

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

UŽITÍ ŽALMŮ V PASTORAČNÍ PÉČI

DIPLOMOVÁ PRÁCE

ČERVEN 2006

AUTOR: MAGDA MATULÍKOVÁ
STUDIJNÍ PROGRAM: MAGISTERSKÝ

VEDOUcí: PROF. THDR. PAVEL FILIP
KATEDRA PRAKTICKÉ TEOLOGIE

UK - Evangelická teologická fakulta

Přijato 30.6. 2006

Č.j. 16/06 Podpis: 

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Užití žalmů v pastorační péči napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 29. června 2006

Magda Matulíková
Magda Matulíková

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá potenciálem biblické knihy Žalmů pro pastorační péči. Po úvodu, v němž se snažíme zařadit ideu duchovně ozdravného účinku žalmů v kontextu církevní tradice, se v první části práce věnujeme obsáhlému exegetickému přínosu amerického starozákonníka Waltera Brueggemanna. Ten v řadě svých prací na pastorační potenciál žalmů upozornil. Ve druhé části se zabýváme možnostmi konkrétní aplikace Brueggemanových tezí. Posloužily nám k tomu především studie Donny C. Owensové, Dennise Sylvy, Dana B. Allendera, Trempera Longmana a Helmuta Tackeho. Ve třetí části se pak zabýváme možností užít žalmy jakožto inspiraci pro metodu pastoračního rozhovoru. Zde vycházíme především z práce yaleského profesora Jamese Dittese. Hlavním důrazem této práce je legitimita jakéhokoliv modlitebného vyjádření *coram Deo*.

Obsah

I. ÚVOD	1
1. Vymezení problému	1
2. Působení v dějinách	2
3. Shrnutí	5
II. PŘEDPOKLADY	6
1. Brueggemannova hermeneutická východiska pro exegezi žalmů	6
2. Příběh kanonického uspořádání žalmů	7
3. Typologie žalmů	9
A. Žalmy orientace	10
B. Žalmy dezorientace	11
C. Žalmy reorientace	12
4. Imaginace jako bod korelace mezi světem textu a světem před textem	13
5. Žalmy jako vyjádření vztahu smlouvy	14
III. POTENCIÁL	19
1. Vymezení jednotlivých směrů – metafora, katarze a substitute	19
2. Metafora	21
A. Užití básnických obrazů a přirovnání v pastoračních situacích	21
B. Verbální terapie	24
a. Archetypie	25
b. Mimesis	26
c. Poiesis	27
d. Diskuse	27
3. Katarze	27
A. Negativní vyjádření	30
a. Hněv	32
b. Úzkost, strach a pocit ohrožení	32
c. Zoufalství	33
d. Pohrdání a výsměch	35
e. Diskuse	36
B. Snižování emoční tenze	36
a. Diskuse	37
4. Substitute	38
a. Diskuse	43
IV. PASTORACE	44
1. Cíle pastorační péče	44
2. Metodická praxe pastorační péče	46
3. Střední cesta	47
A. Východiska	48
B. Realizace	49
4. Pastorage jako žalmová modlitba	51
V. ZÁVĚR	53
Seznam literatury	55

I. ÚVOD

Tato práce si klade za cíl prozkoumat možnosti využití biblické knihy Žalmů v pastoračním poradenství. Chce být přitom syntézou církevní tradice, od počátků rozpoznávající uzdravující potenciál žalmů, nového pohledu starozákonní vědy na korelaci exegeze a zkušenosti, a některých podnětů z teorie pastorační péče.

1. Vymezení problému

O vhodnosti žalmů pro prakticko-teologickou disciplínu pastýřské péče není sporu – jsou nejintrospektivnější biblickou knihou, artikulující s nečekanou otevřeností nejružnější prožitky věřícího, včetně těch nejexaltovanějších, nejtemnějších i nejneobvyklejších (zřejmě nenajdeme jiného biblického pisatele, který by přirovnal Hospodinovu nevyzpytatelnost k jednání opilého bohatýra¹ či bez rozpaků svolával děsivé kletby na nepřátele²). Časovou distancí od velkých božích činů se navíc žalmy blíží zkušenosti dnešního člověka, svým extrémním charakterem se zase dotýkají nejhlubších kořenů kritických momentů života jednotlivce. Jejich závaznost podtrhuje fakt, že se jejich prostřednictvím vyjadřoval Ježíš Kristus.³ Prakticko-teologický potenciál žaltáře v tomto ohledu považujeme za dostatečný důvod pro zúžení práce výlučně na problematiku jediné biblické knihy, přestože registrujeme využívání řady dalších textů Písma v pastorační nebo v psychoterapii⁴; léčebný účinek byl prokázán i u novozákonních podobenství.⁵ Současně zužujeme pole zájmu na křesťanskou péči o duše, přičemž podněty zabíhající do oblasti psychoterapie budeme reflektovat jen okrajově – koneckonců žalmy nejsou striktně věcí emocí a psychiky, nýbrž svědectvím o duchovním zápasu, probíhajícím v prostoru víry. Přes naznačené zúžení zůstává záběr této práce příliš široký na to, aby bylo možné podrobit třeba jen několika žalmových ukázek detailní exegezi. Místo toho se pokusíme o souhrn možných řešení problému, který otevřela nová senzitivita starozákonní vědy vůči biblické poetice.

¹ Ž 78,65n

² Např. Ž 137, 9

³ Beauchamp, Paul. *Salmer - nat og dag*. Z franc. do dán. přel. Erik Christiansen. 1. vyd. Kodaň : Anis, 1999. s. 53

⁴ Např. hagioterapie, tedy asociativní aplikace biblických příběhů na problémy pacientů psychiatrické léčebny v Bohnicích, praktikovaná již léta MUDr. Prokopem Remešem

⁵ MRÁZEK, Jiří. Podobenství jako poezie a terapie, *Teologická reflexe* 1997, s. 85

Překrývání biblistiky se zájmem prakticko-teologickým by přesto mohlo vyvolat dojem, že se práce nevyhne úskalí „žánrové rozostřenosti“ (*blurred genre*). Tímto souhrnným termínem označil představitel americké školy symbolické antropologie Clifford Geertz⁶ všechny nonkonformní mezioborové studie, tedy i náš zdánlivě nevyhnutelný kompromis exegeze a péče o duše. Proti tomu lze ale namítnout slovy Dennise Sylvy z amerického Saint Francis Seminary, že „vztah mezi pastorační teologií a biblistikou není vztahem dlužníka k věřiteli. Plyne rovnocenně oběma směry, a ku prospěchu věci je třeba vnořit se souběžně do exegeze i žité zkušenosti církevních společenství“.⁷

2. Působení v dějinách

Je třeba přitom zdůraznit, že léčivý potenciál žalmů rozpoznala již raná církev. Mezi prvními to byl svatý Athanasios (asi 297-373), alexandrijský arcibiskup, autor vůbec prvního křesťanského komentáře k Žaltáři. Ačkoli nejde o výklad v pravém slova smyslu, spíše o krátké poznámky (*scholia*) k jednotlivým veršům či obrazům, a problematická je také autenticita některých částí, zůstává faktem, že v dopisu Marcellinovi se tento řecký Otec zabývá spíše psychologickým než hermeneutickým účinkem žalmů (známých jemu ovšem výlučně ve zpívané podobě): „Vše znepokojivé a neuspořádané v duši je zahlazeno, a smutek je vyléčen, kdykoli zpíváme žalmy.“⁸ Intuitivně pracuje s psychologickým efektem žalmů (i když pevně christologicky zakotveným), přičemž některé z „písní“ otevřeně označuje za protilék na strážně duše: „Tak jako náš Pán ve své osobě nabídl vzor pozemského i nebeského člověka, tak i prostřednictvím žalmů chce, abychom se učili možnostem duše a našli v nich lék na každou emoci.“⁸

Tento postoj je velmi přímočarý a jednoduše přiřazuje jednotlivým potížím „odpovídající žalmy“ – kdo je v sevření nepřátel, má podle Athanasia zpívat žalmy 16, 85 či 140, kdo je zachráněn, hodí se mu Ž 17, kdo prožívá údiv nad zázrakem stvoření, má si zarecitovat Ž 19, a ve chvílích vděčnosti za vedení správnou cestou Ž 23.

⁶ GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 34

⁷Sylva, Dennis. *Psalms and the Transformation of Stress; Poetic-communal Interpretation and the Family*. 1. vyd. Peeters Press, Louvain, 1996. s. 7 (dále: Sylva)

⁸GREGG, Robert C. (přel.) *Athanasius: The Life of Anthony and the Letter To Marcellinus*. 1. vyd. New York: Paulist Press, 1979, 192 s.

S jistou dávkou zobecnění lze říci, že tento přístup se osvědčil v průběhu celých staletí – v dobře athanasiovské intenci se utekl k žalmové řeči například Antonín Dvořák, který svůj 99. opus *Biblické písně* zkomponoval v roce 1894 v bezprostřední reakci na těžká onemocnění a úmrtí v rodině i mezi přáteli.

Prof. Pavel Filipi v této souvislosti hovoří o „vypůjčení řeči žalmů“⁹. Žalm v této podobě nejprve propůjčuje jazyk tomu, kdo nenalézá slov a není schopen artikulovat svou situaci, později pak pomáhá k obnově vlastní řeči. Jmenovitě se tento účinek týká žalmů nářkových.

Toto přímé vztazení osobní zkušenosti ke konkrétnímu žalmu má dodnes velkou přitažlivost a oprávněnost. Například Jaro Křivohlavý ve své *Křesťanské péči o nemocné* zařazuje v závěru knihy Dodatek, obsahující podrobná žalmová čtení pro chvíle těžkosti.¹⁰ Obdobných katalogů samozřejmě existuje více, pokud se ale omezují na prostý soupis, vyvstává nebezpečí zploštění; jako by stačilo přiřadit správný žalm ke konkrétní potíži. V moderní době se navíc tradiční písmácký přístup redukuje směrem od celých žalmů k jednotlivým veršům, což opět snižuje žalmový potenciál.

Od 80. let minulého století se přitom ve starozákonním bádání začalo prosazovat nové pojetí biblické poetiky, které usilovalo o překonání statické koncepce a soustředilo se na vnímání větších celků než jen jednotlivých paralelismů.¹¹ V kombinaci s podněty rétorické kritiky nás to utvrzuje v přesvědčení, že eklektickým využitím není potenciál žalmů v péči o duše zdaleka vyčerpán. Během prudkého poválečného rozmachu nejrůznějších psychoterapeutických metod v anglosaské kultuře sice nevznikla žádná škola „žalmové pastore“, od 90. let ale registrujeme ne sice četné, ale pronikavé pokusy o hlubší a systematičtější aplikaci žalmů – ať už na léčbu rodinných stresů (Dennis Sylva), zkoumání depresí (Helmut Tacke) nebo k verbální terapii (Donna Owensová). Hloubku žalmů přitom postřehly i osobnosti mimo sféru pravověří, např. Erich Fromm, který již v roce 1966 předložil pronikavou subjektivně projekční, neteistickou interpretaci Ž 22. Ten podle něj odpovídá jednotlivým etapám psychického zápasu, jehož osou je rozpoznání, že zoufalství je překonáno pouze tehdy, je-li plně zakoušeno.¹²

⁹ FILIPI, Pavel. *Kdo slyší můj nářek: Poselství kajících žalmů*. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1997. s. 91

¹⁰ KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Křesťanská péče o nemocné*. Praha: Advent, 1991. s. 109-113

¹¹ KUGEL, James. *The Idea of Biblical Poetry*. 1. vyd. New Haven: Yale University, 1981. s. 115, citováno podle SYLVA, Dennis. *Psalms and the Transformation of Stress*.

¹² FROMM, Erich. *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Praha: NLN, 1993. s. 172-176

19

Zdaleka nejvýraznějším z naznačených pokusů o prakticko-teologické využití potenciálu žalmů představuje nicméně mohutný podnět amerického starozákonníka Waltera Brueggemanna, emeritního profesora Columbia Theological Seminary v Atlantě v USA, jehož výběrovou přednášku autorka této práce navštívila v říjnu a listopadu 2005. Brueggemann sám sebe označuje za postliberálního teologa, jehož programem je „výklad teologických stanovisek a nároků textu samotného, při zachování veškeré jeho jedinečnosti, bez sebemenší snahy zařadit jej širšího racionalizovaného systému, ať již vyplývajícího z moderního myšlení či klasického křesťanství.“¹³ Pod vlivem Paula Ricoeura odmítá uvažovat, zda se událost popisovaná v biblickém textu skutečně stala, a rezignuje na snahu historicko-kritické perspektivy proniknout *za* text, aby jej mohl ověřit, až už prostřednictvím biblické archeologie či srovnávacích mimobiblických textů. Pro toto pojetí se vžil označení narativní či rétorická kritika, přičemž specifický způsob četby textu bývá označován jako „close reading“. „Mým teologickým programem je tvrzení, že bůh Starého zákona, jako takový žije v, s a v rámci zcela jedinečného rétorického prostředí textu – a nikde jinde a žádným jiným způsobem.“¹⁴ Text už tedy není nástrojem, ukazujícím k bohu, který ontologicky existuje mimo něj. Proto narativní kritika věnuje mimořádnou pozornost tomu, *jak* je řečeno to, co je řečeno, přičemž ono *jak* určuje zásadním způsobem, *co* je řečeno. Narativní kritika odmítá, že by různá místa Písma říkala v *podstatě* totéž, a snaží se o ultrasenzitivní recepci textu, při níž je zvěst neoddělitelná od literárního média se všemi jeho nuancemi. Starozákonní teologie v tomto pojetí už nepředává soubor normativních idejí, které by bývalo možno říci více způsoby, nýbrž sbírku zcela jedinečných výroků, u nichž hraje rétorický a umělecký charakter zcela zvláštní roli. Brueggemann si je ale vědom také nebezpečí tohoto projektu: „Hledání světa za textem uplatňovalo dusivou hegemonii po celé 19. století neexistuje ale žádná záruka, že časem nebude dusit bádání i tento nový a osvobodivý přístup“.¹⁵

Pro naše zkoumání praktického využití potenciálu žalmů zůstává v každém případě klíčovým Brueggemannovo přesvědčení, že verbální projev v SZ podmiňuje realitu, že jistý druh poetiky může povzbudit zcela specifický přístup ke skutečnosti, a

¹³ BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 86 (dále: TOT)

¹⁴ TOT, s. 66

¹⁵ TOT, s. 71

že literatura je tak místem vzniku nového světa.¹⁶ Tedy i světa, v němž nemocný, zkroutěný a zdeptaný s pomocí žalmů nabývá nové síly.

3. Shrnutí

V této práci proto nejprve přiblížíme Bruegemannovu typologii žalmové modlitby, která z našeho pohledu představuje PŘEDPOKLADY pastýřské aplikace žalmů. Brueggemannovy náběhy však přes svou podnětnost zůstávají pevně na poli starozákonní vědy a z hlediska konkrétní pastorační praxe jsou přeci jen pouze inspirací. V následující části nazvané POTENCIÁL se proto ve třech praktických okruzích pokusíme rozvést a definovat možnosti a metody konkrétní aplikace žalmů. V závěrečné kapitole s názvem PASTORACE se pak pokusíme o avizovanou syntézu. V ní odhlédneme od dílčích žalmových obrazů a pokusíme se definovat, jak může žaltář jako *celek* ovlivnit samotné vedení pastoračního rozhovoru. Jinými slovy, pokusíme se prokázat, že žalmy neposkytují péči o duše pouze látku, nýbrž i formu. Máme za to (a zde již předjímáme samotné závěry práce), že „žalmový postoj“ je jedinou cestou, jak se s úspěchem otevřít hloubce zápasu pastorovaného, unést riskantní tón jeho spontánního nářku (modlitby) a zprostředkovat mu touto cestou to, co Sylva nazývá „theoterapií“.¹⁷

¹⁶ TOT, s. 66-71

¹⁷ SYLVA S. 270

II. PŘEDPOKLADY

1. Brueggemannova hermeneutická východiska pro exegezi žalmů

Ve svém přístupu k žalmům navazuje Walter Brueggeman na tradiční exegetický přístup Hermana Gunkela, tzv. Školu dějin formy (Formgeschichte), která studovala žalmy ze sociologického hlediska. Jejím cílem bylo definovat tzv. *Sitz im Leben* – zasazení žalmového textu v životě společnosti. Ptala se proto po sociologickém prostředí, z něhož žalmy vyrůstají, a dále po tom, jakou mají v tomto prostředí funkci. Odtud pak vypracovala teorii žánrů, dělící žalmy na chvály, děkovné písně společenství či jednotlivce, královské žalmy, žalozpěvy lidu, žalozpěvy jednotlivce, mudroslovné žalmy apod.¹⁸ Výsledky bádání Školy dějin formy ovlivnily následné studium žalmů natolik, že jejich žánrová klasifikace získala pevné místo na poli starozákonní exegeze.¹⁹ Na tento základní rámec Brueggemann navazuje, ale zároveň jej dalekosáhle přesahuje, a co se týče klasifikace žalmů, přichází se zásadní alternativou. Nesoustředí již svou pozornost na historické *Sitz im Leben* žalmu, ale jakožto postliberální teolog se předmětem jeho zájmu stává *Sitz im Leben* dnešního čtenáře, tedy současného společenství víry a jeho spirituální perspektivy, z níž žalmy čte.²⁰

Jeho exegetická orientace na dynamický vztah mezi textem a čtenářem jej vede ke klasifikaci žalmů na žalmy orientace, dezorientace a reorientace. Avšak tato nová klasifikace nestojí vůči Gunkelově typologii žánrů v protikladu a není ani jejím doplněním. Brueggemannova klasifikace je typologií na základě funkce žalmu, nikoliv na základě jeho formy.²¹

Druhým Brueggemannovým východiskem pro interpretaci žalmů je skutečnost, že – i když to na první pohled nemusí být patrné – diskurzivní text žalmů může být vykládán jako součást určitého narativu²². Někdy je toto vřazení do příběhu nápadné více, jindy méně. Některé biblické žalmy jsou přímo implantovány do

¹⁸ OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 200. s. 54 (dále ÚBH)

¹⁹ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956. s. 1337 (dále: BS); WESTERMANN, Claus. *The Living Psalms*. Edinburgh: T&T Clark LTD, 1989. 306 s. (dále: WESTERMANN, LPE)

²⁰ BRUEGGEMANN, Walter. *Spirituality of the Psalms*. c 2002. Minneapolis: Fortress Press, s. 8, předmluva (dále: SP)

²¹ BRUEGGEMANN, Walter. *The Psalms And The Life Of Faith*. c 1994. Minneapolis: Fortress Press, s. 6 (dále PLF)

²² Tato pasáž se opírá o Brueggemannovy přednášky přednesené na Columbia Theological Seminary (Georgie, USA), které proběhly 24. 10 – 4. 11. 2005

narativních kontextů²³. U těchto žalmů je patrné, že mají být čteny právě z perspektivy vyprávění, do něhož jsou zařazeny. U jiných žalmů je narativní kontext uveden tzv. situačním nadpiskem. Navzdory převládajícímu názoru, že situační nadpisky jsou pozdějšího data,²⁴ jsou přesto pro Brueggemanna kontextem, v němž může být určitý žalm vykládán. Narativní kontext se tak stává hermeneutickým klíčem k pochopení žalmu²⁵.

2. Příběh kanonického uspořádání žalmů

Jiným narativním kontextem je podle Brueggemanna již samotné kanonické uspořádání žalmů. Způsob, jakým po sobě žalmy následují, vypráví svou kanonickou formou určitý příběh.²⁶ Tento příběh má svůj Prolog a Závěr (žalmy 1 a 150), jež vyjadřují krajní polohy života věřícího, přičemž mezi těmito krajnostmi se odehrává drama, totiž zápas víry o percepci božího milosrdenství. Vstupní bránou do celého žaltáře Ž 1 – je post-exilní vyznání, že poslušnost Tóře vede k životu a prosperitě. Tento *entrée* je vyznáním, že žaltář je psán pro společenství lidu smlouvy, jež bere vážně boha, jeho spasení i přikázání.²⁷ Deklaruje vážnost vztahu smlouvy, ale i názor, že poslušnost je vyplácí, že zaručuje život, prosperitu a stabilitu, že dobrým lidem se povede dobře, zatímco zlým se povede špatně.

Ž 150 je naopak vyvrcholením chvály, čistou adorací, ve které jakákoliv motivace chybí. Je to jediný žalm, který neudává žádné důvody, proč by bůh měl být chválen, a je vyvrcholením cesty chvály a poslušnosti. Jde o plnou chválu, ve které se člověk vzdává sebe sama, která je osvobozená od kalkulace, skrytých motivací, postranních záměrů či nároků, a jenž je bez jakýchkoliv pocitů trapnosti plně a svobodně namířená přímo k bohu.

„Příběh“ žalmů se tedy odehrává od poslušnosti ke chvále. Tyto hranice života víry jsou nezměnitelné, a také jejich pořadí není možné obrátit – pouze poslušný může chválit boha, avšak chválou je poslušnost překonána. Vyvstává ovšem otázka, jak se

²³ Např. Ex 15, Dt 32, 1-43, Sd 5, 1S 2, 1- 10, Pa 16, 8-36, Iz 38, Jon 2, 3-10 aj.

²⁴ BS s. 1336

²⁵ V názoru na význam situačních nadpisků pro interpretaci žalmů se Brueggeman zásadně liší např. od Westermanna, který zastává názor, že situační nadpisky nijak nepřispívají k celkovému porozumění žalmu. (WESTERMANN, LPE, s. 19). Naproti tomu Brueggemann používá k interpretaci jak situační nadpisky, tak i tradici určené autorství, a to např. u výkladu Ž 90 [BRUEGGEMANN, Walter. *Message of the Psalms*. c 1984. Minneapolis: Augsburg Publishing House s. 11 (dále MP)]

²⁶ PLF, s. 189-213

²⁷ Tato perspektiva ukazuje, že některé následující žalmy, které zpochybňují pravdu o prosperitě zbožných nejsou kritikou zvenčí, ze strany jinověrců, ale vyjadřují zápas uvnitř vztahu smlouvy.

má věřící posunout od poslušnosti ke chvále, v níž je svobodný od sebe sama. Podle Brueggemanna vede cesta ke svobodné doxologii skrze upřímnost ve sféře utrpení a vděčnost v prostoru naděje. Žalmy, které následují po Ž 1 velmi záhy reflektují skutečnost, že vyznání Ž 1 neodpovídá lidské zkušenosti. Svévolným se nedaří zle a naopak zbožným se nedaří dobře. Často je tomu právě naopak. Aby se člověk mohl posunout ke chvále, musí opustit „bezpečný svět“ Ž 1 a ponořit se do středu žaltáře, do světa utrpení, reprezentovaného žalmy, které protestují proti simplicistnímu tvrzení Ž 1, v nichž probíhá zápas o pravdivost božího milosrdenství. Tento zápas reflektují žalmy, ve kterých je boží milosrdenství zpochybněno (př. Ž 25) i hymny vděčnosti, v nichž je boží milosrdenství oslavováno jako skutečná realita (př. Ž 103). Ovšem v obou těchto polohách člověk zažívá povahu božího milosrdenství v konfrontaci s bolestí. Kulminací a zlomem na této cestě je Ž 73, který stojí na počátku Třetí knihy žalmů a Brueggemann jej považuje za *kanonické centrum žaltáře*.

V tomto žalmu dochází ke zlomu, co se týče chápání povahy božího milosrdenství. Ž 73 opakuje ve v. 1 vyznání Ž 1, že svět je morálně koherentní, aby vzápětí ve v. 2-13 proti tomuto vyznání protestoval konstatováním, že je tomu přesně naopak, že bezbožným se daří právě tak, jak je v Ž 1 zaslíbeno zbožným. Situace se ale mění ve v. 17, kde žalmista úplně přehodnocuje své vidění reality: „*Teprve když jsem vstoupil do svatyně boží, pochopil jsem, jaký vezmou konec.*“ V boží přítomnosti žalmista přehodnocuje svůj předchozí postoj a tato přítomnost má pro něj větší váhu než ostentativní výhody svévolných. Solidarita, boží přítomnost a společenství jsou tím, co způsobuje přehodnocení vnímání reality. Ony jsou nakonec tím největším dobrem a milosrdenstvím: *Ač mé tělo i mé srdce chřadne, bůh bude navěky skála mého srdce a můj podíl*²⁸.

„*Prastaré bolestné dilema 'odměny za jednání' postulované v Ž 1 není vyřešeno. Tyto otázky jsou spíše odloženy stranou, aby mohlo být dosaženo většího dobra. Chybí verdikt, zda je svět morální, stejně jako otázka, zda má Ž 1 pravdu či nikoli... Plně stačí, boží vytrvalá věrnost je přítomná, starostlivá, mocná a pozorná... Bezbožníci jistě mají na zemi svůj 'dobrý podíl', přinejmenším na nějaký čas; Hospodin je však 'podílem' žalmisty i všech spravedlivých. Vposled spoléhá tento radikální obhájce víry na společenství s bohem, v jehož světle se všechny ostatní otázky stávají jen vedlejšími a odvozenými.*“²⁹

²⁸ Ž 73, 26

²⁹ PLF, s. 209

V rámci mezi Ž 1 a 150 se tak odehrává drama, jež zahrnuje nářek upřímnosti (Ž 25), přehodnocení skutečnosti ve světle společenství s bohem (Ž 73) a hymnus vděčnosti (Ž 103). Víra Izraele se však většinou neodehrává v krajních polohách žaltáře, ale v jeho srdci. Jádrem víry, zápasem, kam se věřící stále vrací je Ž 73: *Je to právě srdce žaltáře, ne jeho extrémní polohy jednoduché poslušnosti a nevinné chvály, kde Izrael přebývá nejčastěji*³⁰.

Ani zde ovšem vřazení diskurzivního textu do narativního kontextu nekončí. Nejen, že celá kniha žalmů vypráví určitý příběh, ale sama je také vřazena do zcela konkrétního příběhu kánonu. V křesťanském kontextu je pak tímto příběhem příběh Ježíše Krista, tedy teologický rámec ukřižování a vzkříšení. Do tohoto příběhu vstupuje člověk křtem, liturgickým úkonem, v němž vyznává svou dezorientaci v podobě ztráty kontroly nad vlastním životem, a následně reorientaci v podobě života nového.³¹

Hermeneutickým klíčem k výkladu žalmů je tedy podle Brueggemanna příběh. A v tomto bodě si Brueggemann pokládá otázku po příběhu současného čtenáře. Jaký je jeho příběh? Jaký je příběh současné církve či sboru, ve kterém se na daný žalm bude kázat? Mají-li nás tedy žalmy oslovit dnes a v dnešním světě, pak je třeba, aby byly opět vloženy po příběhu. Při takovém čtení zjistíme, že ne se všemi žalmy se můžeme ztotožnit jako s „našimi žalmy“. To ovšem ještě neznamená, že když tyto žalmy nejsou „naše“, že by automaticky nebyly „ničí“.

3. Typologie žalmů³²

Přestože Brueggemann ve své typologizaci žalmů zpracovává tradiční žánrové dělení Školy dějin formy, přichází zároveň s typologizací zcela novou, kterou vypracovává na základě dialektiky orientace a dezorientace Paula Ricoeura.³³ V této dialektice je dynamika života chápána jako nepravidelný pohyb od stavu dezorientace k orientaci. Každý člověk v životě usiluje o určitou potřebnou míru rovnováhy či stability. Chce žít ve světě, kterému rozumí, ve kterém se orientuje. Tento životní pocit je ovšem darem, který si nelze vynutit. Avšak každý člověk dělá všechno pro to, aby tuto životní rovnováhu měl, aby ji zachoval a neztratil ji. Ztratí-li ji, pak tuto

³⁰ PLF, s. 213

³¹ SP, s. x-xi

³² PLF, s. 3-32

³³ Brueggemann se zde opírá o interpretaci Ricoeura, tak jak ji představil Paul Tournier (TOURNIER, P. *A Place for You*. London: CSM, 1968. s. 97-111) Citováno podle PLF s. 8

ztrátu velice často popírá. V tomto zápase o rovnováhu jsou pak patrné dvě tendence. První je hluboká neochota připustit si, že starý známý svět pomíjí nebo již pominul. V této fázi se člověk ohlíží zpět za starým světem, křečovitě se jej drží a celou svou silou se brání připustit si, že zaniká. Druhou tendencí je naopak schopnost adaptovat se a přijmout svět nový, který se mu dává darem. Po stavu původní dezorientace přichází protipohyb, totiž stav nově nabitě stability a orientace. Tato realita pak přichází jako něco zcela nového a nečekaného, a proto má charakter daru. Přestože zde existuje určitá míra kontinuity se světem předchozím, člověk se soustředí na to nové, co přichází, jako na cosi, co překvapuje, co není výsledkem lidského úsilí, ale darem, který lze pouze přijmout. Teprve tehdy, když je člověku či společenství dána tato nová perspektiva, je schopen upustit od lpění na starém světě a má sílu podívat se s nadějí dopředu ke světu novému, a tak nabývá orientace nové.

Tento dialektický koncept Brueggemann přebírá a staví na něm svou novou žalmovou typologii. Při hledání paralel mezi zkušeností našeho světa a výpovědi žalmů, pak vychází z těchto životních poloh orientace a dezorientace a dělí žalmy podle toho, jakou z těchto poloh (a do jaké míry) určité žalmy vyjadřují. Na tomto základě rozděluje žalmy na žalmy orientace, dezorientace a reorientace.

A. Žalmy orientace

Žalmy orientace reflektují zkušenost stability. Do této kategorie zahrnuje Brueggemann žalmy, pro něž je typické, že v nich chybí napětí. Jsou oslavou pevného řádu světa, který je dobrý, smysluplný a uspořádaný. Brueggemann uvádí pět reprezentativních typů žalmů, které vyjadřují stabilitu víry: žalmy opěvující stvoření, tórické žalmy, mudroslovné žalmy, žalmy odplaty a žalmy stability.³⁴ Všechny tyto skupiny různým způsobem vyjadřují víru ve stvořený řád, který je zpochybnitelný a opěvují jeho symetrii, rovnováhu, uspořádanost a bezpečí. Tyto žalmy pak nejenže opěvují životní rovnováhu, ale také formou příkazů a zákazů ukazují cestu, jak tento smysluplný řád zachovat a udržet.

Žalmy orientace však nemají pouze teologickou funkci, totiž oslavovat Hospodina, ale stejně tak mají i funkci sociální. Vyjadřují náhled na svět z perspektivy

³⁴ MP s. 25-49; Je-li to možné, překládáme skupiny žalmů podle RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996 (dále HBD). Vzhledem k různosti typologie uvádíme u méně známých skupin také anglické názvy a čísla žalmů, které jednotlivou skupinu reprezentují: Song of Creation (33, 104, 145) Songs of Torah (1, 15, 119) Wisdom Psalms (14, 37) Songs of Retribution (112) Occasions of Well-Being (133, 131)

těch, kterým daný řád stvoření a sociálních struktur vyhovuje, kteří jej neprožívají jako nebezpečný, nespravedlivý a necítí v něm úzkost. Užitím těchto žalmů v liturgii k potvrzení a znovu-obnovení tohoto řádu, kterému bůh vládne, se tak mohou stát nástrojem sociální kontroly, neboť slouží k sebe-potvrzení etablovaných, k vyučování mladistvých, aby tento řád respektovali a k varování, těch, kteří se mu nepodřizují.³⁵ Brueggemann však v zápětí dodává, že i přes tuto funkci slouží orientační žalmy všem lidem, ať už žijí jakýchkoliv podmínkách, neboť ti, kteří nezakouší daný stvořený řád jako dobrý a bezpečný, mohou v nich přilnout k eschatologické naději, že boží záměr se stvořením nakonec okusí všichni.

Tyto žalmy jsou tak anticipací toho, co jednou jistě přijde, a tak paradoxně mohou mít nejen funkci sociální kontroly, ale svým výhledem do budoucna mohou mít také funkci sociální kritiky.

Brueggemann?

B. Žalmy dezorientace

Žalmy dezorientace naopak reflektují zkušenost ztráty životní jistoty a rovnováhy. V životě žalmisty přitom nejde o nějaký dílčí problém, který by se dal opět snadno napravit, ale o zásadní vykojení. Najednou jakoby svět nebyl už takový, jaký byl dřív. Starý řád pominul, ale nový není na dohled. Žalmista se přitom s danou situací vyrovnává dvojím způsobem. Buďto ji popírá anebo touží po návratu do starých „dobrých“ časů, do světa, kterému rozuměl. A tak některé žalmy opěvují staré časy (Ž 42,4), v nichž se žalmista „orientoval“, a vyjadřuje tak svou touhu po návratu do starého známého a bezpečného světa. Jiné žalmy vyjadřují hněv a zlost proti tomu, kdy tuto ztrátu orientace způsobil, bez ohledu na to, zda to byl bůh nebo člověk v podobě nepřítele. V tomto postoji se odráží žalmistova víra, že staré časy a s nimi ztracená stabilita se mohou opět navrátit a že vše může opět být jako dřív.³⁶

Do této skupiny žalmů patří žalozpěvy jednotlivce, žalozpěvy společenství a kající žalmy, přičemž formálně u nich lze vysledovat, že obsahují dvě části³⁷: úpěnlivou prosbu a chválu, a každou z těchto částí lze pak dále členit. Prosbu obsahuje: *oslovení Hospodina*, které je osobního charakteru, *stížnost* na stav, ve kterém se žalmista nachází, *prosbu*, která je vyjádřena v „odvážných imperativích“, *uvedení důvodů*, proč by měl Hospodin jednat ve prospěch žalmisty a *kletbu*. Součástí

³⁵ MP s. 27

³⁶ PLF s. 11-13

³⁷ MP s. 54; Brueggemann zde podotýká, že je zřejmé, že žádný žalm nemá tuto ideální strukturu, nicméně z existující struktury jasně vyplývá, jakým směrem vnitřní logika těchto žalmů ubírá.

chvály je pak *ujištění o vyslyšení, závazek splnění slibů a doxologie*. Tyto dvě části žalozpěvů jsou navzájem velmi odlišné a nabízí se otázka, co způsobilo tento prudký a vnějšně nevysvětlitelný přechod mezi prosbou a chválou. Často se uvádí tzv. Begrichova hypotéza věštby spásy,³⁸ k níž se Brueggemann přiklání i s vědomím, že se jedná o hypotézu a dodává: „*Nemáme konkrétní představu, jak tento smluvní obrat proběhl. Avšak ze struktury textu i z vlastní zkušenosti víme, že vyjádření zármutku partnerovi, jež má autoritu, působí osvobodivě.*“³⁹ Podle Brueggemanna je tedy právě tato náhlá a nevysvětlitelná změna oním darem, jež dává sílu ke změně výhledu z minulosti do budoucnosti a s touto změnou přichází také nově nabytá rovnováha.⁴⁰

Brueggemann si klade otázku, proč se církev i v dobách nestability přiklání spíše k žalmům orientace než k žalmům dezorientace. Odpovídá, že tato skutečnost může být jak projevem silné víry, tak ale i projevem nevěry.⁴¹ Může se jednat o projev evangelijní víry „navzdory“, která vyznává Hospodinovu moc, i přesto, že tomu tíživé životní okolnosti nenasvědčují. Avšak zrovna tak se může jednat o projev selhání víry či o projev ustrašeného popírání a potlačování, v němž si člověk nechce stav dezorientace připustit, ale raději před ním utíká do bezpečného světa žalmů orientace. A právě v tomto kontextu jsou žalozpěvy svědectvím silné víry, která ví, že prožívání dezorientace se může stát předmětem rozhovoru s bohem, a dodává: „*Řečeno musí být všechno, ale všechno, co je řečeno, musí být adresováno bohu, který je konečným úběžníkem veškerého života.*“⁴²

C. Žalmy reorientace

Tyto žalmy reflektují zkušenost nové stability, jenž je žalmistovi dána darem a jenž vede k obnově života. Tyto žalmy také obsahují krizi a stejně jako žalmy orientace jsou plné chvály. Ovšem tato chvála se děje proto, že Hospodin jako zázrakem obnovil život a žalmista ví, že na této obnově nemá on sám žádný podíl. Na rozdíl od žalmů orientace jsou pro žalmy re-orientace typické tři rysy: novost, údiv a dar. Novost je opěvovaná, proto, že žalmista ví, že nově nabitá stabilita se neděje na základě návratu starého řádu. Údiv se objevuje proto, že ve chvílích dezorientace

³⁸ Rendtorff charakterizuje Begrichovu hypotézu věštby spásy jako kněžské ujištění o vyslyšení proseb, po němž mohl modlítebník vyznat: „Hospodin slyšel můj hlasitý pláč.“ Věštba spásy není v žalmech zahrnutá, protože se nejedná o část liturgie, kterou proslovovali laici. (HBD s. 140)

³⁹ MP s. 58

⁴⁰ PLF s. 12

⁴¹ MP s. 51n

⁴² MP s. 52

neexistovaly pro nový výhled žádné předpoklady. A dar je opěvován, neboť žalmista ví, že nový výhled si nezjednal sám a že na tomto obnovení sil nemá žádný podíl. Tato nová, nečekaná a darovaná perspektiva vede žalmistu ke chvále, životu ve společenství a slavení slavností. Na rozdíl od žalmů orientace je pro žalmy reorientace typické také extrémní vyjadřování, jež odráží extremitu pozitivní zkušenosti.

Mezi žalmy reorientace Brueggemann zařazuje děkovně písně jednotlivce a společenství, hymny pro Hospodina krále, žalmy důvěry⁴³ a hymny chvály⁴⁴. Upozorňuje ale , že není vždy jednoduché určit, zda jednotlivý žalm zařadit mezi žalmy orientace či reorientace: vždy záleží na exegetickém rozhodnutí. Vodítkem zde může být skutečnost, že reorientační žalmy obsahují zmínku o překonané krizi, která je nyní nahlížena z nové perspektivy.

4. Imaginace jako bod korelace mezi světem textu a světem před textem⁴⁵

Vlastním bodem navazování mezi světem žalmů a světem dnešního čtenáře je bohatá žalmová obrazivost, jejíž význam je oceněn zejména v pastoračním poradenství. Tato obrazivost je mostem mezi žalmem a čtenářem, bodem rezonance mezi stavem žalmistovy duše a prožíváním moderního člověka. Brání, aby se žalмовé výpovědi scvrkly do moralistických klíšé nebo aby se staly dogmatickými poučkami. Navíc otevírá širokou škálu upotřebení žalmů, neboť do obrazů lze vložit svou osobní zkušenost a popsat jimi duševní život dnešních čtenářů. Svou rozkošatělou imaginativností zachycují stavy lidské duše, ať už se jedná o zoufalství, strach, úzkost, pokoj či radost, ale zároveň také vyznání, jaký je Hospodin.

Žalмовé obrazy jako například *jáma* či *nepřátelé* tak nemají být podrobeny exegetickému rozboru, který se bude snažit analyzovat, co tato slova původně znamenala, ale mají sloužit jako zrcadlo jakéhokoliv stavu člověka, který ztratil pevnou půdu pod nohama či kohokoliv, kdo člověka o tuto stabilitu připravuje⁴⁶. Stejně tak žalмовé metafory se mají stát přirovnáními našeho vlastního života, mají-li k nám opravdu promluvit.

Žalmy mají dvojí funkci. Jsou jednak svědectvím o způsobu, jakým se modlily generace věřících od svých počátků až dodnes, a jednak jsou pozváním k dalším

⁴³ MP, s. 158; anglický název skupiny – Thanksgiving Generalized to Confidence (27, 23, 91), překlad podle DILLARD, R. B. a LONGMAN, T. *Úvod do Starého zákona*. 1. vyd. Praha: Návrat domu, 2003.

⁴⁴ MP, s. 158; anglický název skupiny - Hymns of Praise (117, 135, 103, 113, 146, 147).

⁴⁵ PLF, s. 33-66

⁴⁶ PLF, s. 13

novým modlitbám. Jsou tak nejen vodítkem k tomu, jak se modlit, ale také povzbuzením k využívání vlastní tvořivosti, která by původní slova přesahovala. Nejen že tedy smíme opakovat nadčasové modlitby žalmů, ale na základě jejich vlastních slov máme také právo hledat svá vlastní slova, která více souzní s naší zkušeností, jsou v souladu s naším životem a jsou klíčová pro naši vlastní víru. „Vrcholné vyjádření naší chvály také předpokládá vrcholnou vynalézavost a tvořivost. Naše nejpronikavější vyjádření lamentací umožňuje slovům, aby se dotkly nejhlubších ran a nejintimnějších vzdechů.“⁴⁷ Modlitba v naší době, z perspektivy naší vlastní zkušenosti a víry si také žádá naše vlastní slova. Avšak naše vlastní tvořivost stojí vůči žalmům vždy ve zvláštním vztahu, neboť tytéž žalmy, které na jedné straně povzbuzují naši kreativitu, zároveň demaskují velkou část této tvořivosti jako triviální a oťrelou na to, k jak uctivé konverzaci má sloužit. Bohatá obrazivost žalmů současného člověka může inspirovat, ale zároveň jeho vlastní imaginaci limituje a kázní. Poskytuje jakýsi vzor, který podporuje vlastní autentickou verbalizaci prožívání, ale zároveň tvůrčí síly koriguje. A tak čtenář vychází z žalmů ke svým vlastním slovům, aby se k nim pak opět vracel a znovu v nich nacházel inspiraci.

5. Žalmy jako vyjádření vztahu smlouvy⁴⁸

Živý, dynamický a dramatický obsah žalmů je vyjádřením dynamického vztahu mezi živým bohem a člověkem či společenstvím. Tento vztah je ve Starém zákoně uchopen pojmem smlouva, kterou Brueggemann chápe v jejím nejširším smyslu jako vzájemné působení smluvních stran, přičemž obě tyto strany vystavují sebe i druhého riziku. Představa vztahu mezi bohem a člověkem na základě smlouvy je proto rezistentní vůči představě nepohybného boha, jenž není lidským jednáním nijak zasažen. Pro vyjádření svého chápání smlouvy používá Brueggemann metaforu tance.⁴⁹ Ten se vyznačuje neustálým pohybem obou partnerů – mění se rytmus hudby a s ním rychlost pohybu, mění se pozice a vzdálenost partnerů, přičemž jednání jednoho z partnerů ovlivňuje jednání druhého. Tanec znamená permanentní pohyb, avšak jedno v něm zůstává neměnné – oba partneři se vzájemně berou vážně a oba zůstávají neustále na parketě. Pro Brueggemanna je smlouva podobně jako tanec vztahem, který se odehrává v neustálém pohybu obou partnerů, avšak ať už je tento

⁴⁷ PLF, s. 34

⁴⁸ PLF, s. 33 - 66

⁴⁹ PLF, s. 135

pohyb jakýkoliv a odehrává se kdekoliv, je to vztah plný důvěry a svobody. Modlitba je pak způsob, jak se tohoto „smluvního tance“ účastnit.

Kdo jsou vlastně partneři této smlouvy, o nichž žalmy vypovídají? Jaký je na jejich základě bůh a člověk či společenství? K jakému bohu se žalmista ve svých modlitbách upíná a jak naopak chápe sám sebe?

Žalmy jsou modlitbami adresovanými známému, pojmenovanému a rozpoznatelnému „Ty“. Pro centralitu „Ty“, které Filipi označuje za „*nejdůležitější zájmeno v bibli*“⁵⁰, lze citovat prakticky každý žalm. Tento typ oslovení či spíše vztahového pojmu však není významný frekvencí rozšíření, ale intenzitou termínu, vyjádřenou často přímo hebr. zájmenem *atta*. Kromě „Ty“, totiž žalmista neuvádí pro boha prakticky žádné tituly, kromě tetragramu, či prostého označení Pán. Oslovení pomocí „Ty“ znamená, že zde nejde o žádnou rétoriku, o její vrstvení a vršení. Jediným smyslem „Ty“ je skutečnost, že žalmistovo „Já“ z něj čerpá celou svou existenci a svůj život mu odevzdává zpět skrze důvěru a díkuvzdání.

Když žalmy vypovídají o tom, kdo je tento „Ty“, používají sice jen málo termínů, ty se však stále opakují a velmi brzy jsou předvídatelné. Jako by měl Izrael o onom „Ty“ stále dokola opakovat jenom několik slov – spravedlnost – věrnost – vytrvalá láska. Tyto termíny se mnohdy významově překrývají, v mnohém jsou totožné, přičemž nemá smysl snažit se přesně definovat jemné významové rozdíly. Klíčové je, že všechna tato slova přináší svědectví o jedné jediné koherentní teologické realitě. Všechna tato slova jsou v služebném vztahu k onomu podivuhodnému „Ty“, k němuž se žalmista modlí. Izrael dobře poznal, že Hospodin setrvale touží po dobru: ať už se má týkat světa, Izraele, vdov, sirotků či uvězněných. Izrael tedy poznává Hospodina jako toho, kdo *se vztahuje*.

Nabízí se tak otázka, odkud získal Izrael svůj mimořádně odvážný slovník, který vtahuje Hospodina do radikálně nového vztahu se světem? Odpověď zní: bůh sám mu to řekl. Celá víra Izraele, a tedy i celá modlitba se svou odvahou vyrůstá jen z božího sebe-zjevení. Jednou z podob tohoto sebe-zjevení, možná právě ta normativní podoba, je tzv. formule smlouvy (Ex 34,6-7), která byla vyslovena poté, co Izrael porušil a zneužil právě uzavřenou smlouvu na Sínaji, a dohnal Mojžíše i boha k spravedlivému hněvu (Ex 32,33). Právě v této chvíli nahlašuje Hospodin nové sebe-odhalení: *Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšš*

⁵⁰ FILIPI, Pavel. *Kdo slyší můj nářek: Poselství kajících žalmů*. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1997. s. 97

milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích: avšak viníka nenechává bez trestu, stihá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení. (Ex 34,6-7) V tomto sebe-zjevení je boží věrnost vložena do samotných božích úst. Sám Hospodin stvrzuje, kým byl, je a bude. Izraelovo „Ty“ zde hovoří svým nejvlastnějším hlasem a definuje podmínky, za nichž chce být přítomné a dosažitelné. Toto „Ty“ bude napříště známé a dostupné jenom v kategoriích těsných vztahů a až vášnivě prožívané věrnosti. Hospodina nelze jinak oslovit. Pouze k tomuto a žádnému jinému „Ty“ se Izrael má modlit.

Izrael uchopuje toto zjevení jako klíč ke své vlastní budoucnosti. Oslavuje skutečnost, že Hospodin je předivným bohem smluvního vztahu, a přivlastňuje si tato slova, aby se je modlil bohu nazpět. Používá vlastní boží slova k oslavě Hospodina, jako garanta stvoření a života (Ž 145), k prosbě v nouzi (Ž 86), ale i v protestu proti božím charakteru (Jon 4,2) Celá modlitba Izraele je zakořeněná v termínech náročné solidarity. Pravda a moc této solidarity nejsou ani vynálezem, ani zbožným přáním Izraele, ale boží nabídkou, v níž se bůh sám dává.

Smlouva však zároveň charakterizuje i sebe-pochopení člověka.⁵¹ Toto chápání biblické antropologie na základě smlouvy je zásadním východiskem pro pastorační péči, jejímž úkolem je právě uvádět člověka do smluvního vztahu a vyvádět jej tak ze zakotvenosti v sobě samém. Chápání člověka na základě smlouvy znamená, „že lidé mají základ své existence v Jiném, v tom, který iniciuje jejich osobnost a kdo s nimi zůstává loajálně úzce spjat v zájmu jejich dobra“.⁵² Smlouva znamená, že náš život je po všech stránkách závislý na tomto Jiném, jenž si v našich životech podržuje svou iniciativu, a jenž pro nás chce větší dobro, než chceme my sami pro sebe. Smlouva tedy pro člověka znamená *vztažnost a zakotvení* v „Jiném“,⁵³ přičemž pro pastorační péči je klíčové, jak tento „Jiný“ jedná ve vztahu k člověku, neboť jeho věrné jednání má vést k odpovědi stejně tak věrného jednání ze strany člověka. Tento „bůh smlouvy“ je především tím, který 1) chce a má moc obnovovat, 2) toto obnovování uskutečňuje tím, že mluví, přičemž jeho slovo je především jeho vlastním sebe-sdělením, jenž má tvůrčí sílu měnit řád věcí; 3) tento „bůh smlouvy“ zůstává se svým smluvním partnerem v pevném sepětí. On sám vyvoluje a dává

⁵¹ PLF, s. 150-166 (Covenanting as Human Vocation: The Relation of the Bible and Pastoral Care)

⁵² PLF, s. 151

⁵³ Stejně tak Josef Smolík, který na začátku definice pastýřské péče cituje první článek Heidelberského katechismu, a tak zdůrazňuje zakotvenost života člověka v „Jiném“. (SMOLÍK, Josef: *Pastýřská péče*. Praha: Kalich, 1991, s. 5)

člověku identitu. Specifická forma tohoto vztahu je Tóra – dar vedení, vedoucí k zachování života, a současně hrází proti sobectví lidské autonomie.

Jednání boha smlouvy, který obnovuje, promlouvá a neopouští vede k redefinování lidského života. Věrnou lidskou odpovědí na dílo obnovy je naděje, věrnou lidskou odpovědí na boží řeč je věrné naslouchání a věrnou lidskou odpovědí na vytrvalou věrnost je odpověď poslušnosti, kterou lze shrnout jako uskutečňování práva, spravedlnosti, loajality a vděčnosti. Naděje, naslouchání a odezva vychází ze zakotvenosti v Jiném a každá z těchto odpovědí je protestem proti zakotvenosti v sobě samém. Neboť člověk, který staví jen sám na sobě, je nakonec vždy zoufalý a musí stále mluvit, takže nemůže naslouchat, a tedy ani věrně odpovědět. Úkolem pastorační péče je stavět před člověka plného zoufalství, mnohomluvnosti a nevěry perspektivu vztahu smlouvy.

Na otázku, jak to lze uskutečnit, Brueggemann odpovídá – stejně jako to činili Izraelci v žalmech. Tváří v tvář bohu, jenž chce žít s člověkem ve vztahu smlouvy, se člověk také smí účastnit tohoto vztahu, a to skrze *protest, nářek a chválu*. Tyto tři typy jednání nejsou výrazem nevěry, ale naopak důvěry ve smluvního partnera, kterého člověk bere vážně a jenom proto, že jej bere vážně a věří mu, smí v upřímnosti vyjádřit své skutečné prožívání⁵⁴. Jen přes upřímný hněv a nářek je možné dostat se k čisté a spontánní chvále, která je završením a překonáním obou předchozích poloh.

Toto pojetí smluvního vztahu nastoluje otázku po lidské identitě. Hledání vlastní identity je ve své podstatě soběstředné, avšak smluvní vztah staví tuto otázku do zcela jiného světla. Tím, že definuje člověka jako toho, kdo má základ své existence v „Jiném“, činí z této otázky otázku „povolání“. Znamená to, že ten, který povolává člověka k životu, zároveň povolává ke službě. Avšak toto povolání v člověku nutně zakládá konflikt mezi tím, k čemu je povolán a jinými představami o svém vlastním životě.

„Máme tendenci dávat přednost popírání před zármutkem, nevrlému trucování před hněvem a protestem či sebezpozorování před odevzdanou chválou. Popírání, trucování a sebezpozorování vede k životu zaměřenému na sebe sama a k představě, že člověk je centrem existence a sám si utváří svůj vlastní osud.“⁵⁵

⁵⁴ Brueggemann varuje před nevěrnou submisivitou a pocitem viny, jenž jsou typické pro západní tradici. Akceptovat vinu za všechno znamená nebrat boha vážně. Tvrdí, že u Izraele je tomu naopak. Ten svým protestem naopak vyjadřuje důvěru ve svého smluvního partnera, a proto ví, že se nakonec musí vyrovnat s Tím, v němž má svůj základ. (PLF, s. 159)

⁵⁵ PLF, s. 163

Oproti tomuto postoji stojí obrácení k Jinému, jež znamená chápat život, osud (budoucnost) a povolání jako dar. Člověk si je pak vědom toho, že nežije z vlastních sil, za což vděčně děkuje. Průlom k tomuto životodárnému smluvnímu partneru je pak ústředním tématem „žalмовé pastorační péče“.

III. POTENCIÁL

1. Vymezení jednotlivých směrů – metafora, katarze a substituce

Již v úvodu jsme naznačili, že v Brueggemannových studiích o žalmech je rozset bezpočet konkrétních náběhů k aplikaci v pastoračních situacích. I když je tento pohled velmi pronikavý, zasahuje pouze do „předsíně terapeutického sezení“, protože postrádá konkrétnější propracování. V této části se proto chceme pokusit jít dále směrem a zkoumat, jak by mohlo využití jeho podnětů vypadat. Činíme tak s vědomím, že pastýřský obsah žalmů nelze snadno klasifikovat do přehledných skupin a že jednotlivé podmnožiny se mohou překrývat: „*Texty a symboly, které nás oslovují, jsou téměř vždy polyvalentní. Správnost exegeze netkví v objasnění všeho dvojnásobného, nýbrž v dohledání a domyšlení nejrůznějších polotónů a náznaků*“.⁵⁶ „*Význam slova v jednom žalmu neodpovídá významu v jiném. Klíčový je bezprostřední kontext*“.⁵⁷

Přesto registrujeme, že praktického využití se již dočkaly žalmová *metafora*, *katarze* či *substituce*. Z dalšího výkladu vyplyne, že co do intenzity mají tyto kategorie vzestupnou tendenci, od víceméně experimentálního zacházení s textem žalmů k radikálně existenciální aplikaci.

První způsob se zjevně opírá o fakt, že bohatství a značná svoboda *metaforické* řeči žalmů implikují tvůrčí přístup pastorovaného, zejména radikálně nové prolnutí neosobního textu s osobním čtením. Do pevné kanonické formy lze vložit ten nejosobněji prožívaný zápas, a přisvojit si nejen slova (Křivohlavý), nýbrž i obrazy žalmů. Donna Owensová v tomto smyslu rozvíjí svéráznou verbálně-tvůrčí terapii, při níž povzbuzuje klienta, aby doplňoval žalmy osobními místopisnými a jinými jmény, a stal se tak autentickým „obyvatelem textu“.

Druhý směr je *katartický*: vychází z atypického naladění žalmistovy zbožnosti, která se ubírá směrem v běžné zbožnosti bezmála tabuizovaným. Zatímco v západní kultuře mají lidé sklon své city skrývat (a jsou v tomto směru i vychovávaní), kniha žalmů někdy až šokuje nebyvalou syrovostí, možností říct cokoli. Otevřenost modlitebníka se ale proměňuje v hlubokou cestu ke katarzi. V teologii žalmů se

⁵⁶ HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Chico: Scholars Press, 1983. s. 111

⁵⁷ CROFT, S. *The Identity of the Individual in the Psalms*, Sheffield Academic Press, 1987. s. 48 (citováno podle Sylva, s. 9)

skrývá rozpoznání, že daleko emočnější než lidé je sám bůh, a tak rozvíjení i těch nejtěžších a nijak nezastíraných emocí se paradoxně může stát cestou k bohu. Garantem je ovšem Hospodin. Jen proto jaký bůh je, mohou být modlitby otevřeny jakémukoli vyjádření. Z destruktivní emoce se pak stává emoce konstruktivní – žalmista, který v jednom okamžiku nechce nic než utéct z tísnivé situace, na konci „utíká“ k bohu a nalézá novou odvalu. Artikulace hlubokých emocí přitom není výrazem bezbožnosti, ale je naopak výrazem hlubší zbožnosti, která se nenabízí bohu se svou vyžehlenou tváří, nýbrž s pravdivostí. Touto oblastí se systematicky zabývali Dan Allender a Tremper Longman, autoři knihy *Pláč duše: Jak emoce odhalují naše nejhlubší otázky po bohu*. V méně konfrontačním světle pracuje s motivem katarze také Dennis Sylva, který předložil originální pokus o praktickou podobu žalmové terapie v situacích porušených vztahů mezi rodiči a dětmi.

Třetí směr je *substituční*, umožňuje propůjčit řeč trpícímu a zastoupit toho, kdo si se svým utrpením neví rady. V této části se opíráme o studii Helmuta Tackeho, který se domnívá, že některé žalmové obrazy a výpovědi vystihují stav nejextrémnější formy duševního utrpení, totiž endogenní deprese. Tacke tvrdí, že žalmy jsou jedinečným svědectvím naděje uprostřed beznaděje pro všechny, kteří s tímto stavem zápasí. Samotná skutečnost modlitby totiž brání člověku, který trpí depresí, aby podlehl pokušení uzavřít se do mlčení. I v branách smrti a pekla však žalmista stále komunikuje a tato komunikace jej chrání, aby svému stavu podlehl. Obsah některých žalmů, totiž prazkušnost primárního utrpení, je pak nejen světlem pro všechny trpící depresí, aby mohli svůj stav vyjádřit, ale tato krajní podoba utrpení zároveň mluví univerzálně za všechny, ať už je míra jejich utrpení jakákoliv. Nakonec Tacke dodává, že žalmy sice neposkytují léčbu deprese, ale přesto jsou vodítkem pro stav nejvyšší krize. Navzdory univerzálnímu dosahu této kapitoly, jsme zde také nejkonkrétnější a chceme představit Tackeho možnost užití žalmů na velmi konkrétním pastoračním problému.

2. Metafora

A. Užití básnických obrazů a přirovnání v pastoračních situacích

Již v první části jsme registrovali Brueggemannův důraz na imaginativnost žalmového vyjádření, která otevírá prostor pro pluralitu uchopení skutečnosti.⁵⁸ Rétorika, narativita a imaginativnost přímo souvisejí s klíčovým postavením metafor, a to zvláště jde-li o vyjádření izraelského pojetí Hospodina.⁵⁹ Avšak my chceme tento důraz na metaforické vyjádření aplikovat na žalmy obecně. Metafora a přirovnání nejenže pomáhají vyjádřit skutečnosti, které se přímému vyjádření vymykají, ale zároveň umožňují přistupovat s otevřeností i k těm nejzásadnějším teologickým představám. Klíčovým je zde rozpoznání Sallie McFaguové, podle níž je izraelská teologická mluva díky metafoře asociativní, nikoliv deskriptivní.⁶⁰

Teologii metafor v žalmech se podrobně věnuje prof. William P. Brown, který má také za to, že síla žalmů spočívá v asociativním užití jazyka. Metaforický jazyk je vysoce osobní, ale přesto není soukromý – právě díky tomu je subjektivní patos žalmů znovu prožíván a čten všemi generacemi věřících.⁶¹ Brown upozorňuje, že žalmy charakterizuje neobvyklé spojení metaforického bohatství s nepřikrášleným obsahem, což umožňuje vyjádřit nejširší rejstřík víry⁶². Metafora nejenom předává expresivní a podmanivý význam, ale stává se dokonce místem *fúze* významu a jeho média.

Termín údajně původně označoval „přenášení“ (*meta-foreign*, tj. nésti za), zejména v oblasti hmotné reality. Metafora je tedy přenos významu, novou skutečnost či myšlenku popisuje pomocí známých obrazů, které v původním významu označovaly něco zcela jiného. Není to jenom literární ornament či nositel emotivního významu, ale legitimní prostředek poznání⁶³. Brown cituje Soskice, který k tomu říká:

„Účelem metafor je rozestřít síť asociací. Dobrá metafora je současně radikálně novým pohledem na věc, zrodem nového porozumění, novým prozřením. Silná metafora otevírá zcela netušené průhledy.“⁶⁴

⁵⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 64-71 (dále: TOT)

⁵⁹ TOT, s. 70

⁶⁰ MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press, 19983 (citováno podle TOT, s. 70)

⁶¹ BROWN, William P. *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*. 1. vyd. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002. s. 3 (dále: Brown)

⁶² Brown, s. 2

⁶³ Brown, s. 5

⁶⁴ Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985, s. 57-58 (citováno podle Brown, s. 6)

Metafora v čtenáři zažehne jiskru imaginace, jež ho přiměje k tomu, aby „více přemýšlel“ (*penser plus*, Paul Ricoeur), což rozšíří pole jeho poznání. K tomuto „zážehu“ často pomáhá spíše zarážející obraz než přesně vyvážená formulace. Metafora podle Browna dokonce funguje tak, že nejprve zasáhne srdce a intelekt musí tento proces teprve dohánět. Schopnost porozumět je ovšem pro příjemce náročná a rovná se například schopnosti vnímat a rozumět vážné hudbě. „*Co je s imaginací psáno, musí být s imaginací také čteno.*“⁶⁵

Domníváme se, že užití metafory a přirovnání v žalmech má význam především pro probuzení asociací s vlastním prožíváním, a to zejména se zkušeností utrpení. Tím, že žalmy popisují lidské utrpení metaforicky, umožňují čtenáři, aby do nich vložil svou konkrétní osobní zkušenost. Prožívání utrpení je přitom do značné míry subjektivní – jeho intenzita nemusí korespondovat s tvrdostí rány, která bolest způsobila. A stejně tak i tvrdost ran se liší v průběhu dějin i jednotlivých období lidského života. Žalмовé obrazy pak umožňují, aby jimi člověk vyjádřil své vlastní utrpení, ať se zdá být jakkoliv velké či malé. Kdyby žalmy používaly přímých popisných vyjádření, pak by jejich popis utrpení byl irelevantní pro toho, kdo podobnou zkušeností neprošel nebo neprochází, a stejně tak by byl irelevantní pro toho, kdo zakusil utrpení v daleko větší míře. Vyjádření formou metafory a přirovnání však nabízí širokou škálu aplikace a otevírá se ryzí subjektivitě.

Modlíci se žalmista často mluví o sobě jako o nemocném – horečka, ztráta původní pohyblivosti těla i schopnosti smyslů, zejména zraku⁶⁶. „*Žalmy nepopisují tu jednu a jindy jinou nemoc – postihují smrt, totální ohrožení života. A právě toto pohybování se na hraně života a smrti, ukazuje, že v žalmech nejde o konkrétní „první tělesnost“ a její zdravotní stav (v medicínském smyslu), ale o hlubší, existenciální „druhou – symbolickou tělesnost“. Ta není bezprostředně viditelná, ale ovlivňuje první, viditelnou tělesnost.*“⁶⁷

Sylva zase v exegezi Ž 23 upozorňuje na jiný rys metaforické řeči, jímž mimořádná a přitom koherentní pružnost. V okamžiku, kdy „bukolická“ obrazivost *ovce-pastýř* nestačila na vystižení stavu hojnosti a boží péče, objevuje se obraz *host-*

⁶⁵ Brown, s. 9

⁶⁶ Ž 31,10; 38,11; 88,10

⁶⁷ BEAUCHAMP, Paul. *Salmer - nat og dag*. Z franc. do dán. přel. Erik Christiansen. 1. vyd. Anis, Kodaň 1999. s. 60-65

hostitel.⁶⁸ Motiv pastýře je přitom velmi konkrétní – neobjevuje se primárně jako ochránce a vůdce (majitel) ovcí, nýbrž ten, kdo je vodí k vodám. Obraz vody a zelené pastvy se mění na víno a olej, při skrytém předporozumění, že je to právě voda, která umožňuje vznik chleba, oleje i vína.

„V žalmech každopádně nacházíme pojmy a obrazy, které nám pomáhají pronikat od viditelných k neviditelným situacím, k pravému mystériu dobra a zla (které je pro nás mystériem Krista)“⁶⁹

<i>hloubka</i>	<i>hora</i>
<i>moře, vody</i>	<i>skála</i>
<i>hrob, jáma</i>	<i>pevný základ</i>
<i>kluzké bláto</i>	<i>jistá cesta</i>
<i>být spoután, chycen v síti</i>	<i>být volný, svobodný</i>
<i>drak</i>	<i>orel</i>
<i>had</i>	<i>pták</i>

Jako další možné příklady uvádíme tři metafory, přirovnání a básnické obrazy, abychom na nich naznačili širší praktického využití:

Ž 22,13-14: *Množství býků mě kruhem svírá, bášanští tuři mě obstoupili. Rozevírají na mě tlamu jak řvoucí lev, když trhá kořist.*

Metafora v původním kontextu zřejmě hovořila o ohrožení života, živým však dodnes zůstává především motiv sevření a těsného, stahujícího se obklíčování – obraz je předkládán progresivně, od uzření zástupu býků k pohledu přímo do chřtánů s tesáky. Domníváme se, že s touto výpovědí se může ztotožnit každý, kdo čelí jakémukoliv vícestannému nátlaku či stupňované agresí. V naší kultuře by se s těmito verši mohli ztotožnit například děti či mladiství, kteří jsou obětmi šikanování. Obáváme se, že tyto výroky snad až příliš odpovídají jejich pocitům. Jinou pastorační situací, které musí mnoho lidí v naší společnosti čelit, je tlak na pracovišti, který se v může stát šikanováním v jiné podobě.

† zvěřem víno
a uvolněný víno

⁶⁸ SYLVA, Dennis. The Changing of Images in Ps 23,5-6, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* sv. 102, Berlin 1990, s. 111-116 (citováno podle Sylva s. 89)

⁶⁹ BEAUCHAMP, Paul. *Salmer - nat og dag*. Z franc. do dán. přel. Erik Christiansen. 1. vyd. Anis, Kodaň 1999, s. 89

Ž 55, 7-9: *Pravím: Kéž bych měl křídla jako holubice, uletěl bych, usadil se jinde. Ano, daleko bych letěl, pobýval bych v poušti, spěchal do bezpečí před náporom větru, před vichřicí.*

Touhu po křídlech holubice, může vyjadřovat každý, kdo má tendenci k únikovým reakcím, k eskapismu. Nejtypičtější panickou reakcí je nezvladatelný strach, o nějž také v kontextu celého žalmu evidentně jde. Avšak křídla holubice mohou být cokoliv, co těžkou situaci alespoň trochu nadlehčí. V situaci nemoci to například mohou to být léky, které zmírní bolest, ale neléčí. Přepadají-li člověka deprese, pak takovými křídly může být spánek, který umožní chvilkové zapomnění, ale opět nic neřeší. V nefungujícím vztahu může být takovým únikem náhlý rozchod. V běžných těžkostech jimi může být únik do tzv. snění za bílého dne.

Ž 59,7-8: *K večeru se navracejí, skučí jako psi a pobíhají kolem města. Hle, co chrlí jejich ústa! Mezi jejich rty jsou meče, že prý: "Kdo to slyší?"*

Do těchto veršů by mohl vložit svou zkušenost ten, kdo zápasí s mučivým typem nebezpečí, které sice ještě neudeřilo, ale dotyčný už ví, že přijde a ozve se. Na těchto útocích je hrůzné to, že člověk prožívá jejich ohrožení i ve chvílích zdánlivého klidu. Jedním z takových tlaků je například vyhrožování a vydírání v jakékoliv podobě. V naší kultuře jej člověk může zažít například v podobě právních sporů, kdy mocní, informovaní a zákešní předem vyhrožují a straší soudními obstrukcemi, které třeba ani nelze uskutečnit, ale pro člověka neznalého klíček právnických paragrafů jde o dostatečnou hrozbu. Jiný typ vydírání může působit vlastní svědomí (podle Luthera „hrozná bestie“), jenž připomíná buď starou nevyznanou vinu, nebo vinu sice dávno vyznanou, ale přesto natolik tíživou, že se s večery duše stále znovu navrací.

B. Verbální terapie

Možnosti užití žalmů v netradičních kontextech si všimla také americká terapeutka Donna C. Owensová,⁷⁰ která chce využít tento potenciál v rámci

⁷⁰ Donna C. Owens: The Psalms: A Therapy of Words. In *Journal of Poetry Therapy*, Vol 18, No 3, str. 133-152 (dále PTW).

psychoterapeutické metody, jenž se nazývá „slovní terapie“, Word Therapy.⁷¹ Jde o ryze „literární“ metodu, která se nedrží žádných náboženských východisek a pracuje s žalmem pouze jako s unikátním typem starověkého textu, obsahujícím klíčové vzory lidské zkušenosti. Žalmy si zvolila mimo jiné proto, že „přežily na rozdíl od jiných biblických knih v myriádách kontextů a kultur, často velmi vzdáleny od své původní religiózní matrice“.⁷² Owensová uvádí některé tvořivé přístupy k použití žalmového textu v praxi, z nichž jsou pro naše účely vhodné především tyto tři: *archetypie* (hledání pravzoru), *mimesis* (umělecké napodobení) a *poiesis* (vlastní tvorba).

a. Archetypie

Touto metodou je klient povzbuzován, aby zaujal subjektivní postoj k výrazným archetypům, které se v žalmech objevují. Owensová tvrdí, že všechny žaltářové archetypy se dělí primárně do tří kategorií – já, nepřítel a bůh. Já – to je ten, kdo trpí, hřeší nebo vzdává chválu. Nepřítel, to jsou buď nepřítel boha nebo žalmista. Jsou nevěřící, svévolní a pronásledují bezbranného. Bůh je ten, kdo vládne stvoření a zachraňuje. Žalm má tak sloužit k pojmenování sebezpočtení, anebo porozumění nepřítelům či toho, na čem závisí jeho život. Klient si pak má osvojit terapeutem zvolený konkrétní žalm a skrze něj vstoupit do rozhovoru s tím, o kom si myslí, že má v rukou jeho život, že ho trestá či může vysvobodit.

Domníváme se, že v rozhovoru by pastýř měl nejprve pozorně vyslechnout problém pastorovaného, a poté sám zvolit žalm, o němž se domnívá, že nejlépe odpovídá řešené situaci. Na základě společné četby a meditace nad tímto žalmem pak bude klást pastorovanému otázky; z nich potom vyplyne, zda a v jakém smyslu se pastorovaný může s žalmistou ztotožnit. Tato metoda klientovi pomůže přesněji definovat svou situaci, případně své nepřátele i toho, v němž pastorovaný i žalmista poznávají boha, k němuž společně volají.

⁷¹ Owensová mimo jiné ve své studii uvádí příklady dvou skupin, v nichž byly žalmy užity ve zcela specifických kontextech. První je paradoxně homosexuální komunita nakažená virem HIV – zatímco biblické texty byly často užívány k zavrhování těch, kteří se nakazili prostřednictvím homosexuálního či mimomanželského sexu, zmíněná skupina nalezla v žalmových žalozpěvech alternativní biblický diskurz, který do značné míry obhájil možnost nářku v jejich utrpení. Druhou skupinou jsou Afroameričtí hudebníci, hrající reggae, kteří se opírají o učení Marcuse Garveye a jeho hnutí Back to Africa. Jakkoli jde o bezmála sektářské prostředí, jazyk 137. žalmu byl reggae hudebníky shledán jako ideální k protestům proti kolonialismu a volání po sociální změně. (PTW, s. 135)

⁷² PTW, s. 134

b. Mimesis

Metoda *mimesis*, tedy umělecká nápodoba, má podle Owensové sloužit k navození pocitu blízkosti, přijetí a vstřícného emočního klimatu v terapeutickém sezení. Má klientovi pomoci, aby si uvědomil, že ve svém utrpení není sám a že může nalézt sám sebe v žalmistově hlase. Prakticky se tento přístup aplikuje tak, že klient si sám zvolí žalm, o kterém se domnívá, že odpovídá jeho situaci a napodobí jednotlivé žalмовé výroky výpověďmi ze svého vlastního života. Pro názornost uvedeme několik veršů z žalmu 31, která slouží jako praktická ukázka této metody. Autorkou ukázky je sama Owensová:

Ž 31, 12-14

Potupen jsem všemi protivníky⁷³

A taky celou svou rodinou

A sousedy nejvíc

Ale ještě více rodiči

Známí ze mne mají strach

A já se bojím svým známých.

Spatří-li mě venku, vyhnou se mi.

Všimli si mě a schovali se.

Sešel jsem jim z mysli jako mrtvý

Jsem zapomenutá, jako nikdy nepočaté dítě.

Jako (jako) rozbitá nádoba.

Nejen jako. Já jsem rozbitá nádoba.

Kolkolem děs!

Jsem nenáviděná ze všech stran.

Smlouvají se na mě,

Chtějí mě o všechno obrát.

Kují pikle, chtějí mi vzít život.

Stěží vyvážnu holým životem.

⁷³ Věty napsané kurzívou jsou verše ze žalmu (podle ČEP). Pod nimi jsou vloženy simulační výroky.

c. Poiesis

Metodu *poiesis*, charakterizuje autorka jako povolání k bytí toho, co dříve nebylo a pojmenování toho, co bylo umlčeno. Vlastní autentická tvorba je pokusem vyjádřit to, co dosud vyjádřeno nebylo, co naopak bylo samotným pacientem zamlčeno a pro co nenalézal slova. Právě tam, kde klient není schopen realitu vyjádřit, může terapeut použít žalm, kde je pravda již pojmenována. Podle Owensové mají tak žalmy nespornou „diagnostickou funkci“. Owensová tvrdí, že zvláštní význam zde má i skutečnost, že ne všechny žalmy končí nadějným tónem – díky tomu má klient možnost artikulovat a popsat i ty nejkrajnější zkušenostní polohy jako je např. ztráta naděje. Tento přístup v zásadě odpovídá již zmíněnému „propůjčení jazyka“ k popisu prožívání, ať už je jakékoliv. V pastoraaci může jít o zásadní krok k určení toho, kde se pastorovaný nachází, zejména není-li schopen sám svůj zápas či svou cestu definovat.

d. Diskuse

Přestože se domníváme, že uvedené pokusy mohou být v pastoračním rozhovoru velmi prospěšné, je třeba zdůraznit, že k jejich užití je potřeba také značné zkušenosti a exegetické zdatnosti pastýře. Subjektivní a *de facto* „nenáboženský“ přístup k žalmům, ať už prováděný jakoukoliv metodou, může sice odkrývat netušené zákoutí, avšak může být také nezdravý a pro pastorovaného velmi zavádějící. Představu, že klient, který se nalézá ve stavu životního chaosu a zmatku se ztotožní s některým z žalmů dezorientace a do jeho syrových vyjádření si promítne své životní okolnosti, můžeme akceptovat jen s velkými výhradami. Nenalezne-li totiž pastorovaný východisko a nezaslechne-li v žalmu evangelium, může tato identifikace jeho stav dezorientace spíše prohloubit a zhoršit. Proto se domníváme, že by takové pokusy pastorovaný rozhodně neměl provádět bez odborného a moudrého vedení pastýře. Pastýř by pak měl v žalmu nejen hledat obrazy ztotožnění se situací pastorovaného, ale především cestu k bohu, v případě Owensové zřejmě spíše cestu ke „ke světlu uzdravení“.

3. Katarze

V této části se chceme vydat na náročnou cestu lidským emočním životem, abychom se pokusili odhalit, jak lidské emoce, a právě emoce negativní jako *hněv*, *strach*, *závist*, *žárlivost*, *zoufalství*, *pohrdání* a *hanba* odhalují nejen cosi o vztahu člověka k bohu, ale především o božím vztahu k člověku a o jeho charakteru, jenž se

odhalil v tajemné oběti božího Syna na kříži. Extremita modlitebních postojů – plná výšin i hlubin – ovšem odpovídá klíčovému rozpoznání biblické antropologie, podle níž je pádem porušen *unus totus homo*, tedy nejen myšlení a emoce, ale i zbožnost. Ve vztahu smlouvy je ale člověk přijímán i s jeho porušeností, což zdůrazňuje také Brueggemann, podle něhož má být vyjádřeno veškeré lidské prožívání, ale nejen v soukromí, nýbrž právě v bohoslužebném kontextu. Slovy Dennise Sylvy, „*křesťanství musí zpátky vybojovat emoce jako locus přijetí zvěsti, aby se z Písma stal základ života uzdravující komunity*“.⁷⁴

Přestože negativní emoce obvykle nechceme cítit a všemožně se jim v životě vyhýbáme, právě ony mají v lidském životě velký význam, neboť otevírají cestu k charakteru skutečnosti. Odhalují iluzi, že život je bezpečný a předvídatelný, a tím odhalují naše nejhlubší otázky po bohu. Zahrnutím „bezbožných emocí“ do zbožného žaltáře navíc vzniká otázka, do jaké míry se člověk může a má stavět do role soudce sám nad sebou.

Než přistoupíme k dalšímu výkladu, zmíníme jen pro názornost některé ukázky provokativních žalmových vyjádření. některé z nich se týkají postojů k bližnímu:

Závist	<i>Jen se neboj, bohatne-li někdo a množí-li slávu svého domu; zemře, nic nevezme s sebou, jeho sláva za ním neseštopí. (Ž 49,17)</i>
Pomstychtivost	<i>Radovat se bude spravedlivý, až uží tu pomstu, omyje si nohy v krvi svévolníka. (Ž 58,11)</i>
Nenávist	<i>Nemám nenávidět, Hospodine ty, kdo nenávidí tebe? S odporem pohlížet na ty, kdo se proti tobě zvedli? Nenávidím je, rozhodně nenávidím, jsou to také moji nepřátelé. (Ž 139, 21n)</i>
Pohrdání	<i>Na věrolomné se dívám s ošklivostí, nedrží se toho, co jsi řekl. (Ž 119, 158)</i>
Deprese	<i>Já však jsem červ a ne člověk, potupa lidství, pvrhel lidu. (Ž 22,7)</i>
Urážky	<i>(O svévolnících) Přijďte na to, vy tupci z lidu, hlupáci, pochopíte to někdy? (Ž 94,8)</i>
Samospravedlnost	<i>Nesmeť spolu s hříšníky mou duši a můj život s těmi, kdo krev prolévají, kterým na rukou lpí mrzkost, jejichž pravice je plná úplatků. Já přec žiji bezúhonně, vykup mě, smiluj se nade mnou! Moje noha stojí na rovině, v shromážděních budu dobrořečit Hospodimu. (Ž 26,9-12)</i>

⁷⁴ Sylva, s. 11

Násilí

*Záhube propadlá babylónská dcera, blaze tomu, kdo ti odplatí za skutky spáchané na nás. Blaze tomu, kdo tvá nemluvnata uchopí a roztrhává o skálu.
(Ž 137, 8n)*

V žalmech se objevují také postoje vůči bohu, které nás mohou zarazit. Někdy jsou vyjádřené přímo, jindy nepřímo. V nepřímých vyjádřeních je určitý „bezbožný postoj“ buď vložen do úst svévolníka a žalmista se s tímto postojem vyrovnává, někdy je vyjádřen direktně jako vlastní postoj žalmisty, ovšem v tomto případě to bývá většinou postoj, který je již překonaný, tedy názor, se kterým žalmista zápasil v minulosti.

Z nepřímých vyjádření uvádíme několik příkladů:

- Vzpurnost *Tak zní vzpurný výrok svévolníka: „Nemám v srdci místo pro strach z boha.“
A to do očí mu říká. (Ž 36,2n)*
- Nevěra *Bloud si v srdci říká: „Bůh tu není.“ (Ž 53,2)*
- Pochybnosti *Avšak moje nohy málem odbočily, moje kroky téměř sešly z cesty, neboť
jsem záviděl potřeštěncům, když jsem viděl svévolné, jak pokojně si žijí. (Ž 73,2)*

V těchto verších žalmista vyjadřuje „protibožské postoje“, které neoznačuje v tuto chvíli za své vlastní, ale přesto je staví před boží tvář a přemýšlí nad nimi v jeho přítomnosti.

Objevuje se zde ale také několik přímých vyjádření, kdy žalmista vyčítá bohu jeho jednání nebo se ptá, proč nejedná jinak. Zvláště Ž 44, z něhož citujeme několik veršů odráží tento postoj.

- Obviňování *Lacino jsi prodal svůj lid, žádný zisk jsi z toho neměl. Dovoluješ sousedům tupit nás,
svému okolí jsme pro smích, pro pošklebky. (v 13n)*
- Výčitky *To všechno nás postihlo, ač na tebe jsme nezapomínali, nezradili jsme tvou smlouvu.
Naše srdce se neodklonilo jinam, naše kroky neodbočily z tvé stezky. (v 18)*
- Zoufalství *Vzbud se, proč spíš, Panožníku? Procitni a nezanevři na nás provždy! (v 24)*

Lidské slovo k bohu se s odstupem času a s měnícím se poznáním boha může jevit jako nesprávné. To však ale člověku ještě nemá zavírat ústa. Naopak. Možná, že kdyby tato slova nebyla v modlitbě vyslovena, nikdy by společenství víry nepoznalo

jejich hranice. Možná, že kdyby žalmista nepředložil bohu své pochybnosti o jeho přítomnosti či spravedlnosti, stále by někde ve skrytu duše dával za pravdu „svévolníkům“, vůči nimž se v žalmech tolik vyhraňuje. V tomto smyslu právě upřímné a autentické vyslovení svého niterného prožívání může vést k jeho proměně.

A. Negativní vyjádření

Této možnosti jsou si dobře vědomi Allender a Longman, jimž nejde o změnu emocí z negativních na pozitivní, nýbrž o uvedení na cestu emočního boje, která může vést *k setkání se samým bohem, který s jásotem využívá tmy, aby předvedl záři své nekonečné dobroty.*⁷⁵ S Kalvínem nazývají knihu Žalmů „anatomii lidské duše“. Žalmy jsou pro ně znepokojivým hlasem, který narušuje lidské zapírání a nepravost. Jsou však také pozváním k vyjádření zranění a hněvu. Jsou i hlasem, který zjevuje boží srdce. Disharmonický hlas žalmů nejenže dovoluje vyjádřit veškeré emoce, ale zároveň provokuje, aby věřící pod rouškou zbožné víry v laskavého boha, který dává pokoj, nezapíral city, k nimž by se nejrady neznal. Tím kladou žalmy hráz přirozené tendenci utíkat od bolesti a zneklidnění.

Žalmistova nemilosrdná otevřenost nutí podívat se pod povrch, hlouběji do duše, kde se odehrává lidský zápas s bohem. Žalmy pomáhají porozumět, že každá emoce je teologické prohlášení, neboť city jsou ve své podstatě pokusem o znovunalezení přístupu k rajske blaženosti. V okamžiku, kdy je tento přístup zamítnut, obrací člověk svůj hněv proti bohu, neboť on by přece měl jeho utrpení ulevit. Žalmy ukazují, že strach a hněv je v posledu namířen proti bohu. Avšak i tehdy, když se zjevují temné hlubiny lidského srdce, nezamlčují žalmy možnost boha zpochybňovat a stavět se proti němu. Vedou k autentickému zápasu s bohem, a dávají pro něj jak slova, tak i odvalu jej vést. Žalmista prožíval a veřejně vyjadřoval celý svůj zápas s bohem, avšak uprostřed tohoto zápasu se naučil boha milovat, neboť ať jsou emoce namířené proti bohu jakkoliv silné, přesto z nich nemizí úcta.

Od lidského zápasu s bohem by se dalo očekávat, že skončí akceptováním božího nároku na poslušnost. Místo toho je zde ale vznesen jiný nárok, totiž na vášnivé žití života a na naprostou úctu vůči tajemství božího charakteru.⁷⁶

Žalmy podle Allendera a Longmana odhalují nejen vnitřní svět člověka, ale skrze něj i emocionální život boha. Přes zjevnou distorzi ukazují i temné emoce na

⁷⁵ PD, s. 26

⁷⁶ PD, s. 35

boha, neboť ani sílu božího hněvu a žárlivost nelze pochopit, budeme-li ignorovat lidský hněv, závist či žárlivost. *Žalmy nás ženou do nejhlubších otázek o sobě samých, o druhých i o bohu. Když nahlédneme do hlubin svých emocí, povedou nás k bohu, který se zjevuje uprostřed našeho boje.*⁷⁷

Emocionální boj člověka je více než reakcí na životní okolnosti. Přestože životní okolnosti různé emocionální reakce vyvolávají, nakonec tyto emoce přece jen ústí v otázku po chápání boha, přičemž i negativní emoce se snaží zjistit, zda je bůh dobrý.

Přestože se emoce mnohdy zdají jako iracionální a nepředvídatelné, nejsou náhodné, ale řídí se předvídatelnými vzory. Jsou založeny na reakcích člověka na jednání jeho okolí. Autoři uvádí schéma, podle něhož jsou emoce reakcí buď na pohyb proti člověku, od člověka nebo k člověku. Emocionální odpověď na tyto pohyby může být v případě negativních emocí také bojem či útekem. Tak vzniká základní schéma negativních emocí, přičemž osobní dispozice a konkrétní životní okolnosti určují, k jaké z těchto emocí máme největší tendenci, a jaká se vynoří napovrch. Pro názornost uvádíme tabulku:

Pohyb ve vztahu	Odpověď bojem	Odpověď útekem
Útok (proti)	Hněv	Strach
Opuštění (od)	Závist/Žárlivost	Zoufalství
Láska (směrem k)	Pohrdání	Stud

Každá z emocí má svou destruktivní i konstruktivní sílu a každá může vést k otázkám po božím charakteru – hněv po boží spravedlnosti, strach po boží všemohoucnosti a spolehlivosti, žárlivost po boží dobrotě, zoufalství po jeho přítomnosti a naději, pohrdnutí po důvěře, hanba po jeho lásce.

Z uvedených emocí se budeme věnovat hněvu, strachu a zoufalství a pohrdání, přičemž se necháme vést žalmovými výpověďmi a tím, jak žalmy tyto emoce zachycují.

⁷⁷ PD, s. 37

a. Hněv

Společně s úzkostí a strachem je hněv emocí, kterou žalmy vyjadřují nejčastěji. Je to útočná reakce na domnělý či skutečný útok, metoda boje „ohněm proti ohni“. Hněv má destruktivní i konstruktivní sílu, přičemž nezáleží ani tolik na intenzitě či předmětu hněvu, ale spíše na motivaci – konstruktivní hněv pochází z pozitivní motivace, kterou je nenávist vůči hříchu či láska ke kráse, zatímco jádrem nespravedlivého hněvu je nenávist vůči zranitelnosti a záliba v ovládnutí. Zatímco konstruktivní síla hněvu spočívá ve snaze ničit zlo, jeho destruktivní stránka si naopak libuje ve zlobě a pomstě.

Zřejmě nejintenzivněji tyto pocity vyjadřuje Ž 109, který zjevně nevyjadřuje hněv konstruktivní. Touha po pomstě dalekosáhle překračuje zákon „oko za oko, zub za zub“. Předmětem hněvu není zlý skutek, který by žalmista chtěl napravit. O konkrétní příčině máme pouze minimální informace. Řeč žalmu také nesvědčí o přílišném sebeovládání žalmisty – nejsou zde o žádné uhlazené emoce, podrobené sebekontrolě. Přesto má destruktivní charakter tohoto žalmu hranice.

Ve 21. verši dochází ke zlomu, kdy žalmista odhaluje nejskrytější motivaci své touhy po násilí.⁷⁸ Hnací silou bylo jeho vlastní zranění. Náhle, abruptně opouští své silné reakce – do jeho hněvivého křiku se vkrádá pláč nad vlastní zoufalou situací, jenž je také nejautentičtějším vysvětlením jeho agresivity.

Navzdory síle ničujícího hněvu žalmista odmítá vzít „realizaci“ pomsty do vlastních rukou. V posledu je to bůh, koho prosí, aby se ujal výkonu spravedlnosti. Ve svém zápase žalmista odolává pokušení myslet si, že je to jeho představa spravedlnosti, která se má uplatnit. Naopak, zřídka se své autonomie a předává spor do rukou autority vyšší, které se sám podvoluje.

b. Úzkost, strach a pocit ohrožení

Strach je reakce právě opačná, neboť reaguje na ohrožení nikoli bojem, nýbrž útekem; k němu dochází v okamžiku, kdy se stane zjevným, že míra nebezpečí je větší než naše síly zvládnou. Neklid, obavy, úzkost, strach, hrůza či děs se různí intenzitou, přičemž ani nezbytně neodpovídají závažnosti problému, který je vyvolal. Extrémní polohou úzkosti je hrůza ze smrti, což v žalmech nikdy nebývá pouze konec fyzické existence, nýbrž jakákoli podoba odloučení – od toho, čeho jsme dosáhli, od úcty, od

⁷⁸ *Ty však, Panovníku Hospodine, ukaž na mě pro své jméno, jak je tvé milosrdenství dobrotivé, vysvoboď mě!*

přítomnosti milovaných, od společenství. Longman soudí, že *různí lidé se do různé míry bojí různých věcí, ale všichni se bojíme toho, co nemůžeme dostat pod kontrolu.*⁷⁹

Strach má sice i svou blahodárnou a konstruktivní funkci, kterou je varování před nebezpečím, mnohem silnější je ale jeho destruktivní stránka. Může se stát posedlostí, jenž má fatální účinky. Deformuje vnímání sebe sama, takže se člověku zdá, že je slabší než ve skutečnosti, deformuje vnímání reality, která se jeví nebezpečnější a nezvládnutelná. V posledu deformuje také boží obraz. Pod nadvládou strachu se bůh zdá být slabý, netečný, vzdálený a bez zájmu či reálné moci.

Ukázkou nám může být Ž 55. Žalmista se setkává s nebezpečím, které naprosto ovládlo jeho mysl; nejde přitom jen o vnější ohrožení, nýbrž i o vnitřní přístup k tomuto ohrožení (v. 5-6)⁸⁰. Tento stav kulminuje touhou po útěku do bezpečí. Žalmista nechce svým „protivníkům“ čelit, nýbrž utéci. Postupně však odvrací svůj pohled od niterné touhy vyhnout se, a začíná si všímat nebezpečí. Jakoby si prohlížel, kdo jsou vlastně oni nepřátelé. Nejprve sbírá odvalu na hrozbu vůbec pohlédnout. Po nahlédnutí se v něm ale zrodí hněv a touha pokořit ty, kdo ohrožují nejen jej, ale zároveň znevažují i boha (v. 20)⁸¹; zároveň se utvrzuje jeho důvěra v Hospodina. Příznačné je, jak se mění vztah k bohu na počátku a na konci žalmu. Zatímco zprvu žalmista implicitně vyjadřuje obavy o to, zda jej vůbec bůh slyší, na konci nebojácně doufá v boží moc a sílu. V závěru pak již žalmista skutečně utíká, ale ne do pouště, nýbrž do skutečného bezpečí – k Hospodinu.

c. Zoufalství

Zoufalost je pasivní reakce na opuštěnost, vedoucí ke ztrátě naděje a k osamělosti. Stejně jako strach, také i zoufalství se projevuje širokou škálou intenzity – od lítosti přes smutek a deprese až k zoufalství, přičemž stupňování pocitu je úměrné vyprchávání naděje. Prožívání velké ztráty zbavuje člověka pocitu stálosti, bezpečí a smyslu. Poctivě si přiznat zoufalství bývá někdy právě pro křesťany velmi obtížné, neboť v zoufalství se cítí zrazeni svou vlastní vírou. V takovém případě je pak pro ně jednodušší zaštitit se zbožnými frázemi, než čelit realitě. Destruktivní zoufalství je útekem od touhy. Už nesní a nedoufá, nechce bojovat s bolestí nejistoty,

⁷⁹ PD, s. 79

⁸⁰ *Srdce se mi v hrudi svírá, přepadly mě hrůzy smrti, padá na mě stracha chvění, zděšení mě zachvátilo.*

⁸¹ *Slyší Bůh a pokoří je, on, jenž odedávna trůní, když se změnit nechtějí a nebojí se Boha.*

ztráty a touhy po vysvobození; v jeho extrémních polohách se člověk může uchýlit k sebevraždě, neboť se tak vyhne zápasu – entropie dostoupila vrcholu⁸².

Žalmista se však vyrovnává i s touto emocí. Poctivě ji přiznává a otevřeně popisuje pocit, že se o něj bůh nestará. Zoufalství je totiž šancí domyslet fakt, že svět není bezpečné místo plné naděje a dobré nálady, nýbrž je to také temná nebezpečná sféra, proti které jsme naprosto bezbranní.

Příkladem vyvedení ze zoufalství je Ž 77. Žalmista prožívá soužení, o jehož příčině nic nevíme.⁸³ Trápení jej vhání do modlitby k Hospodinu, odpověď však nepřichází, modlitba nenachází odezvu. Žalmista nemůže spát, což na jedné straně svědčí jak o duševním neklidu, tak o nemožnosti nalézt aspoň dočasné zapomnění. Nejprve se proto uchyluje ke vzpomínkám na minulost, na své ztracené štěstí, které kdysi prožíval; tyto myšlenky jej ale přivádí k ještě tíživějšímu zoufalství. Přemýšlí o tom, zda nejvlastnější příčinou jeho trápení není bůh, který se vůči němu zatvrdil, přestal mu projevovat svou přízeň a vzdálil své milosrdenství. Ve svém zápase s bohem se tak žalmista posunuje od pasivního vyhledávání pomoci k výčtkám, které gradují v obvinění samotného boha (v. 11).⁸⁴

Allender a Longman k tomu dodávají: „*Ironie víry spočívá v tom, že věřit neznamena tíše se podřídit osudu. Víra se ptá, víra křičí; je to volání, které je slyšet až v nebi. Víra nenapodobuje zbožný jazyk, nečeká, že bůh ve své zlosti naši poctivou snahu rozdrtí. Je ironické, že když boha bombardujeme otázkami, tak je to k jeho cti: ony odvracejí naše srdce od bezbožného zoufalství k vášnivé touze porozumět mu.*“⁸⁵

Jedenáctý verš mění směr žalmistova přemýšlení a on odvrací svou pozornost od sebe k tomu, jak bůh jednal v minulosti; připomíná si klíčovou událost izraelských dějin víry – vyvedení z Egypta. Vzpomínka na exodus se tak stává hrází proti momentálně prožívané ztrátě naděje a ničivému zoufalství. Síla rozpomínání spočívá v kapacitě představivosti, a tím umožňuje vypůjčit si obrazy z minulosti pro současnost. Člověk tak znovu v přítomnosti zažívá sílu vlastní minulosti. Vzpomínání je charakterizováno jako *tvůrčivý přenos minulosti jako šablony pro to, v co doufáme*

⁸² PD, s. 137

⁸³ Je zajímavé, že mnoho žalmů se příliš nevěnuje příčině soužení, ale žalmistově prožívání určitých vnějších okolností. Svědectví žalmů tak vyjadřuje, že problémem člověka nejsou problematrické vnější okolnosti, ale vnitřní reakce člověka na ně.

⁸⁴ *Pravím: V tom tkví moje bolest, že se změnila pravice Nejvyššího.*

⁸⁵ PD, s. 139

dnes.⁸⁶ Zkušenosti žalmistova lidu, a tedy i jeho zkušenosti v minulosti mu dovolují zvolat: *Bože, tvá cesta je svatá. Který bůh je velký, jako bůh náš?* (v. 14).

d. Pohrdání a výsměch

Výsměch je tvrdý útok, namířený proti bezbrannosti a naivně odkrytým pozitivním emocím. Palčivá bolest výsměchu je navíc umocněná tím, že k němu obvykle nedochází v ústraní, nýbrž před zraky ostatních. Ironické poznámky v člověku znějí ještě dlouho poté, co zazněl. /by

Výsměch a pohrdání jsou emocemi, které bývají v etapách lidského zrání nejvíce spojeny s obdobím dětství. Je tomu tak proto, že toto období charakterizuje značný stupeň bezbrannosti. Výsměch na sobě zakusilo snad každé dítě, přičemž mnozí dospělí přiznávají, že síla tohoto zranění v dětství významným způsobem ovlivnila jejich budoucí životní dráhu. málo?

Ve snaze otupit ostří výsměchu se člověk často v zoufalém aktu ztotožní s těmi, kdo se mu vysmívají. Začne si pak dělat legraci z vlastních slabostí či degradovat své vlastní touhy. Vysmívání sobě sama je zde obrannou reakcí, která podvědomě počítá s tím, že násilí, které si způsobíme sami bolí méně než násilí, které na nás spáchají druhí.⁸⁷ Zesměšňování, pomluvy, vychloubání, svalování viny na druhé, to vše je „popřením“ duše s jejími nadějemi. Avšak ať už má jakoukoliv podobu, vždy platí, že vysmívající se staví do role soudce, arbitra, autority či rovnou boha, který rozhoduje, vydává soudy a určuje, co je hodné pohrdání. Na náboženské rovině výsměch vždy zahrnuje rouhání, neboť člověk si pohrdáním osvojuje pozici, která mu nepřísluší.)

Mnohé žalmy zachycují prvek pohrdání, a to vždy na straně nepřátel, svévolníků či bezbožníků. Výsměch nepřátel jako součást utrpení žalmisty se objevuje např. v Ž 11, 12, 22, 31, 35, 59, 69, 140 aj. Žalmista jde zde vždy v roli toho, kdo výsměchem trpí nebo je svědkem toho, jak se bezbožní posmívají bohu. Posmívání se v žalmech neobjevuje aktivně, nýbrž jako součást utrpení a rouhání ze strany nepřátel.

Žalmy však nezachycují pouze vysmívání svévolných, zachycují také velmi neobvyklý jev – vysmívání samotného boha.⁸⁸ „Boha vnímáme jako milostivého, dlouhoshovívajícího, příležitostně – spravedlivě – rozhněvaného, ale děsí nás

⁸⁶ PD, s. 141

⁸⁷ HORNEYOVÁ, Karen. *Neuróza a lidský růst*. Praha: Triton, Pragma, 2000, kapitola Sebenenávisť a sebepohrdání (s. 99-137)

⁸⁸ Ž 2,4; Ž 59,9; Ž 37,12-13

*představa, že by se aktivně snažil nepřátele pokořit. Není to příjemný smích. Je tak surový, až nás to zaráží“.*⁸⁹ Podle Allendera a Longmana jde o poetické vyjádření spravedlnosti, velký kontrast zla, katarze, jaké člověk není sám ze sebe schopen. Boží smích je drsný, nahání hrůzu, ale pro souženého zní jako příslib vysvobození. Boží vysmívání zlu dává žalmistovi sílu obstát tváří v tvář otevřenému výsměchu bezbožníků. Vědomí, že jeho ponížení a zesměšnění je předneseno před ten nejvyšší soud, dává sílu unést soudy pouze předposlední, i když jsou sebe-bolestnější.

e. Diskuse

Nad Allenderovým a Logmanovým projektem může zaznít pochybnost, zda lze skutečně zkušenost víry vyložit jako produkt psychodynamiky nevědomých či neovladatelných emočních sil. Boží jednání jako kategorie *extra nos pro nobis* nemůže být vysvětlována ze zkušeností lidského nitra, nemá-li jít o (byť jen slaboučkou) ozvěnu gnostické hereze o „boží jiskře v člověku“.

Především však chceme namítnout, že jejich podnět je výrazně limitován obsahem žalmů – ne každý žalm končí katarzí, některé vyústí ve samospravedlivý výkřik a zde také končí. Autoři se však také nesnažili poukázat na možnost „využití“ žalmů pro účelové „zvládnání“ emocí pomocí katarze. Nechceme chápat katarzi jako jednu z mnoha dalších možností, jak se emocím ve skutečnosti vyhnout. Chtěli však, stejně jako Brueggemann, nasměrovat člověka do autentického vztahu smlouvy, v němž prudkost emocí nalezne nejen své pravé místo, ale může nalézt i své spočinutí a utišení.

B. Snižování emoční tenze

Originální pokus o méně kontrastní rozpracování terapeutického účinku žalmů, založené ovšem také na prvku katarze, předložil katolický teolog Dennis Sylva, který se zabývá situací porušených vztahů mezi rodiči a dětmi. V jeho pojetí mohou žalmy sloužit jako funkční ventil stresu (finančního, manželského, zdravotního), který se přenáší z rodičů na jejich potomky.⁹⁰ Sylva je přesvědčen, že „*Starý zákon nejde do hloubky samoučelně, nýbrž mluví ve světle dnešní boží aktivity*“.⁹¹ Odmítá hledat

⁸⁹ PD, s. 166

⁹⁰ Sylva, s. 11

⁹¹ Sylva, s. 25

v Písmu populární psychologii či instantní náboženský všelék. Jeho metodou je korelace behavioristické „teorie vazby“ Johna Bowlbyho⁹² s žalmovými vhledy.

Pro svou knihu si zvolil sedm žalmů, které podle něj nejlépe povzbuzují pocit základní důvěry a míru (Ž 131 je zdrojem emočního bezpečí s aplikací pro děti se silným i slabým pocitem základní jistoty, Ž 23 posiluje v dítěti důvěru ve vztah k tomu, kdo jej vede, Ž 117 slouží jako definice věrnosti a vytrvalé lásky, Ž 107 popisuje způsob přijetí vytrvalé lásky, Ž 92 odpovídá na otázku, kde zůstala věrnost v těžkostech, Ž 62 řeší problém verbálního násilí a Ž 133 představuje boha jako sílu sjednocující rodiče a děti).

Podle Bowlbyho teorie všeobecná lidská potřeba útěchy, ukotvení v nebezpečí a posílení v únavě vyvolává zejména v dětech tzv. „vazebné jednání“ (autor připouští rozpaky na tímto termínem, rozhodně se ale brání tento typ reakce nazvat 'závislostí').⁹³ Pokud rodiče reagují na stresové signály dítěte pozitivně, posilují v něm základní důvěru v život, přičemž dítě se k nim bez rozpaků a se značnou frekvencí obrací o pomoc. Pokud ale rodič nesnáze svého potomka odmítne, či jeho starosti „vytěšní“, dítě si osvojí sebedestruktivní způsob boje proti stresu.

Sylva v první části knihy dokazuje, že substituovat chybějící „bezpečné vazby“ mohou nejlépe Ž 131 a Ž 23, které jsou ideální pro zmírňování reakcí na nezvladatelné situace. V jejich svědectví dochází ke kreativnímu napětí mezi tajemnou minulostí biblického svědectví a zakoušením aktuálního tajemství boží přítomnosti. Do žalmu vstupuje surová emoce, která se z něj vynoří „ovládaná vírou“. Základní důvěra v boha je východiskem pro obnovení vztahu mezi rodiči a dětmi, přičemž výsledný efekt Sylva nazývá „theoterapií“.

a. Diskuse

Metoda rozvíjená Sylvou působí přesvědčivě, ovšem tohoto efektu dosahuje především redukcí, tedy zúžením pastoračního zájmu na ty žalmy, které prokazatelně nesou „uzdravující náboj“. Nezasťirá, že se možností obdobně využít další texty ani nezabýval. Tak jako Brueggemann musí čelit čas od času otázce, zda si do biblických textů až příliš nepromítá své vlastní dojmy, postulované „před textem“, tak i Sylva neunikne otázce, zda nezachází s žalmy občas svévolně – ne-li v metodice theoterapie,

⁹² BOWLBY, John. *Attachment and Loss*, New York. Basic Books, sv. 1 *Attachment*, 1969, sv. 2. *Separation* 1973, sv. 3 *Loss, Sadness and Depression* 1980

⁹³ Sylva, s. 34

pak jistě v dodatcích, v nichž jako katolík neproblematicky doporučuje projekci motivu božské matky, tedy panny Marie, do Ž 131.

4. Substitute

V této kapitole bychom se spolu s Helmutem Tackem⁹⁴ chtěli podívat na žalmy z užšího hlediska než v kapitolách předchozích. Tacke na jedné straně zdůrazňuje univerzalitu žalmů v tom smyslu, že v nich může zaslechnut hlas svého vlastního nářku každý trpící člověk, avšak tato univerzalita je dána tím, že žalmy zachycují „primární tíseň“, totiž nejkrajnější formu duševního utrpení. Tou je podle Tackeho endogenní deprese (způsobená vnitřními příčinami), tedy velmi konkrétní podoba tohoto utrpení.

Tacke se vyrovnává s domněnkou, že „primární tíseň“, kterou nářky jednotlivce vyjadřují, je třeba chápat jako nemoc. Tvrdí, že pokud bychom připustili, že se jedná o nemoc, pak by tato nemoc byla vyjadřována velmi neobvykle. Žalmista o sobě mluví jako o rozbité nádobě (Ž 32,4), uschlé rostlině (Ž 38,14), o hluchém a němém (Ž 38,14), vánku a molu (Ž 39,12), červu (Ž 22,7), říká, že se „rozlévá jako voda“ (Ž 22,15), že je „odložen mezi mrtvé“ (Ž 88,6), že je sovou v rozvalinách (Ž 102,7). Tyto „popisy nemoci“ jsou výrazově velmi působivé, ale lze jen velmi těžko ověřit, oč ve skutečnosti jde. Například Ž 77, 5-7 naznačuje, že se s žalmistou stala změna, ale není jasné, jaká změna. Stejně tak Ž 88,9-10 popisuje uvěznění bez východiska, zřejmě tedy v nemoci, ale opět není jasné, v jaké.

V Ž 102, 4, 5, 12 pak popisuje hloubku utrpení, která žádné normální nemoci neodpovídá. Ž 109 popisuje strach, který se projevuje tělesným úpadkem (v 22-24). Tyto exaltované obrazy vrcholí v obrazech smrti v Ž 88,4 a 55,5. Stejně tak v díkůvzdáních za vysvobození žalmista popisuje zpětně povahu svého utrpení, jako přebývání v říši smrti (Ž 30,4), přičemž tato říše smrti se často prolíná do říše života a odděluje člověka od ostatních. Žalmista se nebojí ani tak budoucnosti, nýbrž života – uzdravení pak chápe jako spásu od smrti.

Tento zvláštní pohled býval někdy vnímán jako „orientální nadsázka“. V poslední době se mu přestává rozumět hyperbolicky, a bývá chápán reálně, totiž jako skutečný žalmistův pocit. Podle Tackeho je nemoc v Izraeli chápána nikoli jako

⁹⁴ TACKE, Helmut. *Mit den Müden zur rechten Zeit zufrieden: Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989, Kapitola: Zur Interpretation der Klage in den alttestamentlichen Psalmen. s. 223-241

omezení života, ale jako předzvěst smrti. Nemoc je „pobyt v říši mrtvých“. Tacke přitom odmítá názor, že by tento pocit, zachycený např. v Ž 22,16-17 vyjadřoval někdo, komu stojí před skutečnou hrozbou smrti. Kontext žalmu, a jmenovitě 6. verš, vypovídá o tom, že žalmista se nenachází ve stavu umírajícího, ale vyjadřuje, jak se cítí. Nejde zde tedy o fyzické utrpení, nýbrž o duševní utrpení, z něhož plyne fyzická trýzeň. Lze tedy shrnout, že typické ztotožňování nemoci a smrti v žalmech není vyvoláno vnější podobností, nýbrž zkušeností zážitku rozkladu duševních sil. Líčení ukazuje na zásadní zážitek psychického utrpení, které je příznačné pro depresivní stavy.

Tacke se domnívá, že ztotožňování nemoci a smrti v žalmech vychází z „prazkušenosti“ toho, jak probíhají psychosomatické nemoci. Právě do tohoto kontextu lze zasadit nejextrémnější žalmové formulace, např. Ž 22,16, kde „sucho v ústech, vosk srdce či rozlévání se jako voda“ lze jako symbol sebe-odcizení spojit s fyzickými symptomy melancholie. Stejně tak Ž 31, kde je nemoc vyjádřena jako pronásledování nepřáteli, obsahuje prvky hluboké deprese a úzkosti, zvláště ve verších verše 11-12.⁹⁵ Nemocný prožívá hrozící rozpad své osobnosti, nicotnost prostoru i času a existenciální prázdnotu. Celý proces graduje ve verši 13.⁹⁶ Zde je nejlépe vidět, že žalmista není mrtvý, ale ve svém vnitřním prožívání se tak vnímá, což je přesně stav prožívaný při endogenní depresi. Nejde zde tedy o „reálné pronásledování“, ale o vnitřní pocit člověka, který se takto cítí. Pro tyto stavy je příznačné, že člověk společně s izolací promítá svůj stav na své okolí. Tacke zde říká, že stejně jako v dnešní společnosti, ani v Izraeli nebyl nemocný vyobcován, nýbrž se sám ze společnosti stáhnul.

Ž 88 pak popisuje nejkritičtější stádium deprese, která vyjadřuje postoj obžaloby vůči bohu, a to především ve verších 88, 9 a 19.⁹⁷ Opět se zde objevují obrazy smrti, které jsou namířené proti bohu. Názor, že by tento stav mohl být výsledkem vnějškové izolace, Tacke odmítá s poukazem na v. 6a⁹⁸, který ukazuje, že se jednoznačně jedná o pocity nemocného a nikoli „skutečné hroby“. Trpící žalmista jako by se nenacházel ani mezi živými ani mrtvými, ale někde uprostřed, což je pocit

⁹⁵ *V strastech pomíjí můj život, moje léta v nářku, pro mou nepravost mi ubývá síl, a mé kosti slábnou. Potopen jsem všemi protivníky, a sousedy nejvíc; známi ze mne mají strach, spatří-li mě venku, vyhnou se mi.*

⁹⁶ *Sešel jsem jim z mysli jako mrtvý, jako rozbitá nádoba.*

⁹⁷ *Známé jsi mi vzdálil, zhrusils mě jim, jsem uvězněn, nemám východiska. (v. 9) Přítelé a druha jsi mi vzdálil, jenom temnoty se ke mně znají! (v. 19)*

⁹⁸ *Jsem odložen mezi mrtvé, jako skolení, co leží v hrobech.*

člověka souženého depresi. Takový pacient ztrácí orientaci v životě a ani ve vzpomínce si není schopen vybavit dobro a mít podíl na životě druhých. Deprese zachvacuje celou jeho osobnost – jeho myšlení, vůli, pocity, tělo i duši. Totalita tohoto stavu pak vysvětluje temnotu a nezvyklost obrazů v příslušných žalmech. Zde tedy nemá smysl hledat konkrétní historické události nebo konkrétní fyzické nemoci.

Naproti tomu je třeba zdůraznit, že žalmy nepracují ani s „orientální nadsázkou“, ani s konkrétní znalostí nemoci; jde o vysoce přiměřený výraz skutečného utrpení člověka, který sám nedokáže nalézt pravou příčinu, jen ví, že něco je „jinak“, což je přesný výraz pro depresi, vyvolané biochemickými příčinami. Jde tedy o reálné pokusy vyjádřit pocity, které takto stížený člověk prožívá. Pro zdravého je přítom sféra depresivity nepochopitelná, ano nepřístupná. Nelze se do ní vcítit. Ale pro toho, kdo reálně trpí, je vlastní prožívání vnímáno jako zdánlivá smrt nebo rozpoutání chaotických sil. Tento obraz se v žalmech také objevuje, a to například v Ž 69,2-4: *Zachraň mě, můj Bože, vody mi pronikly k duši! V bahně hlubiny se topím, není na čem stanout, do hlubokých vod se nořím, dravý proud mě vleče. Volám do umdlení, hrdlo zanícené, boha vyhlížím, až zrak mi vypovídá.*

Při analýze těchto žalmů však Tacke dochází k ještě hlubší rovině utrpení, která zároveň obsahuje teologickou komponentu, a tou je zážitek opuštěnosti bohem.

Ž 22 začíná zvoláním: *Bože můj, bože můj, proč jsi mě opustil*, přičemž toto zvolání zůstává bez odpovědi. Jedná se o stav nejhlubší opuštěnosti, kdy se vztah k bohu a síla víry scvrkává na pouhou vzpomínku: *Otcové naši doufali v tebe, doufali a tys jim dal vyváznout* (v. 6). Nicméně tato vzpomínka již nemá přítomnou sílu, a tak nechává trpícího napospas smrti. Stejně tak Ž 42,3;10⁹⁹ zachycující zážitek opuštěnosti bohem, popisuje nejbezprostřednější projev deprese a nemá smysl se ptát na konkrétní životní okolnosti, z nichž se tyto pocity berou. Pokud žalmista mluví ke své duši, pak se obrací na ono pravé jádro a zdroj svého utrpení. Podstata utrpení nemocného spočívá v tom, že pro něj není rozhodující to, že žije, ale že je blízko smrti. A Tacke dodává, že právě tento pocit může vést k rozhodnutí proti pokračování života a definitivní pohyb směrem ke smrti.

Proti tomuto vyústění však žalmy staví pevnou hráz. Ať už zachycují jakkoliv hluboký stav deprese, v žádném žalmu nenajdeme explicitně formulované odmítnutí života a přitakání smrti. Žalmy nezmiňují sebevražedné tendence! Život zůstává sice

⁹⁹ *Po Bohu žijím, po živém Bohu. Kdy se smím ukázat před Boží tváří? (v. 3) Promlouvám k Bohu, své skále: „Proč se na mne zapomínáš, proč musím chodit zármutkem skličěn v sevření nepřítelů?“ (v. 10)*

vykolejenou, ale stále tou jedinou hodnotou, o níž stojí za to usilovat. Smrt je v žalmech vnímána jako negativní nepřátelská oblast, která nenabízí vykoupení ani únik. A v tom spočívá vytrvalost víry Izraele: právě tato víra váže člověka k životu i v nejbezvýhodnější situaci. Smrt není pro Izrael východiskem z utrpení. I člověk beznaděje dále směřuje k zemi živých. Navzdory depresivním tendencím ve slovech trpícího žalmisty převažuje skutečnost života nad skutečností smrti. Znamením tohoto postoje je modlitba. Je protestem proti smrti i vzdorem vůči pokušení se pro ni dobrovolně rozhodnout.

Jak už jsme řekli, Tacke se vyhraňuje vůči názoru, že hyperbolické líčení utrpení v žalmech je stylistickým prvkem. Tvrdí, že nejde o žádné přehání; pravdou nicméně zůstává, že jednotlivé žalmy se liší svou hloubkou prožitku utrpení. Ne každý ve svém zármutku sestoupí tak hluboko. Onen „pra-zážitek“ lidských mezních situací, jemuž odpovídá deprese, se stal modelem pro vyjadřování jiných druhů těžkých pokušení a utrpení. Ti nemnozí, kteří prožili utrpení do takové hloubky, se stali mluvčími a ústy všech, *kdo se namáhají a jsou obtíženi*. Tím lze vysvětlit, proč se tyto verše užívají jako symboly utrpení obecně. Původní řeč utrpení, příznačná pro depresivní prožívání, se stala v rámci žalmů literární tradicí, a proto je možné, aby se žalmy aplikovaly na různé krize a zároveň si podržely svou souvislost s pra-zážitkem deprese.

Zmínky o prožívání deprese se neobjevují pouze v žalozpěvech – tato zkušenost je vyjádřena i v děkovných písních. Zde již chybí otřesné obrazy a depresivní prožívání je vyjádřeno formálním, ustrnulým způsobem. Celá hrůza sevření je zmíněna stručně, sumárně a tento zážitek již není zpřítomňován. Tento popis utrpení podporuje tvrzení, že skutečně šlo o popis deprese, neboť ten, kdo ze z údolí stínů vrátil do země živých, již není schopen živě depresivní prožívání popsat, neboť je od tohoto stavu již oddělen. Např. Ž 116 zaznamenává podobné obrazy nářku, ale pouze stručně a staticky. Ve v. 3 zmiňuje minulé situace, avšak již jen v retrospektivě, a stejně tak v.8 ukazuje, že jde o překonané stádium.¹⁰⁰ Překonaný zážitek nebezpečí smrti se tak stávají předmětem vyznání víry. Vyléčená nemoc tak nebyla překryta *happyendem*, nýbrž podržela svou hodnotu trvalého zážitku i v novém životě.

Psychoanalytik W. Schulte popisuje nemocné trpící depresí jako „periodické melancholiky“, pro něž je příznačné, že po překonání krize si již nemohou onen

¹⁰⁰ *Ovinuly mě provazy smrti, přepadly mě úzkosti podsvětí (v. 3a), Ubránils mě před smrtí, mé oko před slzami, moje nohy před zvrnutím (v. 8).*

hluboký, existenciální zážitek zpřítomnit.¹⁰¹ Implikuje tak, že po odeznění deprese nemá přestálý děs důsledky pro další prožívání. Mohlo by se zdát, že sumarizující způsob popisu minulé deprese by tomuto zážitku přitakával, avšak přesto se v jednom ohledu žalmy od Schultovy analýzy odklánějí. Zážitek záchranu z deprese se stává obsahem chvály boha, přičemž tato chvála se odehrává v chrámové bohoslužbě, která osvětluje společnou primární situaci zdravého i nemocného v společném prostoru lidu církve-Izraele.

Touto základní situací je Bytí před Hospodinem, před bohem smlouvy a věrností. V tomto kontextu je život vnímán jako „znovu-získaný život“. Přestálé utrpení nelze odepsat jen jako minulou epizodu. I když ve vzpomínce není zachován zážitek existenciálního ohrožení, přesto není tato vzpomínka ani zapomenuta, a dokonce nezůstává ani v soukromé sféře, ale stává se součástí společně prožívané víry. Uzdravení vede ke chvále Hospodina, jak zaznamenává např. Ž 22,23, který je reakcí na záchranu z hlubokého utrpení: *O tvém jménu budu vyprávět svým bratřím, ve shromáždění tě budu chválit*. Izraelci, kteří prošli depresí a vrátili se, se nebáli o svém minulém utrpení mluvit, a to právě v kontextu ujištění se o nosnosti boží smlouvy. Pro nemocné a trpící Izraele, jejichž hlas zaznívá jak v nárcích, tak v díkůvzdání, je příznačné zachování vztahu k bohu. Žalmista vyznává: „*Před Hospodinem smím dále chodit v zemi živých.*“¹⁰²

Zmíněné žalmy ukazují, že i přes prožívání hluboké krize, prožívá žalmista také hloubku víry, která se projevuje modlitbou. I v situaci nejhlubší deprese tak zůstává prostor pro naději. Právě žalmy mohou z tohoto hlediska poskytnout lidem trpícím depresí „přiznanou“ naději, neboť i deprese je v žalmech vnímána jako situace před bohem. Modlitba se tak stává otevřenou nadějí.

Depresivní prožívání vede ke ztrátě schopnosti komunikace, ale v žalmech je tento stav překonán, neboť žalmy zvou trpícího k tomu, aby komunikoval svůj stav před bohem, a to i přesto, že žalmista sám není schopen vnímat odpověď. Kdykoli se v žalmech objevují paralelní a stereotypní výroky o utrpení, poskytují trpícím pomoc, aby dokázali svá břemena komunikovat a neuzavírali se do mlčení.

¹⁰¹ Schulte, W. *Studien zur heutigen Psychotherapie*. 1964. s. 64; podle Tacke s. 238

¹⁰² Ž 116, 9

a. Diskuse

Tacke nepochybně prokázal, že žalmy poskytují utrpení řeč, a nahrazují tedy komunikační nástroj, jímž trpící nedisponuje. Tím, že staví člověka do boží přítomnosti, šíří zároveň naději uprostřed beznaděje. Považujeme-li jeho analýzu za substituční, pak tím nechceme říci, že by žalmy mohly být prostou terapií deprese – již dříve jsme upozornili, že nářkové žalmy by mohly u klinicky postižených pacientů některé neblahé pocity spíše indukovat. Substitucí míníme, že ten, kdo prožil žalmové údolí stínů, učinil tak v kontextu společenství víry zástupně, za jiné trpící, jimž umožnil najít svá slova. V tomto smyslu je ze všech naznačených metod Tacke nejvýrazněji christologický.

Jistě lze vznést námitku, zda si i Tacke v žalmech evidenci endogenní deprese zpětně nedohledal, když pro to neexistují klinické důkazy. I kdyby to ale byla pravda, nesnížil by se tím nikterak význam žaltáře jako svědectví o cestě z nemoci k jejímu zvládnutí a zahrnutí do zkušenosti. Tacke by byl totiž jednoduše jenom dalším z těch, kdo substituovali svou zkušenost žalmovou a prožili díky tomu vysvobození.

IV. PASTORACE

Zatímco v předchozí kapitole jsme se pokusili zkoumat možnosti užití žalmů v pastorační péči po jejich obsahové stránce, nyní chceme poukázat na skutečnost, že žalmy v sobě skrývají také formální potenciál pro metodologické vedení pastoračního rozhovoru.

Dříve než přistoupíme k obhajobě tohoto tvrzení, pokusíme se přehlédnout hlavní teologická východiska a cíle pastorační péče, poukázat na některé metodologické trendy a nakonec se orientovat na teorii *vedení pastoračního rozhovoru*, jak ji rozpracoval profesor pastoračního poradenství z Univerzity v Yale James Dittes. Na závěr chceme navrhnout pastorační přístup s názvem, který by péči o duše modeloval jako zrcadlo žalmové modlitby.

1. Cíle pastorační péče

Metody pastorační péče jsou vždy závislé na teologickém kontextu, v němž se vyvíjí a z něhož vycházejí. Ať je pastorační péče sebe praktičtější, je třeba si uvědomit, že spolu s „praktickými radami“, jimž člověk naslouchá a dává ve svém životě prostor, naslouchá a dává prostor také teologické perspektivě, jíž je ten či onen pastorační směr nositelem. Pro prakticko-teologické důsledky má pak velký vliv a dosah dogmatická výbava pastýře i pastorovaného. Rozhovor se bude ubírat jiným směrem, pokud vyznávají všeobecné kněžství či episkopalismus, jinak, pokud vidí mezi člověkem a bohem *analogii entis*, či je-li v jejich pojetí lidská přirozenost vnímána jako *totaliter corruptus*. π její

Z těchto důvodů se nyní chceme zaměřit na některé výměry pastorační péče a jejich teologický kontext, a to tak, jak o nich pojednává Josef Smolík¹⁰³, který shrnuje vývoj pastorálně teologické literatury do 80. let 20. století. Nechceme zde však podávat široký a už vůbec ne vyčerpávající výčet jednotlivých pohledů, nýbrž spíše připomenout některé vybrané definice pastorační péče v protestantské teologii:¹⁰⁴ Hans Asmussen tvrdí, že pastýřské péči přísluší zvěst o ospravedlnění, přičemž uplatnění této zvěsti v životě je úkolem didaktického vedení duší; Eduard Thurneysen definuje péči o duše jako zvěstování evangelia jednotlivci. Obsahem tohoto zvěstování je odpuštění, posvěcení a poselství, že člověk umírá a probouzí se k

¹⁰³ SMOLÍK, Josef: *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991. 264 s. (Dále: PP)

¹⁰⁴ Všechny citáty přímé i shrnující jsou převzaty z PP, s. 233-253

novému životu; Alfred Dedo Müller soudí, že jde o „pomoc k víře a k životu, která je založena v následování Krista“; příručka Handbuch der Seelsorge definuje pastýřství jako „evangeliem vyvolené a inspirované oslovení člověka v podobě příslibu, podpory, rady, napomenutí, odpuštění, potěšení a účinné pomoci s cílem, aby žil a umíral ve vztahu ke spasení, které je dáno lidstvu v Ježíši Kristu.“

Ze Smolíkovy výčtu vyplývá, že většina významných protestantských evropských praktických teologů chápe pastorační péči v různých obměnách kerygmaticky, tedy jako specifickou formu zvěstování evangelia. Naproti tomu uvádí Smolík také alternativu, totiž chápání pastorační péče spíše ve vztahu k sociální práci, diakonii a konkrétní pomoci než jako formu zvěstování. Jako reprezentanty této tendence uvádí Theodora Boveta, Waltera Neidharta či Manfreda Josuttise, který pro něj symbolizuje přechod k sociologickému a psychologickému chápání pastorační péče. Smolík má zato, že postupem času se ve 20. století prosazuje tendence chápat pastorační práci spíše „ze zdola směrem nahoru“ než „ze shora dolů“, tedy vycházet z potřeb a hledání člověka než ze zvěsti evangelia. K tomuto vývoji výrazně přispělo mimo jiné také ovlivnění pastýřské péče psychoanalýzou a jejími přínosy pro chápání psychiky člověka.

Smolík sám se ve své práci opírá o Müllerovo pojetí, jež chápe pastorační péči jako službu k víře. V úvodu své práce přitom jasně vychází z odkazu reformace, když definuje smysl pastýřské péče citováním prvního článku Heidelberského katechismu:

„Cílem pastýřské péče je sloužit křesťanům k tomu, aby mohli žít z potěšení, o kterém mluví Heidelberský katechismus: > Co je tvým jediným potěšením v životě i ve smrti? Mým jediným potěšením v životě i ve smrti je, že nejsem sám svůj, ale svého věrného Spasitele Ježíše Krista, který za mne svou drahou krví zaplatit, mě z moci ďáblovy vykoupil... < Pastýřská péče křesťanovi pomáhá, aby v tomto vyznání setrval až do smrti.“¹⁰⁵

V tomto zakotvení pastýřské péče v jádru reformační teologie je tak Smolíkovo pojetí hrází proti lidské autonomii, soběstřednosti a zoufalému životu pouze z vlastních sil. Tím se ovšem také vyhraňuje proti zploštění pastorační péče na „pomocnou disciplínu sociální práce“. Jeho pojetí je tak v jádru velmi podobné tomu, jak je definuje Brueggemann.

¹⁰⁵ PP, s. 6

Brueggemann sám, přestože není praktický teolog, definuje v kontextu své starozákonní práce smysl pastorační péče jako uvádění člověka do vztahu smlouvy a vyvádění jej tak ze zakotvenosti v sobě samém.¹⁰⁶ Tím vlastně jinými slovy vyjadřuje totéž pojetí jako první článek Heidelberského katechismu. Pastorační péče zde tedy není pojímána jako „praktický servis nábožensky založeným lidem“, který disponuje souborem metod pro odstranění „problémů“, s nimiž pastorování přichází. Cíl výše definovaného pojetí pastorační péče chápeme jako *uvedení do vztahu* k Tomu, kdo zakládá život člověka. Z tohoto kontextu vztahu pak vyplývá sebe-pochopení pastorovaného, životní orientace a teprve odtud praktické uchopení problémů pastorovaného.

2. Metodická praxe pastorační péče

O konkrétním způsobu pastoračního rozhovoru se vede diskuse, kterou bychom zde chtěli stručně načrtnout, a to zejména se zřetelem k tomu, jak probíhá ve Spojených státech. Americký kontext si přitom volíme především z toho důvodu, že i následný pastorační přístup, který zde chceme představit, se vyvinul v americkém prostředí.

Vývoj vedení pastoračního rozhovoru prodělal, podle shrnutí prof. pastorační péče a poradenství Howarda Stonea, zásadní změnu především v 50. a 60. letech s nástupem uplatňování psychoanalýzy.¹⁰⁷ Zatímco do této doby se praktikovala především tradiční metoda, která zdůrazňovala „induktivní vedení, v 50. let se pod vlivem Carla Rogerse začala prosazovat tzv. „nedirektivní metoda“, zdůrazňující „výchové vedení“. Tato metoda pak procházela řadou revizí.

Ve svém přehledu popisuje Stone tradiční poradenství těmito slovy: *„Farář z mého rodného města, který užíval této tradiční metody, mě často kritizoval, že trávím s každým jednotlivcem příliš mnoho času, a že on je schopen většinu pastoračního rozhovoru vyřídit jednou návštěvou. Když k němu například přijde manželský pár se svými problémy, otevře zkrátka bibli a přečte řadu veršů, které praví, že žena má být podřízena svému muži. Pak se s manželi pomodlí a poděkuje bohu, za to, že víme, kde*

¹⁰⁶ PLF, s. 150-166

¹⁰⁷ STONE, Howard W. *Theological Context for Pastoral Caregiving: Word in Deed*. New York: The Haworth Pastoral Press, 1996. s. 7-23 (Dále: TCPC)

nalézt odpovědi na naše problémy. Pan farář tvrdit, že tímto způsobem pomohl mnoha párům, a že, kupodivu, jen málo z nich mělo potřebu přijít podruhé.¹⁰⁸

Ačkoliv toto líčení vzbuzuje úsměv, Stone nechce tradiční poradenství nijak zlehčovat, ale naopak oceňuje jeho přednosti a klady: je rychlé, využívá tradičních křesťanských zdrojů autority, na nichž stojí konkrétní křesťanské společenství, zasahuje všechny zúčastněné (nejen jednotlivce) a je zaměřené za konkrétní jednání, změnu postojů a chování. Avšak induktivní vedení, jež spočívá v tom, že pastor pastorovanému radí na základě Písma, co má v životě dělat a jak má jednat, má také mnohé nedostatky: je málo citlivé k lidské bolesti, nedokáže využít poznatků moderní psychologie a nedává lidem příležitost, aby dokázali sami nalézt nejvhodnější způsob, jak zvládat své problémy.

Reakcí na tradiční induktivní vedení byl tzv. nedirektivní přístup, jehož hlavní zastánce Carl Rogers čerpal především z Freudovy psychoanalýzy. Nedirektivní metoda kladla důraz na úlohu nevědomých motivací lidského jednání a na vliv vývoje v dětství jako zdroje rozhodování v dospělosti.¹⁰⁹ Hlavním cílem hodinového pastoračního sezení je přinést *vhled* do situace pastorovaného a ne poskytovat rady. Pastýř má pastorovaného vést, aby on sám byl schopen dojít k vlastnímu řešení svých problémů. Jeho úkolem není pastorovanému radit a už vůbec ne jej konfrontovat. Také nedirektivní má mnoho kladných rysů. Pastor je veden k tomu, aby více naslouchal a méně mluvil, což pomáhá k upevnění vzájemného vztahu. Tím se eliminují negativní stránky farářské autority, již charakterizuje chladný odstup. Avšak navzdory zmíněným výhodám, má nedirektivní přístup i značné nevýhody. Tou nejzávažnější je skutečnost, že tato metoda se soustředí výlučně na *vhled* do situace, ale ignoruje otázku poznání a chování. Druhou hlavní nevýhodou je, že většinu času sezení stráví zaměřením na minulost pastorovaného nikoliv na přítomnost.

3. Střední cesta

Mezi těmito dvěma extrémy stojí přístup Jamese E. Dittese, profesora pastoračního poradenství na Universitě v Yale.¹¹⁰ Avšak dříve než představíme Dittesův přístup je třeba zdůraznit, že Dittes zásadně odděluje a vymezuje pastorační rozhovor od ostatních forem pastorační péče, jako je např. teologické vedení,

¹⁰⁸ TCPC, s. 10

¹⁰⁹ TCPC, s. 11

¹¹⁰ DITTES, J. E. *Pastoral Counselling: The Basics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. 161 s. (dále: Dittes)

poskytování konkrétních rad a řešení v konkrétních problémech, přímé zásahy do života, které vedou k přímému ovlivnění složitých životních okolností apod. To vše, má podle Dittese své místo v pastorační péči, avšak nemá to být předmětem pastoračního rozhovoru. Všechny tyto způsoby jsou důležité, avšak mezi nimi má pastorační rozhovor zvláštní, zcela jedinečnou funkci.

Pastorační rozhovor je podle Dittese společnou „duchovní poutí“ pastýře a pastorovaného, ve kterém je pastýř „svědkem“, a to jak svědkem evangelia, tak svědkem pastorovaného. Smyslem této duchovní poutě, na kterou člověk přichází ve stavu naprosté dezorientace, je nalezení orientace nové, jež znamená nové nalezení sebe sama před bohem, obnovení naděje a tím i načerpání nových sil pro řešení či nesení svých životních problémů.

A. Východiska

Dittes vychází z předpokladu, že hlavním důvodem, jež vede věřící k vyhledání pastorační péče je konfrontace s hodnotovým systémem, jež na nás vznáší nároky, jimž nemůžeme dostát. Zároveň budí zdání, že tyto hodnoty mají věčnou a neochvějnou platnost. V takovém prostředí neexistuje ani bezpodmínečná láska ani bezpodmínečné přijetí. Obojí je otázkou nabídky a poptávky. V tomto prostředí člověk dostává jen to, co si vybojuje, o co se zaslouží a na co má schopnosti a síly, nehledě na to, zda se jedná o schopnosti pracovní, osobnostní, vztahové, charakterové nebo třeba morální. Prostředí nabídky a poptávky nepřipouští slabost, a tak je člověk doháněn k zoufalství tváří tvář zjištění, že jeho síly mají své limity. Tato životní perspektiva se pak odráží do konkrétních problémů pastorovaného, se kterými za pastýřem přichází. Dittes však zdůrazňuje, že ačkoliv pastýř musí věnovat těmto problémům pozornost, konkrétní trápení a tragédie nejsou a nemají být nejdůležitějším předmětem pastýřského rozhovoru. Nejdůležitější je sám pastorovaný a jeho postoj, jaký ke svým problémům zaujímá.¹¹¹

Dittes tvrdí, že struktura lidské osobnosti se vyvíjí ve čtyřech rovinách, přičemž každá z těchto rovin je podmíněna rovinou hlubší.¹¹² Nejpovrchnější rovinou je zvládání každodenních situací, které je podmíněno rovinou hlubší, totiž charakterem osobnosti, jež se odvíjí od vzorců jednání, které si osvojil. Lidský charakter je podmíněn třetí vrstvou, totiž vlastním Já osobnosti, které je ovšem určeno

¹¹¹ Dittes, s. 1-15

¹¹² Dittes, s. 17-37

vrstvou čtvrtou, a tou je kontext, v němž se vědomí Já vyvíjí. Dittes tvrdí, že mnoho pastoračních pracovníků se dopouští zásadní chyby, když se v pastoračním rozhovoru zaměřují na nej povrchnější rovinu lidské osobnosti, totiž na oblast jednání a zvládání problémů. Psychoanalytici jdou někdy hlouběji a zaměří se na charakter a vzorce jednání, které se během analýzy snaží odhalit, avšak ani oni se nedostávají dost hluboko. Dittes tvrdí, že hlavním předmětem pastoračního rozhovoru má být především rovina vědomí sebe-sama a kontext vědomí Já. Pastor má pastorovanému především ukázat, že může žít v kontextu milosti a ne z vlastních sil. Toto evangelium pak pastor zvěstuje nejen tím, co říká, ale také tím, jak se k pastorovanému chová, jak se sám pokouší atmosféru milosti zprostředkovat. Zvěstování evangelia ospravedlnění pouhou milostí, a to formou zprostředkování této milosti, otevírá pastorovanému cestu, aby mohl své vlastní Já spatřit v novém světle, čímž dochází k ovlivnění vzorců jednání a nakonec i k nalezení cesty ke zvládání problému, které pastorovaného dovedly k vyhledání pastorační pomoci.

B. Realizace

Dittes tvrdí, že mnoho pastýřů se dopouští zásadní chyby, když se trápí otázkou, jak mohou pastorovanému pomoci. Je to logické – v praxi klient vyhledává faráře většinou v situaci, kdy je svými problémy naprosto pohlcen. Podle Dittese ale pastýř není od toho, aby pastorovanému pomáhal a řešil s ním jeho konkrétní životní okolnosti.

Samotné problémy dokonce ani netvoří podstatu pastoračního poradenství. Cílem pomoci je člověk sám, a konkrétní potíže jsou v tomto smyslu pouze doplňujícím svědectvím o něm samém. Většina pastůrů se trápí především pocitem bezmoci a otázkou, jak mohou pomoci. To ale není jejich úkolem. Jejich úkolem je dosvědčit boží milost. Pastýř pak má být svědkem boha a jeho lásky i pastorovaného. Je tím, kdo svědčí o boží milosti a přijetí a kdo také toto přijetí zprostředkovává. Pastýř přichází jako svědek naprosto jiné reality, reality ospravedlnění z milosti, reality božího království, kde je člověk přijat bohem takový jaký je bez nároků na změnu, „nápravu“ či na osobnostní, morální a duchovní sílu.

Aby však pastýř mohl dosvědčit evangelium ospravedlnění z milosti, musí být věrným svědkem nejen evangeliu, ale i pastorovaného. Musí být v okamžiku rozhovoru plně soustředěn pouze na něj, ne na sebe, na svůj profesionální výkon nebo na soubor hodnot, který mu chce předat nebo který vyznává. Jeho úkolem je, aby

vytvořil prostor pro naprostou upřímnost a otevřenost, aby vytvořil prostředí, kde bude moci být řečeno cokoliv.

Musí si dát pozor, aby neulpěl na faktech, ale na pocitech a postojích. Takové svědectví ovšem vyžaduje ohromnou energii. Má-li být pastýř takového věrného svědectví schopen, musí být při rozhovoru svobodný od sebe sama. Nesmí v tu chvíli myslet na sebe, na svůj profesní výkon, na své postoje, ale musí od sebe zcela abstinovat. Podobně jako ten, kdo vstupuje do řehole, má se i pastýř pro chvíli pastoračního rozhovoru podrobit kázni a vzít na sebe závazek chudoby, čistoty a poslušnosti.¹¹³ Závazek chudoby znamená zřít se touhy nevyužít slabosti pastorovaného k vlastnímu obohacení, např. tak, aby si na něm potvrdil svůj vlastní společenský a profesní statut – své schopnosti, profesionální způsobilost či duchovní sílu. Závazek čistoty znamená nezneužít slabosti pastorovaného k navázání vztahu, z něhož bude mít pastýř vlastní prospěch. Závazek poslušnosti znamená nevyužít slabosti pastorovaného k uplatnění své vlastní moci, například ve formě představ o řešení problémů pastorovaného a přímých zásahu do života. Tento závazek je hrází proti autonomii pastýře. Pastýř nevstupuje do pastoračního rozhovoru sám za sebe, ale jako ordinovaný služebník, který dosvědčuje boží milost.

Pastorační rozhovor má pastorovanému přinést zásadní alternativu oproti tomu, co prožívá v každodenním životě. Dittes přirovnává pastorační rozhovor k prodlévání ve svatyni, tedy v odděleném prostoru hájemství. Zde si může odpočinout od každodenního boje za přijetí, neboť zde je přijat právě takový, jaký je, i se svou slabostí a dezorientací.

Aby k takovému přijetí mohlo dojít, musí být pastýř maximálně otevřen k tomu, aby vnímal, byl pozorný a svými úvahami bezesbytku sledoval, co mu pastorovaný skutečně sděluje. Pastor má být věrným svědkem nejen boží milosti, ale i pastorovaného, přičemž „být svědkem“ neznamená být nezávislým pozorovatelem nebo dokonce praktikovat jistý druh voyeurství. Znamená to jít s pastorovaným až k jádru jeho postojů, a být spolu s ním poutníkem, který jej věrně doprovází.

Pastorační rozhovor je pak na straně pastorovaného prožíván jako zakoušení milosti, jako přestávka v boji, rozhovor, který se nepodobá žádnému jinému rozhovoru, neboť o rozhovor vlastně ani nejde. V běžné mluvě jde většinou o vzájemnou výměnu, avšak zde jde o jednostranný akt. Právě tím, jak je pastýř pasivní,

¹¹³ Dittes, s. 69-74

právě tehdy je nejvíc aktivní. Podobně jako transcendentní bůh, který působí tolik imanentně. Stejně tak pastor, právě protože nezasahuje, tím nejvíc zasahuje. Neboť staví pastorovaného do naprosto nové životní perspektivy.

Dittesův přístup lze považovat za kompromis mezi tradičním přístupem a nedirektivní metodou. Tradičními prvky této metody je její hluboké zakotvení v evangeliu a její orientace na „kontext“ a vnímání vlastního já. Mezi nedirektivní prvky pak patří zejména nárok, aby se pastýř důsledně vyhýbal snaze přímo zasahovat do života pastorovaného, aby nehrál roli „hráče“ v životě pastorovaného, nýbrž svědka boží přítomnosti.

Wittgenstein
sym 2.5.4

4. Pastorec jako žalmová modlitba

Dittesův přístup nás zaujal především proto, že je nápadně podobný tomu, co se odehrává při žalmové modlitbě. Proto se zde pokusíme shrnout, jaké jsou rysy hypotetické „žalmové pastorec“. Přestože Dittes sám srovnání s modlitbou užívá jen nepřímou, domníváme se, že jeho pojetí poradenství je s tímto přirovnáním v naprostém souladu. I když podobu konkrétního sezení není v této fázi snadné navrhnout, považujeme za klíčovou *obsahovou* příbuznost, díky níž můžeme tuto metodu vnímat jako legitimní rozvíjení potenciálu žalmů.

Tak jako žalmista, také i Dittesův pastorovaný se nalézají ve zcela specifické situaci – mohou v naprosté svobodě a upřímnosti vyjádřit všechny své pocity. Tento předpoklad klade nároky zejména na připravenost a schopnosti pastýře. I když L. Beneš¹¹⁴ doporučuje, aby pastýř vstupoval do rozhovoru „důkladně předzásoben“ vlastními znalostmi, těžko si lze představit, že by duchovní zaměstnaný běžným církevním provozem nebyl slovníkem či expresivitou člověka „volajícího z hlubokosti“ přinejmenším zaskočen.

Při rozhovoru stejně jako při modlitbě pastorovaný také nenachází vnější odezvu. „Boží strana“ se projevuje velmi transcendentně; tak jako žalmy zřídka kdy zachycují přímé boží výroky či odpověď, tak ani v „žalmové pastoreci“ nedochází k direktivním zásahům.

Přesto se v obou případech boží přítomnost a působení mohutně projevuje. Oč transcendentnější se zdá bůh být, o to imanentnější má důsledky. Účastníku rozhovoru se nedostává rad, „odpovědi“, avšak z kontextu v němž mluví dostává sílu, aby mohl

¹¹⁴ BENEŠ, Ladislav. Pastýřská péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem. *Teologická reflexe X*, 2004, s. 21

své problémy nést nebo je řešit. Dojde-li ke katarzi, zvratu v nahlížení na situaci, děje se to bez vnějšího logického či psychologického článku. Žalm nelze zúžit na rovinu zvládnutí potíží, přestože v sledu jeho slov se proměňuje žalmistův přístup a náhled na vlastní situaci. „*Teprve když jsem vstoupil do svatyně boží, pochopil jsem...*“¹¹⁵

Ono žalmové „*A tys mi odpověď*“¹¹⁶ zaznívá i tam, kde si reálnou odpovědí možná stále ještě nejsme jistí, ale kde již je pevnou jistotou navázání vztahu. Neboť víra je vztahový pojem.

¹¹⁵ Ž 73,17

¹¹⁶ Ž 22, 22b

V. ZÁVĚR

V této práci jsme se zabývali možností užití biblických žalmů v pastorační péči. Studium žalmů z tohoto úhlu mělo přes různost zkoumaných metodických pokusů pokaždé podobný rys. Obsah se vymykal jednoznačnému uchopení a vzdoroval jednoduché aplikaci. V zrcadle subjektivní projekce, doporučené Owensovou či Sylvou, byly v některých okamžicích k vidění pozoruhodné vhledy, jindy bylo zrcadlo pohaslé a zdálo se, že neodráží nic zajímavého.

Proto jsme navrhli, že žalmové praxi by se měl podobat celý pastorační rozhovor. Tak jako se v žalmu vše podstatné odehrává před bohem, kvůli němu, a přitom jakoby bez něj, zkusili jsme doporučit pastýři postoj, který by otevřel cestu skutečné „theoterapii“.

Celkově nás však tato práce utvrdila v již několikrát zmíněném přesvědčení, že žalmy nemohou a nemají být redukovány na jednoduchou aplikační pastorační pomůcku, která by primárně působila jako terapeutický nástroj. Žalmy nejsou, nemohou a nemají být jednoduchou záplatou na řešení nepříjemných situací, „o něco odvážnějšími modlitbami“, které umožňují setrást ze sebe ty nejhorší pocity a dosáhnout životní pohody. Tento přístup by z žalmů udělal modlu, automat, příručku na léčbu emocí přiměřenými metodami a žalmy by se tak paradoxně staly únikem od modlitby, kterou chápeme především jako setkání.

Zvláštnost žalmů, plných jedinečně subjektivních výpovědí a přesto vzdorujících individuálnímu úzu, souvisí s jejich místem v kánonu. Jejich nejhlubší význam není v psychologické rovině, nýbrž je v tom, že vnitřní, tedy psychologický i duchovní zápas žalmisty orientují tak, aby přivedl svůj problém do vztahu smlouvy. Tím redukuje složité zvládání životních okolností na konečnou otázku po bohu. Jsou zápasem mezi svévolí a zbožností, nikoli bojem o eliminaci neblahých vnitřních stavů. Nejde v nich na prvním místě o lidské životní okolnosti, nýbrž o vztah k bohu, a to navzdory vědomí, že to jsou právě životní úskalí, z nichž volání k bohu pramení.

V tomto smyslu končíme práci důrazem na kanonicitu žalmů. Závaznost textu rozpoznaná v jeho pevné podobě církví může sloužit jako vhodný korektiv potenciální smělosti narativních výkladů, zmiňovaných v úvodu. Ostatně také spiritus agens této práce Walter Brueggemann mnohokrát napsal, že každý žalm je třeba číst v celku žaltáře, nikoli jej vytrhávat z kontextu.

Mluvíme-li o kontextu, nemůžeme se ubránit dojmu, že Brueggemannův důraz na totální otevřenost žalmové modlitby obsahuje skrytou polemiku s americkou

kulturou pozitivního myšlení a odmítání negativity ve stylu keep smiling. Je možné, že důrazem na neobvyklé žalmové nářky jako legitimní součástí bible, se snaží vystavit americkou křesťanskou subkulturu krizi. Tím ale nechceme říci, že by v našem prostředí jeho důraz neměl zaznívat.

Seznam literatury

Primární literatura

ALLENDER Dan B., LONGMAN Tremper. *Pláč duše: Jak emoce odhalují naše nejhlubší otázky po Bohu*. c 2002. Bratislava: Porta libri, 155 s. ISBN 80-89067-05-0

ANDERSON, Bernhard W. *Out of the depths: The Psalms speak for us today*. 3. vyd. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000. 249 s. ISBN 0-664-25832-8

BEAUCHAMP, Paul. *Salmer - nat og dag*. Z franc. do dán. přel. Erik Christiansen. 1. vyd. Anis, Kodaň 1999. 269 s.

BROWN, William P. *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*. 1. vyd. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002. 274 s. ISBN 0-664-22502-2

BRUEGGEMANN, Walter. *The Psalms And The Life Of Faith*. c 1994. Minneapolis: Fortress Press, 292 s. ISBN 0-8006-2733-4

BRUEGGEMANN, Walter. *Message of the Psalms*. c 1984. Minneapolis: Augsburg publishing house, 206 s. ISBN 0-8066-2120-6

BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. 777 s. ISBN 0-8006-3087-4

BRUEGGEMANN, Walter. *Spirituality of the Psalms*. c 2002. Minneapolis: Fortress Press, 76 s. ISBN 0-8006-3450-0

CROFT, Stanley. *The Identity of the Individual in the Psalms*, Sheffield Academic Press, JSOT, 1987, 218 s. ISBN 1850750203

DITTES, James E. *Pastoral Counselling: The Basics*. 1. vyd. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. 161 s. ISBN 0-664-25738-0

FILIPÍ, Pavel. *Kdo slyší můj nářek: Poselství kajících žalmů*. 1. vyd. Třebenice: Mlýn, 1997. 97 s. ISBN 80-901589-8-6

FROMM, Erich. *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Praha: NLN, 1993. 181 s. ISBN 80-7106-075-5

GREGG, Robert C. (přel.) *Athanasius : The Life of Anthony and the Letter To Marcellinus*. 1. vyd. New York: Paulist Press, 1979, 192 stran, ISBN: 0809122952

GRÜN, Anselm. *Vyznej se sám v sobě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. 142 s. ISBN 80-7195-034-3

HORNEYOVÁ, Karen. *Neuróza a lidský růst*. Praha: Triton, Pragma, 2000. 334 s. ISBN 80-7254-080-7 (Triton), ISBN 80-7205-715-4 (Pragma)

KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Křesťanská péče o nemocné*. Praha: Advent, 1991. 123 s.

REMEŠ, Prokop, HALAMOVÁ, Alena. *Nahá žena na střeše*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. 197 s.
ISBN 80-7178-921-6

SMOLÍK, Josef: *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991. 264 s. ISBN 80-7017-276-2

STONE, Howard W. *Theological Context for Pastoral Caregiving: Word in Deed*. New York: The Haworth Pastoral Press, 1996. 174 s. ISBN 0-7890-0125-X

SYLVA, Dennis. *Psalms and the Transformation of Stress; Poetic-communal Interpretation and the Family*. 1. vyd. Peeters Press, Louvain, 1996, 290 s. ISBN 0802805744

TACKE, Helmut. *Mit den Müden zur rechten Zeit zureden: Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989. 272 s. ISBN 3-7887-1302-X

WESTERMANN, Claus. *The Living Psalms*. Edinburgh: T&T Clark LTD, 1989. 306 s. ISBN 0-567-29156-1

Články

BENEŠ, Ladislav. Pastýřská péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem. *Teologická reflexe X*, 2004, 5-24 s.

MRÁZEK, Jiří. Podobenství jako poezie a terapie, *Teologická reflexe* 1997, s. 85

OWENS, Donna C. The Psalms: „A Therapy of Words“. *Journal of Poetry Therapy* 18, 2005, 133-152 s.

SYLVA, Dennis. The Changing of Images in Ps 23,5-6, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft sv. 102*, Berlin 1990 ISSN 0044-2526, s. 111-116

Pomocná literatura

BIBLE. Český ekumenický překlad. Česká biblická společnost, 1991.

Dictionary of Biblical Interpretation. Nashville: Abingdon Press, 1999.

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956.

Nový biblický slovník. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1996.

DILLARD, R. B., LONGMAN, T. *Úvod do Starého zákona*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2003. 450 s. ISBN 80-7255-078-0

RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. 375 s. ISBN 80-7021-634-4

OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2001. 261 s. ISBN 80-7021-518-6