

Posudek disertační práce Kornélie Kolářové Takácsové: Pastorační aspekty křtu v současné diskusi v německé jazykové oblasti

Kornélie Kolářová Takácsová završuje své doktorandské studium, jež zčásti proběhlo na univerzitách v Německu a ve Vídni, předložením disertační práce, která důkladně, a vlastně v úplnosti, mapuje současnou diskusi o křtu a kazuálích.

Práce je (po předběžném rozhledu po biblicko-historickém kontextu, kap. 2) *rozdělena* do dvou hlavních částí. V první části (kap. 3-4) je autorčina pozornost soustředěna k diskusi o kazuálích obecně, v druhé části (kap. 5-6) již speciálně k diskusi o křtu.

Autorčin *postup* je srozumitelný a přesvědčivý. Vždy nejdříve představí různé koncepce, spojené většinou se jmény jejich autorů. Podle věcné příbuznosti je seřazuje do jednotlivých skupin týchž důrazů. Představuje je věcně a co nejobektivněji, jakoby *sine ira et studio*, ponechávajíc si vlastní kritické a velice zřetelné hodnocení na jiné místo (kap. 4.6. a kap. 6).

Základní problém, který způsobil diskuse, o nichž práce referuje, je dán situací lidové církve. Do ní patří i masa formálních členů, kteří se pravidelného církevního života neúčastní, ale u nichž je pozorovatelný poměrně stabilní, od životního cyklu odvozený zájem o kazuálie. Autorka popisuje dilema teologie tváří v tvář početné skupině tzv. distancovaných křesťanů takto (s. 21): „Jak k nim má církev přistupovat? Jak jejich distancovanou identifikaci s církví hodnotit? Jako politováníhodný deficit jejich křesťanské existence....? Nebo spíše jako svébytnou formu jejich přináležitosti ke Kristovu tělu, která nemá být denuncována, nýbrž naopak respektována? Má církev takové věřící volat zpět do svého stáda, upomínat je na jejich křest...? Nebo jim spíše sama musí vyjít vstříc, přesněji řečeno vyjít vstříc jejich specifickým (náboženským, ale i psychologickým, antropologickým, sociálním) potřebám, které prostě neodpovídají požadavkům tradiční církve?“

Podle očekávání se po „koperníkovském obratu“ směrem k empirismu mezi praktology vyskytne poměrně početná řada těch, kteří na uvedené otázky odpovídají ve smyslu jejich druhého členu a odklánějí se od „diktatury ideálů“ (Chr. Möller), od teologických a věroučných premis, od tradičního církevnictví. Obecně – s ohledem na problematiku křtu – charakterizuje autorka čtverý posun, který zde nastal (s. 15n): Od křtěnce k jeho rodičům, od celé životní cesty k jednomu jejímu úseku, od církevně centrovaného pojetí k otevřeně služebnému, od teologicko-parenetického pojetí pastorače k antropologicko-psychologickému.

Přehled obsahu

I.

V první části o kazuáliích obecně představuje autorka, když byla pojednala (3.1.) o empirických výzkumech kazuální zbožnosti (na základě sociologické studie EKD), jednotlivé pozice takto:

Starozákonníci přispěli zjištěním, že „Sitz im Leben“ kazuálií v Izraeli byla rodina (R. Albertz 3.2) a kořeny rodinné religiozity ležely v tradici stvoření (jednotlivce), takže – na rozdíl od většinové teologie – jejich obsahem není soteriologie, nýbrž požehnání (F. Ahuis 3.3.). Nyní už je možno pozice představit v jejich společných „hnízdech“: Praktická teologie definuje kazuálie jako *odpovědi na požadavky životního cyklu* (3.4.) (J. Matthes 3.4.1, W. Neidhart 3.4.2., Y. Spigel 3.4.3., M. Nüchtern 3.4.4). Jiní volí *rituálně-teoretický přístup* (3.5): opatrně a vyváženě W. Jetter 3.5.1, z hlediska funkce rituálu (konstituce smyslu, stabilizace v přelomové fázi života, poskytnutí identity, transcendence): K. Will 3.5.2.; rituál znázorňuje individuální úděl jako úděl společný: D. Rössler 3.5.3.; vedle stabilizující musí mít rituál i funkci opačnou a tím umožnit reflexi ambivalencí života: H. Luther 3.5.4. Nepřekvapí, že velký prostor je věnován kazuální praxi jako *výkladu života* (3.6.) a koncepci *gelebte Religion* W. Gräba, který kladně hodnotí společenskou poptávku po kazuáliích (kterou církev uspokojuje jen částečně) jako potřebu dobrat se výkladu života v celostném a nepodmíněném smyslu; na tento zájem musí kazuální praxe navázat, respektujíc subjektivitu a životní situaci žadatelů (jejich sebe-výklad), ale zároveň – v práci na jejich životních příbězích – zprostředkovat jim „otevřený horizont“, který dává jednotlivému příběhu orientační rámec a řád, ospravedlňuje jej a stabilizuje osobní identitu; v tomto smyslu je kazuální praxe službou veřejnosti.- Autorka ovšem nepomine ani *ekumenické východisko* (3.7.) Petera Cornehla, který uvažuje nad přednostmi katolického svátostného přístupu, ale na druhé straně hodnotí protestantské „oddramatizování“ situace distancovaných křesťanů, které dává prostor pro pastorační šance a výzvy.

Podle zásady *audiatur et altera pars* dává autorka slovo též autorům, kteří nejsou přesvědčeni o automatické nosnosti modelu kazuálií jako rituálu; chápou kazuálie jako místa setkání s mocí evangelia (3.9.). Je to především W.-Eckart Failing, který zastává koncepci *oslavy Bohem darovaného života* (3.9.1.), i když i on se kloní k „benedikcionálnímu“ pojetí kazuálií, které účastníkům prostředkují podíl na záchraně a milosti, odpovídající jejich touze po uchování a podpoře života. Již dříve M. Seitz zastával názor, že kazuálie mají dosvědčit, že inkarnovaný *Bůh vstupuje do životních situací* jako milosrdný (3.9.2). U. Wagner-Rau chápe kazuálie jako příležitost setkat se s „jiným“ a tak rekonstruovat vlastní životní příběh s jeho výšinami i pády ve světle požehnání (3.9.3.).

V kapitole 4 shrnuje autorka tuto část svého zkoumání a připojuje vlastní (kritické) stanovisko k jednotlivým koncepcím. „Biografické“ koncepcie, jež se definovaly v kritice koncepcí „kerygmatických“, jsou charakteristické příklonem k člověku na okraji (lidové) církve; okamžik jeho životního příběhu (chápaný zhusta jako krizový, protože přechodový), který tohoto člověka vede k žádosti o kazuální asistenci církve, se v těchto koncepcích stává východiskem kazuální teorie i praxe. Autorka asi křivdí zastáncům tohoto pojetí, když soudí, že v důsledku znamenají, „že křesťanská zvěst je nosná jen tehdy, odpovídá-li na

nějakou nouzi a bolest člověka, ... že ve stabilních situacích nemá evangelium člověku už co nabídnout“ (s. 94). Nicméně kritické otazníky, které nad těmito koncepcemi klade, jsou závažné: Jakkoli důležité je propojení kazuálie s konkrétním životním příběhem, kazuálie v této soustředěnosti na zlomové (přechodové) okamžiky vlastně neberou vážně životní příběh jako příběh, který má svá *ante* a svá *post*, který má své „náboženské potřeby“ i v obdobích, „kdy se zdánlivě nic dramatického neděje“, v každodenním „zvládnání života“, který je složen „z tisíců okamžiků bolesti a radosti, které chce křesťan všechny vtáhnout do světla evangelia a nechat se jím proměnit“ (s. 94).

II.

Druhou část (kap. 5) autorka strukturuje podle těchto hesel: 5.1. Křest mezi dogmatikou a rodičovskou zkušeností. – 5.2. Pohledy katolické praktické teologie. – 5.3. Praxe křtu v lidové církvi. – 5.4. Sakramentální východisko.

V první skupině najdeme: Koncepti H.-J. Thilo (5.1.1.), který klade důraz na pastorační rozhovor předcházející křtu, jehož smyslem je *výklad života ve světle evangelia*. – Koncepti J. Scharfenberga (5.1.2. *křest v ambivalenci rodičovství*), který předpokládá, že zkušenost rodičů žádajících o křest, je ambivalentní; rituál křtu nabízí možnost dát „vlastním nevědomým agresím vůči dítěti symbolicky zakódovaný, avšak přesto úlevný výraz a tak jistým způsobem zpracovat základní konflikt ambivalence...“ (101). – Koncepti T. Müllera (5.1.3.) - *křest jako znamení přijetí* – ; ten rovněž vychází ze zkušenosti rodičovství, zde ovšem šířeji pojaté, na niž křestní pastorec reaguje jednoznačným přitakáním k životu, které podtrhne, že narozeným dítětem se rodiče podílejí na *creatio continua*, křtem vydávají dítě i sebe Bohu a přijímají ujištění ochrany pro budoucnost. – Koncepti *křtu jako konstituování identity*, kterou zastává K. Fechtner (5.1.4.): ve křtu je dítě povoláno jménem a tím zdůrazněna jeho individualita a nezaměnitelnost; je to ovšem jen počátek jeho příběhu, cesty, během níž identita zraje v síti vztahů k nejbližšímu a čím dál vzdálenějšímu sociálnímu okolí. – Koncepti *křestního kázání jako intervence* převzal P. Kohl (5.1.5) z prostředí sociálních (krizových) intervencí v přesvědčení, že je možno tuto strategii uplatnit v křestním kázání, které jako každá intervence se děje v zájmu posluchačů, do jejichž situace vnáší nové aspekty, které ji mění nebo stabilizují. - (Autorka na tomto místě připojuje konkretizaci – *křest umírajících novorozenců* 5.1.6, aby na základě studie autorů U.Schäfer-Breitschuh a W. Lenzena ukázala, že právě v tomto extrémním případě nevystačíme s lokalizací křtu do „prvního článku Kréda“, zdůrazňujícího Boží ochranu a péči, že zde vstupuje do popředí „plná symbolika křtu se symbolikou vzkříšení, vykoupení, nového stvoření, nového narození, porážky chaosu, smrti“ , s.110.)

Katolickou řadu (5.2.) zahajuje I. Baumgartner, který hledá *terapeutickou funkci křtu* (5.2.1.) a nachází ji v tom, že křest umožňuje rodičům jak kontakt s kolektivním nevědomím (rovněž zde se vychází z poznatku o ambivalentní zkušenosti rodičů), tak zejména kontakt s uzdravujícím Bohem v Ježíši Kristu; k tomuto uzdravujícímu efektu má být zaměřena i křestní pastorec. – Druhým představitelem katolické tradice je P. Zulehner (*Péče o dítě skrze*

pastoraci rodičů 5.2.2.): motivy a očekávání rodičů žádajících o křest svého dítěte je možno pochopit jako temná tušení, směřující za profánní, nitrosvětskou orientaci, uchopit je a posílit jejich pravdivé jádro a ukázat křest jako přijetí do „Božího světa“, kde je každému otevřena možnost „být osvobozen z tradice zla“ (jak je možno chápat smytí dědičného hříchu, s. 119); tím jsou i korigovány představy příliš lidského Boha – odrazu nadějí a přání. – Dieter Emeis navrhuje *rozmanitost křestních pastoračních modelů* (5.2.3.), v nichž je teologický základ křtu realizován v pluralitě pastoračních situací vždy nově, a to již v přípravě na křest, kde je nutno vyjít ze zkušenosti rodičů, interpretovat ji společně s nimi (Emeis předkládá návrhy témat a průběhu pastoračních rozhovorů); závazek křtu je společnou odpovědností rodičů a celého místního společenství, v jehož přítomnosti (v rámci sborové bohoslužby) by měl být křest konán.

Pod záhlavím *Praxe křtu v lidové církvi* (5.3.) představuje autorka několik způsobů, jak se vyrovnat se situací lidové církve v praxi. Autoři G. Kugler a H. Lindner správně postřehli, že křest se nachází *v napětí eklesiologických koncepcí* (5.3.1.) mezi funkcionálním a „obsluhujícím“ pojetím církve, kde v prvním případě je křest rituálem, zprostředkovávajícím napomáhající doprovázení a zásadní hodnoty, v druhém případě je křest spojen s vědomým spojením rodičů s církví a s evangeliem; obě koncepce jsou komplementární, vyžadují ovšem rozdílnou praxi v prvcích, které jsou proměnlivé, což jsou všechny kromě těch, jež tvoří identitu křtu, tj. voda, Kristův příkaz, trojiční formule. – *Za prodloužení křtu do života se* přimlouvá M. Nüchtern (5.3.2.), kterému vadí příliš punktuální chápání křtu; křest je zajisté jen počátkem cesty, která se ovšem nekryje se sítí sborových akcí; je však možno uvádět křest do vědomí pokřtěného, rekurovat k němu, ve zlomových situacích života. – *Že závazek křtu se rovná účasti na sborovém životě*, zpochybňuje Ch. Albrecht (5.3.3.) Hlavní teologická pointa křtu dětí – *gratia praeveniens* – vyznačuje sice počátek cesty přivlastňování křtu, ale ta nesmí být chápána jako povinnost podílení na životě církve; jako platí, že křtěnec patří k rodině, ale nepatří rodině, tak také platí, že křtěnec patří k církvi, ale nepatří církvi (s. 140).

V následující kapitole (5.4.) představuje autorka koncepce, které berou vážně *sakramentální východisko* křtu. Chr. Grethlein chápe *křest jako počátek cesty s Kristem* (5.4.1.). Rozborem ankety EKD zjišťuje, že obvykle se zdůrazňuje jen pastorační význam doprovázení rodičů v neprospěch zásadních biblických perspektiv křtu, jejichž internalizace by měla být prvním cílem předkřestní přípravy, vzdálenějším cílem pak integrace rodičů i pokřtěného do sboru; není-li možno těchto cílů dosáhnout, je na místě křest odložit, neboť to není *necessitas absoluta*, nýbrž jen *ordinata*. – P. Cornehl zase uvažuje o křtu *jako záchraně v ohroženém světě* (5.4.2.). Je nespokojen s dominantní biografickou „topikou“ pojetí křtu a se zúženým upřednostňováním motivu „přijetí“ (často triviálně traktovaným); naproti tomu zdůrazňuje, že křest je svátostí vysvobození z prokletí zla, svátostí přijetí, svátostí společenství, svátostí křesťanské jednoty, svátostí nového stvoření, svátostí spojení s Kristem; těmto parametrům neodpovídají čistě personální a etické kategorie, v nichž je křest traktován. – *K problematice symboliky křtu* se vyjadřuje R. Fleischer (5.4.3.) Zjišťuje, že symboly křtu již nejsou pro současníka dekódovatelné a sociální a psychologické koncepce

rituálu nedokáží uchopit svéráz náboženských rituálů; co však navrhuje jako řešení, není jasné. – K symbolice křtu, návrhem *znovu obživit symboliku křtu*, se vyjádřil E. Winkler (5.4.4.), který se rovněž vymezuje proti převažujícím antropologickým přístupům a navrhuje zvýraznit symboliku vody jako nepostradatelný zdroj života. – Svátostný souvis křtu zdůrazňuje i F. Wintzer (*Připomínka křtu skrze večeři Páně*, 5.4.5.), který stejně jako Winkler i Nüchtern postuluje zintenzivnit připomínku křtu a jeho rozvinutí v procesu života; prominentním místem je každá večeře Páně, jak to ostatně chápal již Luther. – Na Luthera navazuje též Traugott Koch, pro něž je základním poselstvím křtu *nezrušitelné Boží přitakání* (5.4.6.), které právě ve chvílích pochybování a troskotání připomíná, že celý můj život je pod Boží milostí, že jsem Bohem chtěn – a v tom je moje základní identita (což ostatně souzní s koncepcí W.Gräba). – *Křest jako dar a úkol* zdůrazňuje R. Slenczka (5.4.7.), který odmítá redukci křtu na nitrosvětský život, kroužení kolem subjektivity, zkušeností atd. a energicky se přimlouvá za to, aby křest byl znovu chápán jako začlenění do Kristova těla se všemi zaslíbeními i závazky; pak k praxi křtu patří i verbalizace hříchu, soudu a milosti. – Jako zajímavý příklad uvádí autorka ještě konkretizaci křestní přípravy podle Chr. Müllera (*Křest v rozhovoru s biblickým svědectvím* 5.4.8); kde rodiče jsou vyzváni, aby sami zvolili biblický text (texty), za kterým stojí jejich vlastní zkušenost víry, meditovali o něm spolu s farářem a sami navrhli průběh obřadu včetně slibu a otázek; tak společně vypracují nejen dramaturgii obřadu, nýbrž doberou se společně významu křtu, rozhodně snáze, než v tradičním, farářem dirigovaným způsobu, kde farář určuje témata rozhovoru.

Kapitola 6 je nadepsána: Závěr. V této kapitole autorka kriticky rekapituluje své prezentace a formuluje své zřetelné teologické stanovisko. Je smělé: „*Stanou-li se očekávání a pocity rodičů vodíkem pro pastorači, začnou být nahlíženy jako náboženská poptávka, na kterou má církev odpovědět patřičnými službami, jež pokud možno přesně vyhovují touze zákazníka. Církev se pak stává ústavem pro uspokojování náboženských či jiných potřeb a přestává být...místem zvěstování evangelia* (s. 159). Klasické (kérygmatické) pojetí křtu má také své pastorační bohatství jako zdroj posily, povzbuzení, útěchy a naděje a je povážlivé, když je toto bohatství nevyužito. Evangelium je také kritikou a pročištěním všech náboženských potřeb a bylo by újmou, kdyby se tento kritický potenciál ocitl mimo hru.

Zdálo by se, že Kornélia Kolářová Takácsová kritizuje antropologicko-biografické koncepce z pozice klasické „kérygmatické“ (sakramentální) teologie a praxe křtu, v obraně proti náporu empiricky orientovaných teologií. Není tomu tak, ač výsledek její úvahy by tomu nasvědčoval. Autorka disertační práce vede svůj argument jemněji a přesvědčivěji, než by vyžadovala apologetika tradičního modelu. Všimá si totiž, že zastánci biografických modelů podezřele předem přesně vědí, jaké „jsou potřeby, pocity, názory a požadavky rodičů, kteří žádají o křest dítěte“ (s. 162); farář se jich na to ani nemusí ptát, on to (ze sociologických, psychologických či jiných výzkumů) sám ví. „Proklamuje se tu, že farář bere vážně distancované, avšak přijdou tito lidé vůbec ke slovu? Nevnučuje jim farář opět témata, která vyčetl..., ale která je možná až tak nezaměstnávají, zatímco jiná – třeba právě ta tradičně dogmatická, ale přece překvapivě aktuální nechává stranou? Nenaplnují biograficky

orientovaní praktologové křest významy, s nimiž se rodiče ztotožňují stejně tak málo, jako s těmi tradičními...?“ (s. 162n). Jinými slovy: Kritické zrcadlo, které autorka nastavuje antropologicko-biografickým konceptům křtu, není zrcadlo klasického, kerygmatického standardu, nýbrž zrcadlo jejich vlastní aspirace. Zamýšlejí vzít teologicky vážně účastníka kazuálí (křtu), ale de facto jej neberou dost vážně v jeho mnohvrstevném životním příběhu, který se nevejde do prefabrikovaných schémat. Autorka tedy měří antropologicko-biografické koncepte jejich vlastními cíli a zjišťuje, že je zhusta nesplňují. Zda je kerygmatické koncepte splňují lépe, o tom je autorka přesvědčena, ale podrobný důkaz nepodává.

Hodnocení

Začněme u poslední věty. Autorka sice ví, že klasické (kerygmatické) pojetí má své pastorační potenciály a *promiscue* je i zmiňuje, bylo by však bývalo vhodné, kdyby se pokusila je souhrnně a přehledně vyložit a srovnat s pastoračními potenciály protilehlých konceptů; její kritika by tak získala na důrazu.

S tím zrcadlově souvisí i toto: Jak jsem uvedl, je předností práce, že autorka a v analytické části představuje jednotlivé koncepte bez inserce svých vlastních hodnocení. V závěrečném hodnocení, které je vlastně autorčinou tezí a nemíním je zpochybňovat, však posuzuje (a vlastně odmítá) antropologicko-biografické koncepte málo diferencovaně, příliš paušálně. Bylo by spíše na místě je seřadit do jednotlivých typů a ke každému uvést kritické stanovisko. Je otázka, zda je možno je všechny převést na společného jmenovatele. Je přece rozdíl mezi např. konceptem *gelebte Religion* Wilhelma Gräba a (psycho)terapeutickým výkladem svátostí Isidora Baumgartnera. Obě je možno kriticky hodnotit (či odmítnout), ale pokaždé asi s poněkud odlišnou argumentací.

Na druhé straně: Práce podrobně, v relativní úplnosti představuje šíři diskuse o dané problematice v německé jazykové oblasti. Tím nepochybně, jednoznačně splňuje předsevzatý cíl „ukázat, jakým způsobem se v otázce pastorační dimenze křtu uplatňují zásadní pohledy současné praktické teologie na téměř všechny oblasti jejího zkoumání“ (s. 9). Tato metoda, která si za základ zkoumání vezme jednotlivou oblast, aby na ní dokumentovala celkové směřování, je vysoce plausibilní. (Je jen škoda, že v závěru práce autorka nepodala právě tento generalizující pohled na praktickou teologii po „koperníkovském obratu“.)

Autorka postupuje ve své oblasti zkoumání pečlivě, korektně, a to nikoli jen způsobem deskriptivním; připojuje své vlastní kritické, promyšlené a hajitelné stanovisko, jak se od disertační práce vyžaduje.

Po stránce formální je práce psána přehledně (jen v první části není dosti zřetelná logika řazení jednotlivých pozic), srozumitelně a s dobrou jazykovou úrovní; občasné drobné prohřešky proti grafice a ortografii neruší srozumitelnost a je možno je tolerovat s ohledem

to, že autorčinou mateřskou řečí není čeština. Práce má obsáhlý seznam literatury, přičemž je jasné, že svými zdroji pracovala. Má též všechny ostatní náležitosti disertační práce.

Ze všech těchto důvodů jednoznačně disertační práci Kornélie Kolářové Takácsové doporučuji k obhajobě.

Při ní předpokládám, že se autorka vyjádří k uvedeným námitkám; doporučuji však i možná další témata, která s prací souvisejí, a mohla by se stát předmětem rozpravy při obhajobě:

1. Diskuse, kterou autorka sleduje, je výsledkem specifické situace „lidového církevnictví“. Pojem lidové církve je v práci zohledněn jen v jednom aspektu existence tzv. distancovaných věřících, jejichž víceméně jedinou vazbou na církev jsou kazuálie. V Čechách tato je situace poněkud jiná; o distancovaných věřících je zde sice také možno mluvit, ale jejich zájem o kazuálie je v různých prostředích různě intenzivní. V tomto ohledu jsou diskutované koncepce jen málo přenositelné. Nicméně existují i u nás v pastýřské péči názory a praxe, které jakoby vycházely ze stejného podloží. Jsou to koncepce, které chápou pastorační práci jako *doprovázení*. Smyslem pastýřské služby pak je doprovodit „klienta“ na cestě jeho vlastního, unikátního a nezaměnitelného životního příběhu, být mu prostě nablízku, být mu oporou, naslouchat mu - beze snahy tuto jeho cestu ovlivňovat nějakým schématem, byť si teologicky sebekorektnějším. Thurneysenovská poimenika je odmítána, neboť v ní je nositel úřadu činitelem, který sám určuje obsah i scénář pastorační péče a pastorand odsouzen do role pouhého příjemce. Jak hodnotíme tento trend v jeho kladech i záporech?

2. Jiným prvkem situace, na niž reagují diskutované koncepce, je většinová praxe křtu nemluvnat. Ojedinele a velmi okrajově si autoři všímají také křtu dospělých, ale to není jejich tématem. Opět i zde pozorujeme odlišnost situace v evangelickém Česku; zde je křest nemluvnat sice asi také většinovou praxí, ale i tématem diskutovaným, a to nejen v církvích tradičně křest bez osobního vyznání nepovažujících za křest (BJB, CASD). Odhlédneme-li od témat tradiční kontroverze o této otázce, vynořuje se v diskusích nový prvek: osobní prožitek, *osobní zkušenost křtu*. To je přiznaně důvodem, proč se některé skupiny v církvích (evangelických, spíše charismaticky orientovaných) snažily zavést ritus křtu opakovaného: křest vykonaný v nevědomí nemluvně nemůže být plnohodnotný, protože nebyl prožit. Zde nejde – jako u sledovaných autorů – o zkušenost a prožitek rodičů, nýbrž o zkušenost a prožitek křtěnce. Jakou roli v kazuáliích obecně hraje zkušenost, prožitek?

3. Na několika místech v práci (např. s. 42) je zmíněno, že nesamozřejmé vnější postavení církve ve společnosti (a nemusí jít o přímé pronásledování) zbavuje křest (resp. žádost o křest) jeho samozřejmé konvenčnosti a přibližuje jej k vyznavačskému aktu *sui generis*. Zdá se, že taková je (s výjimkami) situace – i „po přejití vichřic hněvu“ – též v Česku. Jak se tato okolnost může/má promítnout do pastorační praxe, když o křest žádají rodiče nebo i dospělý jedinec?

4. Sledování autoři nejednou mluví o „prodloužení křtu“ z jednoho okamžiku do celoživotního zápasu. V tomto celoživotním zápase hraje – pro některé přiznaně – roli

kontext věřícího společenství. Jaké nároky na místní církve tato okolnost klade? Michal Kaplánek ve své habilitační práci referuje o zklamání některých dospívajících konvertitů s farnostmi, do nichž byli křtem inkorporováni. Jsou běžná evangelická místní společenství ve svém provozu dost citlivá k faktu, že k nim byli připojeni další pokřtění (ať děti či dospělí), celebují tento akt dostatečně a obklopí pokřtěné svou náklonností, modlitbami, péčí? Sem by patřila i opakovaná připomínka křtu, jejíž ekumenický rozměr podtrhl návrh synodu CČE.

Nepředpokládám, že na všechna tato témata bude možno během obhajoby vzít zřetel. Ale ona se z předložené práce logicky podávají a mohou snad i doktorandce, a nejen jí, posloužit k následné reflexi o tématu, jež si zvolila.

Prof. ThDr. Pavel Filipi

17.7.2012