

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Pastorační vztah v porovnání se vztahem psychoterapeutickým

Disertační práce

Mgr. Jana Hradová

Katedra praktické teologie
Vedoucí práce: ThDr. Ladislav Beneš
Studijní program: P6141 Teologie
Studijní obor: Systematická a praktická teologie

Praha 2014

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně a použila při tom jen pramenů, které uvádím v bibliografii. Jiné než studijní využití této práce, např. publikace jakékoli její části, je možné pouze s mým souhlasem.

Praha, červen 2014

Poděkování:

Děkuji doktoru Ladislavu Benešovi za přínosné vedení při zpracovávání tohoto textu. Děkuji své rodině za trpělivost. Kéž je tato práce Bohu ke slávě.

OBSAH

ANOTACE	8
1. ZTRACENÁ ÚČAST? (ÚVODEM).....	11
2. DUCHOVNÍ RŮST V BIBLICKÉM KONTEXTU.....	27
2.1. ŽIVOT V OBECENSTVÍ A DUCHOVNÍ PROSPÍVÁNÍ	27
2.2. OBRAZ PASTÝŘE VE VZTAHU K PASTORANDOVÍ.....	28
2.3. VZTAH V BIBLICKÉ PASTÝŘSKÉ PÉČI.....	32
2.4. PŘEDPOKLADY PASTORACE – VZNIK VZTAHU	33
2.4.1. <i>Setkání s Bohem, povolání k následování</i>	34
2.4.2. <i>Pokání a ospravedlnění</i>	35
2.5. PŘEDPOKLADY PASTORACE – ROZVÍJENÍ VZTAHU, VYDÁNÍ SE A SLUŽBA.....	38
2.5.1. <i>Zájem o duchovní život (ochota k následování)</i>	38
2.5.2. <i>Účast na koinonickém životě a osobním obecenství věřících</i>	39
2.5.3. <i>Zůstávání v modlitbě, pokora a moudrost coram Deo</i>	40
2.5.4. <i>Pobývání v tichu, na poušti, o samotě</i>	41
2.5.5. <i>Tvořivé pastorační myšlení, pastýř vedený Duchem</i>	42
2.5.6. <i>Imitatio Dei a pohnutí soucitem</i>	45
2.6. PRAKTICKÉ OTÁZKY SPECIÁLNÍ PASTORACE (NEJEN) V EPIŠTOLÁCH	46
2.7. SHRnutí	49
3. VZTAHOVÉ ASPEKTY V PASTORAČNÍ PÉČI.....	51
3.1. VZTAH JAKO ZÁKLAD SPÁSY A URČENÍ ČLOVĚKA	51
3.1.1. <i>Určení ke společenství (W. Pannenberg)</i>	51
3.1.2. <i>Vztah mezi Bohem a člověkem (podle Zdeňka Trtíka)</i>	54
3.2. RELAČNÍ POTŘEBA ČLOVĚKA.....	56
3.3. VYMEZENÍ VZTAHU ZE STRANY PASTORANDA	58
3.3.1. <i>Volba pomáhající osoby</i>	58
3.3.2. <i>Proč pastorand pastorační setkávání vyhledává (téma)</i>	59
3.4. PODSTATNÉ VLASTNOSTI PASTORAČNÍHO VZTAHU	61
3.4.1. <i>Triadický vztah (Boží vstup, parakléze a consolatio fratrum)</i>	61
3.4.2. <i>Zaměření k Bohu, soustředění na Krista, parakléze</i>	63
3.4.3. <i>Osobní zvěstování Slova vedoucí k duchovnímu zdraví – tj. k úzkému vztahu k Bohu</i>	66
3.4.4. <i>Pastorace uvnitř i vně církve</i>	67
3.5. VZTAHOVÉ PRVKY V PROSTŘEDCÍCH A METODÁCH PASTORACE	69
3.5.1. <i>Prohloubit vztah komunikačními prostředky</i>	69
3.5.2. <i>Osobní rozhovor (otevřenost a „schopnost vyvolávat sdělnost“)</i>	71
3.5.3. <i>Spojení v modlitbě</i>	75
3.5.4. <i>Zrcadlo Písma v pastýřské péči</i>	81
3.5.5. <i>Umění pastorace</i>	85
3.5.6. <i>Návštěvy a cesty (vycházení motivované odpovědností ve vztahu)</i>	87
3.5.7. <i>Duchovní setkání, obnovy, zážitkové činnosti (recepce umění)</i>	90
3.5.8. <i>Pastorace „na dálku“ (epištolu, motivační dopis, telefonická či elektronická podoba)</i>	92
3.5.9. <i>Je možná péče bez skutečného kontaktu?</i>	94
3.5.10. <i>Vliv vztahu ve svátostné praxi</i>	96
3.6. POIMENICKÉ KONCEPTY VZTAHU	100
3.6.1. <i>Kdo je příjemcem pastorační péče?</i>	100
3.6.2. <i>Podoby pastoračního vztahu</i>	101
3.6.3. <i>Lékařské (uzdravující) pojetí</i>	104
3.6.4. <i>Poradenské pojetí</i>	107
3.6.5. <i>Fenomén křesťanského poutnictví – víra jako cesta (Komenský)</i>	115
3.6.6. <i>Doprovázení a vedení – společník na cestě, průvodce, mentor</i>	118
3.6.7. <i>Duchovní otcovství a mateřství</i>	122
3.6.8. <i>Učitel a žák, pastorace příkladem, učednictví, následování</i>	124
3.6.9. <i>Svědék víry, inspirující osobnost</i>	125
3.6.10. <i>Pastorace v bratrských, rodinných a přátelských vztazích</i>	126
3.7. AUTORITA A KOMPETENCE PASTÝŘE VE VZTAZÍCH.....	129
3.7.1. <i>Duchovní – charismatická, autentická osobnost</i>	129

3.7.2. Kompetence a vlastnosti pastýře (žádoucí vlastnosti).....	130
3.7.3. Meze autority a meze sdílení, svoboda druhého.....	135
3.7.4. Představovat pečujícího Otce.....	137
3.7.5. Rozněcování naděje – radost z Boha a s Bohem.....	139
(Narace Lawrence Crabba, Johna Eldredge a jiných)	139
3.7.6. Povzbuzení ve zbožné touze – oddělit se ke svatosti pro Boha.....	144
(Henri Nouwen a spiritualita pouštních otců).....	144
3.7.7. Schopnost odpoutávat a propouštět	151
3.7.8. Cíle a témata pastorační práce	152
3.8. HRANICE PROFESIONÁLNÍ PASTORACE	154
3.8.1. Definující funkce hranic – z napětí vzniká nová kvalita.....	154
3.8.2. Ochranná funkce hranic.....	155
3.8.3. Vykazatelnost práce, zodpovědnost, supervize.....	156
3.9. SHRNUTÍ	159
4. KOINONIA, EKLESIA A EKLESIOLA – ŽIVOT V OBECENSTVÍ.....	161
4.1. PASTORAČNÍ POTENCIÁL SPOLEČENSTVÍ.....	161
4.1.1. Hluboký život a společenství (Tillich), obecnství v Kristu (Bonhoeffer).....	161
4.1.2. Živoucí vztah k živoucímu Středu a k sobě navzájem (Buber a ještě Bonhoeffer).....	164
4.2. KŘESŤANSKÉ SKUPINY A SKUPINKY	165
4.2.1. Malá skupina s velkým potenciálem (vzájemnost, vydanost, růst)	165
4.2.2. Charakter skupiny, sdílená a sdělovaná přání ve víře	167
4.3. PASTORACE MEZI ČLENY SPOLEČENSTVÍ?.....	169
4.4. PROHLoubENÝ DŮRAZ NA ŽIVOT VE SPOLEČENSTVÍ V DĚJINÁCH CÍRKVE	170
4.5. PSYCHOTERAPEUTICKÁ SKUPINA V CÍRKVI	171
4.6. SHRNUTÍ	173
5. POJETÍ VZTAHU V PSYCHOTERAPEUTICKÝCH PŘÍSTUPECH	175
5.1. VZTAHOVÁNÍ SE K DUŠI DRUHÉHO.....	175
5.1.1. Od vztahovosti vůbec	175
5.1.2. ...ke vztahu pro terapii.....	176
5.1.3. Vztah připravující a umožňující změnu	177
5.2. CESTOU ZMĚNY VNÍMÁNÍ A SEBEPOJETÍ K PSYCHICKÉMU UZDRAVENÍ.....	179
5.2.1. Léčebná změna.....	179
5.2.2. Strach, úzkost, neuróza	180
5.2.3. Vína, stud a zahanbení	182
5.2.4. Hněv, zlost a jejich projevy	183
5.2.5. Oblast osobní integrity a sebepojetí.....	185
5.3. ROGERSOVSKÉ POJETÍ	186
5.3.1. Autenticita a kongruence jako vlastnosti terapeuta	186
5.3.2. Naslouchání a empatie.....	187
5.3.3. Akceptace a vřelost	188
5.4. PSYCHOANALYTICKÉ POJETÍ	189
5.4.1. Psychoanalýza Sigmunda Freuda (rysy tohoto přístupu).....	189
5.4.2. Cíl terapie podle Freuda (překlad nevědomého ve vědomé).....	190
5.4.3. Terapeutický vztah, přenos a protipřenos	191
5.4.4. Obraz člověka a obraz Boha podle C. G. Junga	193
5.4.5. Adlerova individuální psychologie.....	194
5.4.6. Erich Fromm.....	196
5.5. EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA A LOGOTERAPIE	197
5.5.1. Vědomí smysluplnosti, tady a teď.....	197
5.5.2. Viktor Emanuel Frankl.....	198
5.5.3. Logoterapeutův vztah k pacientovi.....	201
5.6. VZTAHOVOST V PERSONALISMU, VZTAH JÁ–TY, JÁ–ONO	202
5.6.1. Za Martinem Buberem	202
5.7. GESTALT (TVAROVÁ TERAPIE)	204
5.7.1. Uvědomění si, pozorování a změna v přítomnosti.....	204
5.7.2. Role terapeuta v tvarové terapii a způsob dosahování změny.....	206
5.8. KOGNITIVNÍ A BEHAVIORÁLNÍ POJETÍ	207
5.8.1. Terapie experimentem a učením.....	207

5.8.2. <i>Role klienta a terapeuta a jejich vztah v kognitivní terapii (podle A. T. Becka)</i>	209
5.8.3. <i>Zaměření se na vnitřní komunikaci klienta</i>	210
5.9. RODINNÁ A SYSTEMICKÁ TERAPIE.....	211
5.9.1. <i>Systém – síť vztahů</i>	211
5.9.2. <i>Pojetí spirituální terapie podle Virginie Satirové (model růstu)</i>	213
5.9.3. <i>Systemické přístupy (i pro pastorační), narativní terapie</i>	217
5.10. SYNTETIZUJÍCÍ A INSPIROVANÉ PŘÍSTUPY	222
5.10.1. <i>Hagioterapie a jiné</i>	222
5.11. SHRNUTÍ	225
6. TERAPEUTICKÁ KOMUNITA VE SROVNÁNÍ S KOINONÍÍ	227
6.1. ZÁŽITEK SPOLEČENSTVÍ, SPOLEČENSTVÍ LÉČEBNÉ.....	229
6.1.1. <i>Zkouška orchestru</i>	229
6.1.2. <i>Role terapeuta v terapeutické komunitě</i>	231
6.2. CHARAKTER SKUPINY A DYNAMIKA VE SKUPINOVÝCH VZTAZÍCH	232
6.2.1. <i>Terapeutické komunity a skupiny vůbec, popis skupinové dynamiky v nich</i>	232
6.2.2. <i>Konkrétní psychoterapeutické techniky, v nichž jsou dále exponovány vztahy</i>	235
6.3. SHRNUTÍ	236
7. AKUTNÍ PÉČE O DUŠI (VZTAH A KRIZOVÁ INTERVENCE)	237
7.1. CO ZNAMENÁ BÝT V KRIZOVÉM STAVU	237
7.1.1. <i>Ztráta, trauma, náraz, otřes, ohrožení – jak s nimi naložit</i>	237
7.2. KRIZOVÝ INTERVENT A (NEJEN) DUCHOVNÍ POMOC	240
7.2.1. <i>Pastorand a krize</i>	240
7.2.2. <i>Podpořit v zázemí</i>	241
7.2.3. <i>Posttraumatické a krizové projevy a intervenční citlivost</i>	241
7.3. METODIKA A PROSTŘEDKY V INTERVENČNÍ PRÁCI.....	243
7.4. DUCHOVNÍ POMOC – NE POUZE DUCHOVNÍ	244
7.4.1. <i>Svědčit blízkostí, ne slovy</i>	244
7.4.2. <i>Setrvat s druhým podle jeho akutní potřeby (podstata soucitu)</i>	245
7.4.3. <i>Duchovní krizové poradenství jako vztahový proces (Schwitzer)</i>	247
7.4.4. <i>Duchovní jako krizový intervent pro nevěřícího klienta</i>	249
7.5. SHRNUTÍ	252
8. „PÉČE O DUŠI“ VE ZKOUMANÝCH VZTAZÍCH (SHRNUTÍ KOMPARACE)	253
8.1. ÚVOD K SYNOPTICKÉMU PŘEHLEDU A KOMPARACI.....	253
8.2. VYJASŇOVÁNÍ PRIORITY, POVAHY A SMĚŘOVÁNÍ PÉČE.....	255
8.2.1. <i>Důvod pastorace a psychoterapie (k čemu péče směřuje)</i>	256
8.2.2. <i>Změna skrze</i>	257
8.2.3. <i>Naslouchání</i>	263
8.2.4. <i>Typ a projevy vztahu</i>	263
8.2.5. <i>Kompetence</i>	265
8.2.6. <i>Metody a způsoby</i>	265
8.2.7. <i>Aktivita klienta</i>	266
8.3. DVĚ RŮZNÉ EKVIVALENTNÍ CESTY?	267
8.3.1. <i>Priority péče, konfliktnost z podstaty</i>	267
8.3.2. <i>Vnitřní konflikt rolí u pomáhajícího dvojí profese</i>	271
8.3.3. <i>Zodpovědná spolupráce</i>	272
8.4. PROSTOR A DYNAMIKA „PÉČE O DUŠE“	273
8.4.1. <i>„Jednotka intenzivní péče“ o duši</i>	274
8.4.2. <i>Operace duše a „lůžkové oddělení“</i>	275
8.4.3. <i>Domácí ošetřování duše</i>	276
8.4.4. <i>Ambulantní péče o duši</i>	276
8.4.5. <i>Preventivní péče o duši</i>	278
8.4.6. <i>Zdravý život duše – v integritě, ve vztazích a v obecnství</i>	278
9. VZTAHY V DUCHU A V PRAVDĚ (ZÁVĚREM)	281
LITERATURA	287
JMENNÝ REJSTŘÍK	304

ANOTACE

Mgr. Hradová, Jana: Pastýřský vztah v porovnání se vztahem psychotherapeutickým. /Disertační práce/ Praha 2014 – Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra praktické teologie, 308 s.

Intencí tohoto textu je podat ucelený pohled na vztah pastýře a jemu svěřeného člověka. Charakter zmíněného vztahu, včetně kompetencí a osobnostních rysů pastýře, je průběžně srovnáván se vztahem psychotherapeutickým – jde o systematické, biblické i prakticky teologické vymezení vztahovosti s přihlédnutím k psychologii a posléze o vyjasnění jejich projevů a realizací v místním společenství. Pastorační péče je přitom pojata jako souhrn péče speciální i širšího duchovního doprovázení. Práce je zasazena do kontextu dalších disciplín (terapie obecně, antropologie, sociologie náboženství), vychází z Písma a soustředí se na téma duchovního růstu člověka a specializované péče o jeho duši i ducha. Dotýká se také hledání, zda a jakými způsoby se lze pastýřsky starat o duchovní prospěch lidí vně církevních obcí. Třebaže literatura zabývající se do hloubky těmito aspekty vztahovosti de facto neexistuje, vzešla disertační práce z interdisciplinárního diskursu sekundárních textů, za všechny jmenujme, jen velmi orientačně a kuse: Wolfharta Pannenberg, Martina Bubera, Dietricha Bonhoeffera, Eduarda Thurneysena, Paula Tillicha, Zdeňka Trtíka, Viktora Frankla, Carla Rogerse, Howarda Clinebella, Henriho Nouwena, Lawrence Crabba, Wilfrieda Stinissena, Josefa Smolíka, Ottu Rutleho, Milana Salajku, i mnoho dalších, například Komenského. Práce se zmiňuje o parakletické povaze pastorační péče, o zásahu Božího Slova do pastorační situace, o vztahové komunikaci, tvořivém naslouchání narativům, o vydání se a vykazatelnosti ve vzájemných vztazích, přičemž cílem je soustředění pastorační péče ke Kristu, k oslavě vztahujícího se Boha.

KLÍČOVÁ SLOVA

Vztah, pastorační péče, psychotherapie, společenství, konverze, duchovní růst, hranice, kompetence, krize, změna smýšlení, poznání, doprovázení, následování, inspirace, soucit.

ANNOTATION

Mgr. Hradová, Jana: Pastoral relationship compared to relationship in psychotherapy. /Doctoral thesis/ Prague 2014 – Charles University, Evangelic theological faculty, Institute of Practical Theology, 308 p.

The intention of this thesis is to offer a complex insight into the relationship between a pastor and the entrusted person. This relationship and its nature, including pastors' competences and personal characteristics, is continuously compared with psychotherapeutic one – it consists in systematic, biblical and practical theological definition of the relations with respect to psychology, and also in explanation of its demonstration and realization in a local community. Pastoral work is hereby understood as a sum of special care and broader spiritual direction. The thesis is put into context of other disciplines (therapy in general, anthropology, sociology of religion). Being based on the Scripture, it focuses on spiritual growth and specialized care of soul and spirit. It also touches the question whether and in what ways the spiritual welfare of people outside Christian communities can be provided through pastoral care. Although there exists practically no literature dealing with these aspects of relations in depth, this thesis has originated from an interdisciplinary discourse of secondary texts – by Wolfhart Pannenberg, Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer, Eduard Thurneysen, Paul Tillich, Zdeněk Trtík, Viktor Frankl, Carl Rogers, Howard Clinebell, Henri Nouwen, Lawrence Crabb, Wilfried Stinissen, Josef Smolík, Otto Rutrle, Milan Salajka, and many more, for example Comenius – to give at least a very short overview. The thesis discusses the paracletic nature of pastoral work, the intervention of the Word of God in a pastoral situation, communication, creative listening to narratives, self-extradition and accountability in relationships, the goal of which is concentration of the pastoral work on Christ, to celebrate the God who acts through relationships.

KEYWORDS

Relationship, pastoral care, psychotherapy, community, conversion, spiritual growth, boundaries, competency, crisis, change mindsets, knowledge, guidance, following, inspiration, compassion.

1. ZTRACENÁ ÚČAST? (ÚVODEM)

Motto:

„Křesťanský pastýř, který dovede nejen vyjádřit, co se děje v lidském nitru, ale také kriticky a se soucitem rozjímat o svém světě, může očekávat, že se impulzivní generace nerozhodne pro smrt jakožto nejzazší zoufalou formu protestu, ale pro nový život, jehož první nadějně známky zviditelnil.“¹

„Zdá se tedy, že křesťanský pastýř je především umělcem, který dovede oslovit mnoho lidí díky tomu, že o ně projeví osobní zájem, a díky odvaze podělit se o to, co prožívá jako nejvíce osobní.“²

„Žádný duchovní nemůže nikoho spasit. Může se jen těm, kdo jsou plni strachu a obav, nabídnout jako průvodce.“³

Henri J. M. Nouwen

I.

Setkávání věřících je charakterizováno jako místo společenství, jako setkávání, které je prostoupeno spojující a proměňující silou. Jedná se o místo (v širokém slova smyslu, nejen ve smyslu lokace), kde jsou lidé účastni příběhu těch druhých před Boží tváří. Nejsou spolu jen poutníky na cestě, ale jsou sebou zvláštním způsobem navzájem dotčeni, a to prostřednictvím Bohem zamýšleného obecnství církve. Věřící jsou povoláni k tomu, aby byli s druhými účastni, cítili a žili s nimi. Pastorece jako taková je bohatá pečující a doprovázející činnost od těchto obecných vlastností církve odvozená, jež je určena k tomu, aby sloužila Bohu tím, že podporuje člověka v jeho vztahování se k Němu a přispívá k rozvíjení života ve víře.

Pastýřská služba jakožto podporující služba k víře a pro víru se v prostředí současné české společnosti může jevit jako okrajová, specifická služba určená úzkému okruhu zájemců z řad členů církví – do značné míry tomu tak skutečně a právem je. Nicméně vhodné pastýřské vedení zpravidla přispívá ke kvalitě života svěřeného člověka natolik, že se jeho přítomnost či nepřítomnost stává rozhodujícím faktorem; taková zkušenost může rozvinout vnitřní klid, pocity spokojenosti a smysluplnosti,

¹ NOUWEN, Henri, J. M., *Zraněný ranhojič*, 57.

² Op. cit., 85.

³ Op. cit., 102.

může vést k obnově vztahů a obecnství, a to již ani z hlediska širší společnosti zanedbatelné není.

Aby pastorační péče byla účinná a inspirativní, musí vědomě vhodně vycházet ze sociálních a psychologických podmínek mezi lidmi, a přitom směřovat k osobní proměně člověka nebo proměně jeho vnímání skutečnosti. Nezbytnou kompetencí pastora je jeho schopnost citlivě a cíleně reagovat na odhalené potřeby toho, komu je péče určena, aniž by podlehl pokušení přikládat naplnění těchto potřeb prvořadý význam – na úkor vztahu s Bohem. Jak tomu ovšem s onou účastí je? Skutečně v soudobých církvích a společnosti existuje, nebo máme spíše hovořit o ztracené účasti mezi lidmi? Při sbírkách věnovaných na potřeby lidí zasažených katastrofickými událostmi či při zajišťování fyzické pomoci postiženým se česká veřejnost ukazuje i ve srovnání s jinými jako podivuhodně štedrá. Skutečně podivuhodně, vzhledem k tomu, že sama sebe definuje jako spíše ateistickou nebo agnostickou, nevnímající se jako odpovědnou před Bohem. Kde se tedy bere pozoruhodná solidarita a ne-lhostejnost, lze je považovat za odraz zmiňované mezilidské účasti? Francouzský esejista Gilles Lipovetsky⁴ se domnívá, že „televizní dobročinnost není vzkříšením smyslu srdcervoucího úkolu, nýbrž důkazem emocionální a nárazové etiky bez úsilí.“ Solidarita však přesto zdá se vycházet z něčeho mnohem hlubšího než z nárazového činění dobra.

Lidé u nás zpravidla nestrádají hmotnou nouzí, mohou se věnovat sami sobě, přitom se v současnosti spíše zvyšuje procento lidí, kteří nejsou vnitřně spokojeni s kvalitou a perspektivou vlastního života. Jejich nerovnováha tedy pochází z duchovních příčin. Není to nový nebo nově objevený fenomén, jak lze přesvědčivě doložit v souvislosti s Franklovým popisem noogenních neuróz⁵. Materiální zabezpečení a širší možnosti seberealizace, ač se to může jevit jako paradoxní, zjevně zdaleka nerozhodují o pocitu naplnění, právě naopak. Stávají se indikátorem, že něco není, jak si lidé podvědomě přejí. S narůstajícím blahobytem, rozvojem možností a zvětšováním prostoru volného času se problém tohoto vnitřního prázdna a neukotvenosti spíše prohlubuje, lidé reflektují své niterné prázdno. Gilles Lipovetsky⁶ již v 80. letech ve svých analýzách nazývá postmoderní společenské poměry příslušně „érou prázdnoty“. Na prožití (užití) života jako příjemného, naplněného a bezkonfliktního mají dle převažujícího společenského mínění lidé nezcizitelné

⁴ LIPOVETSKY, Gilles, *Éra prázdnoty*, 310.

⁵ FRANKL, Viktor E., *Teorie a terapie neuróz*, 96–99.

⁶ LIPOVETSKY, Gilles, op. cit.

a nezpochybnitelné právo, jež navíc, mají-li ho, je také do určité míry vymahatelné (a je jednoznačně dobré o jeho naplnění usilovat).

Obraz života jakožto pouti za určitým cílem není však neměnný, neboť jeho charakter je rovněž sociologicky podmíněn. V knize *Úvahy o postmoderní době* Zygmunt Bauman⁷ dokládá, že v sekularizované verzi modelu poutnictví *„již cílem pouti není spása duše, ani naplnění Božího rozhodnutí. Je jím ‚naplnění poslání‘ – realizace potenciálu, využití možností obsažených v přirozené dispozici; jinými slovy, je jím vlastně důsledná, konsekventní a do konce dovedená konstrukce identity.“*

S tím souvisí fakt, že celá společnost tuto tendenci nakonec odráží, a to i ve vztazích – je zaměřena k tomu, aby člověka v širokém slova smyslu „sváděla“ (Lipovetského výklad), ovlivňovala, přesvědčovala. *„Svůdnost se už neomezuje na mezilidské vztahy, ale stává se všeobecným procesem, ovlivňujícím spotřebu, organizace, informace, vzdělání i mravy. Veškerý život dnešních společností se řídí novou taktikou, která nahradila převahu výrobních vztahů apoteózou vztahů založených na svůdnosti.“*⁸

Bauman⁹ blíže hovoří zároveň o tom, že postmoderní kontext přese svou tendenci k reflexi lidské identity de facto preferuje absenci identity přesně vymezené. Identita se proměňuje po způsobu kaleidoskopu, a to se promítá rovněž do mezilidského vztahování: *„Zapojení do interpersonálních vztahů nabývá téže plasticity jako povolání nebo práce; interpersonální vztahy se nenavazují s představou, že budou trvat ‚dokud nás smrt nerozdělí‘. Stále častěji se předem počítá s jejich dočasností i s tím, že budou trvat pouze tak dlouho, jak dlouho budou schopny přinášet uspokojení.“*

Taková sociální strategie se však nakonec nemusí ukázat jako z dlouhodobého hlediska člověku prospěšná. V prostředí zbaveném samozřejmé existence tradičních a ukotvujících rodinných vazeb a vazeb užších sociálních skupin se projevuje opětovná potřeba těchto kontaktů a spojení, která nabývá nejen oněch forem tradičních, ale i nových. Lipovetsky¹⁰ ukazuje, že člověk ve vysoce individualizovaném, personalizovaném prostředí je jakýmsi novodobým narcisem, zabývajícím se především sebou samotným, a to se projevuje i na rovině vztahů. *„Narcise musíme zasadit do přediva nejrůznějších malých kolektivů a sítí. Solidárnost mikroskupiny, účast*

⁷ BAUMAN, Zygmunt, *Úvahy o postmoderní době*, 31.

⁸ LIPOVETSKÝ, Gilles, *Éra prázdnoty*, 25.

⁹ BAUMAN, Zygmunt, *Úvahy o postmoderní době*, 35.

¹⁰ LIPOVETSKÝ, Gilles, *Éra prázdnoty*, 19.

v různých kroužcích a jejich dobrovolné vedení ani různé sítě sdružující lidi v podobné životní situaci, nijak neprotiřečí hypotéze narcismu; naopak tuto tendenci potvrzují. Je totiž zajímavé, že ve srovnání s ideologickým a politickým aktivismem dřívějších dob dochází na jedné straně k ústupu univerzálních cílů, na druhé straně však pozorujeme touhu být mezi svými, být s lidmi, kteří sdílejí tytéž bezprostřední a úzce vymezené starosti. Je to jakýsi kolektivní narcismus, lidé se sdružují, protože se sobě navzájem podobají, protože jim jde o stejné existenční cíle.¹¹ V tomto širším ohledu lze s tímto jevem také spojit nejen prudký nástup a rozšíření využívání sociálních sítí, které de facto představují prostřednictvím elektronických médií rozvíjení prvotního komunikačního prostoru, simulují komunikační kanály, ale také vznik nových forem sdílení spirituality, jak je vidíme v západní společnosti (elektronická církev).

Lidé se často zevrubně zkoumají a považují svůj subjektivní prožitek za míru věcí, jsou do jisté míry zchoulostivělí, zranitelnější, sami sobě vydaní napospas. Podléhají neurózám a pod náporom zejména psychického stresu klesají. Tento trvalý stres má progresivní tendenci, a ve svých důsledcích má pak i somatické projevy a podoby. Odráží se i na charakteru duchovního života, a o ten nám v naší službě – a i v této práci – půjde. Lipovetsky¹² hovoří o tom, že „dnešní člověk prochází svou pustinou sám, bez jakékoli transcendentní opory, a vyznačuje se proto zranitelností. Zevšeobecnění depresí nepříčítejme psychologické vrtkavosti lidí ani ‚těžkostí‘ současného života, nýbrž právě dezerci od res publica, která připravila půdu pro nástup čirého jedince, Narcise hledajícího sama sebe, posedlého jen sebou, kterého tím pádem může kdykoli porazit jakákoli nepřízeň, již musí čelit sám, bez síly z vnějšku. Bohorovný člověk je bezbranný. Osobní problémy tak nabývají obludných rozměrů, které se nedají vyřešit ani s pomocí psychologů. (...) A tak dnes dramatizujeme stárnutí, tloustnutí, spaní, výchovu dětí, odjezd na dovolenou – všechno nás stresuje a je pro nás problémem.“

Přestože se tedy zdá, že vysoká individualizace společnosti, která je společností seberealizujících se jedinců, lidem subjektivně spíše vyhovuje, neboť je z velké části produktem jejich přání, nepopírá to fakt, že potřeba vztahovat se k druhým je stále neméně silná a pro člověka určující. Mají ale tyto mezilidské vztahy ty parametry, které činí vztah vztahem dvou svébytných osobností se všemi kvalitami vzájemného

¹¹ LIPOVETSKY, Gilles, *Éra prázdnoty*, 19.

¹² LIPOVETSKY, Gilles, op. cit., 65.

respektu, úcty, pomoci, přátelství? Takové vztahy bychom považovali za skutečné společenství, jednalo by se o vztahy účastné, tedy takové, které nenaplňují jen potřebu přijímajícího, ale mají také rozměr dávání – nesení reality života druhého, přestože není shodná s realitou naší. Nebo existujeme právě spíše ve světě vztahů narušených, zraňujících a zraněných, vztahů narcistních, umožňujících naopak rozvoj zlého a hříšného jednání? Hans Rotter¹³, představitel personalistické morální teologie, píše: „*Pojem seberealizace jako základní výchozí bod morální teologie je mylný. Jednotlivec realizuje sám sebe pouze tehdy, otevře-li se směrem k bližnímu a snaží se nesloužit pouze sobě, ale také realizaci bližního. Zcela jistě se může stát, že při takovém zaměření na druhé je třeba vzdát se četných možností realizace svých vlastních partikulárních zájmů. Přesto může jednotlivec pouze tímto způsobem, totiž prohloubením svého vztahu k ostatním, v hlubším smyslu najít sám sebe a realizovat se.*“

Vzhledem k tomu, že pastýřská péče je na existenci a kvalitě vztahů založena zcela primárně¹⁴, ani ve vědomě protináboženském (protiinstitučním) prostředí není nežádoucí, poněvadž představuje hodnoty, o něž lidé usilují. Poskytuje cosi jako zázemí, jež je ve společnosti poptáváno s nezmenšenou intenzitou. Vědomě však společnost pastýřskou péči sama nevyhledává, v podstatě ji vnímá jako speciální, s tvářností společnosti a kultury zcela mimoběžnou aktivitu církve. Nekřesťanům nedává smysl tuto službu vyhledávat. Skutečnost, že lidé vědomě nepostrádají pastorační vedení v jeho klasické podobě dané duchovní správou církví, však neznamená, že lidé nepotřebují duchovní vedení vůbec. Wilfrid Stinissen¹⁵ tuto lidskou afinitu k víře ve vztahu k současné společnosti popisuje dokonce velmi vyostřeně, hovoří o současném nedostatku duchovních vůdců, jenž je dle jeho mínění alarmující a tím závažnější, že existuje mnoho osob, které v sobě právě dnes nosí hlubokou touhu, ba dokonce hlad po vnitřním životě, po spiritualitě. „*Zmíněné hledání je důsledkem a reakcí na pocit nesmyslnosti, beznaděje a strachu ovládajícího tento svět. Tyto stavy pramení ze skutečnosti, že se Bůh vytratil ze společenského života. Bez Boha se člověk ale sám sobě stává problémem.*“¹⁶

Bůh, o němž hovoří Stinissen, je samozřejmě Bůh křesťanský, povědomí o Bohu odpovídající věroučné pravdě v křesťanském smyslu se skutečně v současné společnosti smazává, lépe řečeno poučenost o křesťanské tradici a systematice mezi lidmi klesá.

¹³ ROTTER, Hans, *Osoba a etika*, 27.

¹⁴ K této tezi se bude práce opakovaně obracet, přinášet pro ni relevantní odkazy a konotace.

¹⁵ STINISSEN, Wilfrid, *Terapie Duchem*, 8.

¹⁶ Op. cit., ibidem.

V tomto postmoderním „tavicím kotli“ různých spiritualit se ukazuje právě i potřeba duchovního vedení křesťanské povahy (pokud tedy nechceme být přetaveni).

Jacek¹⁷ popisuje postmoderní charakter spirituality takto: „*Sociologové dnes zjišťují zintenzívnění náboženského života a mluví o ‚návratu k sacrum‘ s ohledem na oblast velmi široce chápané náboženské zkušenosti. Zároveň je viditelná krize tradic víry, která se projevuje opomíjením náboženské praxe (zvláště svátosti smíření), subjektivními interpretacemi pravd víry a jejich slabým vlivem na každodenní život člověka. Náboženství je odsunuto do oblasti soukromí. Zbožnost má stále více individuální podobu a popírá autoritu hierarchie. Věřící člověk mající ‚postmoderní víru‘ interpretuje nauku Krista velmi selektivně, podle toho, co se mu líbí a co ne. V postmodernismu se odchází od křesťanské vize Boha, a často je to forma ‚zbožnosti bez Boha‘.*“

Ve svém textu o postmoderních formách ve spiritualitě Bramorski¹⁸ dál vysvětluje, proč je v postmoderně právě takové pojetí náboženství tak vítané; jde totiž o to, že odpovídá očekávání, jež do něj lidé vkládají, a umožňuje jim zůstat jaksi nad ním. Pro naši pastorační intenci si v textu všimněme, o jaké hodnoty se toto postmoderní vnímání Boha a posvátna¹⁹ opírá: „*Východiskem postmodernistů není popírání náboženství, nýbrž pokus přizpůsobit je očekávání a přání postmoderního člověka, který za nejvyšší hodnoty považuje toleranci, seberealizaci, absolutní svobodu, individualismus a pluralitu rozmanitých stylů života a mravního hodnocení.*“²⁰

Tento exkurs podložený Bramorského textem osvětluje povahu vnímání víry a spirituality. Na jeho pozadí se zároveň promítá potřeba konzistentního, pevného, věrného křesťanského hlasu, který by v tomto rozmanitém duchovně nabitým prostředí poskytoval hledajícím lidem věrohodnou orientaci v křesťanské víře. Přitom nám toto přemýšlení zároveň ukazuje, s jakými pastoračními úkoly se v tomto „vydání našeho svědectví“ pravděpodobně budeme setkávat. Bramorski²¹ vystihuje, které aspekty religiozity jsou pro soudobé lidi zajímavé a oslovující:

¹⁷ BRAMORSKI, Jacek, *Vize postmoderní zbožnosti*, online.

¹⁸ Op. cit.

¹⁹ O povaze posvátného jakožto mystéria (mysterium tremendum a fascinans), o racionalitě a iracionalitě religiozního vnímání referoval v obecně známém klasickém textu Rudolf OTTO, *Posvátno*. Připomíná (s. 18), že v této dichotomii jde o rozdíl v kvalitě ladění a procítění zbožnosti.

²⁰ „*Postmoderní člověk odmítá náboženství, jejichž základem je víra v osobního Boha. Dnešní kritika náboženství má ale jinou formu než kritika „otců“ ateismu v devatenáctém století, jako byli L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche a Z. Freud, kteří zakládali své postoje na úplné negaci existence Boha a odmítali náboženství vůbec.*“ (BRAMORSKI, Jacek, *Vize postmoderní zbožnosti*, online)

²¹ BRAMORSKI, Jacek, *Vize postmoderní zbožnosti*, online.

„Postmodernisté podporují náboženství subjektivní, v němž má základní roli zážitek, emocionální náboženská zkušenost zbavená instituční a dogmatické dimenze. Postupnému vzdání se od institučních náboženství odpovídá zároveň v celém světě viditelný růst zájmu o náboženství. A. Bronk²² upozorňuje, že v ideologické prázdnotě se koná návrat ke zbožnosti, transcendenci a sacrum. Často je to zbožnost zbavená vztahu člověka k osobnímu Bohu, redukována na úroveň magie, okultismu, obřadů, anebo pouze meditativních technik. V postmodernismu je možné být zbožný bez Boha, a dokonce bez jeho ideje.“

V Bramorského textu je rovněž vykresleno, jak široká škála religiózních vlivů může být, a odůvodněno, proč může být reakce na nabídku křesťanské cesty tak příkře odmítána²³. Nárok křesťanství na celého člověka, shrnutý ve výzvě k následování, je totiž pocíťován jako nesvobodný, a tudíž nesprávný. Jedná se ovšem o iluzi svobody, neboť člověku je vlastní naopak nápodoba a tendence k následování. Autonomie subjektu je totiž pouze domnělá, jak dokládá katolický teolog František Burda v souvislosti s reflexí mimétické teorie kultury francouzského myslitele René Girarda²⁴, je pouhou fikcí, neboť nezávislost subjektu na vzorech je iluzorní.²⁵ „Nejde totiž o to, zda člověk napodobuje, či nikoliv, ale koho a co napodobuje, jakou kulturní gramatiku svojí nápodobou realizuje a na základě jakých vzorů se formují jeho hodnotové modely. Lidská svoboda je možná pouze v této konverzi. Teprve ve zhroucení mýtu autonomního subjektu je uložen potenciál svobodné volby.“²⁶

Pokud je naproti tomu člověk měřítkem pouze sám sobě a soustředí se pouze na své cíle, může mít sice subjektivně pocit úplné svobody, ale de facto svobodný není. Křesťanská církev je povolána k tomu, aby byla v tomto ohledu svědectvím, aby pomáhala tuto iluzi rozkrýt a demaskovat. „Když člověk soustředí všechny své síly na pozemský rozměr své existence, jeho imanence se stává radikální a místo náboženství přijímá imanentní mystiku. Tato zvláštní mystická zkušenost vzniká z pocitu úplné

²² BRONK, A. *Krajobraz postmodernistyczny*. Ethos 9, 1996, nr 1–2, s. 92–93.

²³ Op. cit. „Významným znamením takového pseudonáboženství je hnutí New Age a eklektický jev ‚náboženského supermarketu‘, ve kterém nacházíme elementy křesťanské, gnostické, magické, satanismu, spiritismus, okultismus, kabalů atd. Mnozí postmodernisté navazují na polyteistické a panteistické pohanství odmítnutím ideje osobního Boha a zbožštěním vesmíru. Postmodernistický návrat k sacrum není návratem k pravé zbožnosti nebo mystice, nýbrž k neutrální a pluralistické novopohanské mentalitě. Za zástěnou postmodernismu mizí křesťanství a svět žije bez Boha a bez náboženství. Zvláště silná kritika postmodernistů směřuje proti křesťanství, poněvadž v něm vidí hlavní sídlo fundamentalismu a konzervatismu.“

²⁴ BURDA, František, *Kultura – doličný předmět obětního mechanismu*, 298–299.

²⁵ „Naše touhy jsou převážně imitacemi. Uvědomění si a vědomí tohoto faktu Girard nazývá konverzí.“ (op.cit., ibidem)

²⁶ Op.cit., ibidem.

svobody, vyplývající z toho, že nic závazného neexistuje. Výsledkem takové imanentní mystiky je mezi jiným hnutí New Age a některé sekty.²⁷ Postmodernismus vytváří totiž zbožnost bez Boha, v níž není místo pro výzvu k obrácení a pokání.“²⁸

Církev je rovněž povolána jít v tomto ohledu v určitém smyslu proti proudu tohoto myšlení, má potenciál, aby poskytla člověku bezpečné zázemí, v němž je možné přijmout konkrétní sebeurčení, jež duši člověka prospívá, a také vhodnou míru závaznosti ve vztazích k druhým. Nezbyvá tedy než trpělivě a s rozvahou vydávat své křesťanské svědectví (v prostředí „supermarketu“ životních stylů a přesvědčení, kde si lidé vybírají, s kterými hodnotami spojí svůj život) a pokojně se v tom spolehnout na Boží zaslíbení, že totiž Bůh sám daruje slova, jež budou mít v rozhovoru s lidmi nadpřirozenou moc, budou přinášet život, tedy evangelium a s ním nezbytné vyzvání k rozhodnutí, sebeurčení, obrácení a pokání. Církev může překvapit tím, že toto přijímající zázemí nabídne zdarma (bez nároku na zaplacení – na výkonnost a úspěšnost), v kvalitě, která je výjimečná, a v míře, která je „natřesená“.

Pokud dále sledujeme výše zmíněnou Stinissenovu myšlenku, že totiž pastýřská péče je pro druhé, pro společnost potenciálně přínosná (že je žádoucí rozvíjet duchovní péči ve smyslu křesťanského duchovního vedení a inspirace), ukazuje se tedy o to více potřeba sebezprezentace, sebeurčení této pastýřské služby, popsání jejího směřování a cílů, a to v celé škále – rozmanitosti mnohovrstevnaté křesťanské duchovní tradice. Mnohdy jako věřící podléháme určité iluzi, že toto naše směřování a podstata společenství jsou zřejmé a není již potřeba se zabývat tím, jak na takovém oslovování celé společnosti aktivně pracovat. Podstata církve ovšem nemusí být sekulární společnosti zřejmá. Už v biblickém textu je přece připomínáno, že duchovní věci nejsou pochopitelné lidem, kteří nemají duchovní smýšlení darované Duchem svatým²⁹. Přestože jsou tedy tyto věci přítomné a mohou být zjevné, nemusí být vždy viděny a pochopeny i ve svých východiscích a svém zdroji. Víra, církev – a samozřejmě i pastore jakožto služba k víře – potřebuje proto sebe sama představit v komunikaci s okolím, podobně jako současná církev, aniž by ovšem popřela svá základní

²⁷ Zkušenost imanentní mystiky analyzuje G. Bataille, jehož názory se staly oporou pro hlavní postmoderní filosofy, jako jsou M. Foucault, J. Derrida, F. Lyotard. Srov. G. Bataille. *La somme atheologique*. Paris, 1973; J. Van der Vloet. *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*. *Communio*, 14, 1994, nr 6, 61–63.

²⁸ BRAMORSKI, Jacek, *Vize postmoderní zbožnosti*, online.

²⁹ 1 Kor 2,3–3,1.

východiska a určení. Není třeba se tím zabývat nadměru, nicméně bylo by dobré tyto potřeby alespoň částečně naplnit.

Vedle toho, čím církev aktuálně je – vedle jejího přebývání s Bohem – „*mají křesťané cenné dědictví v péči o lidi a je mnoho knih a tradic, které v průběhu tisíciletí vznikly, ze kterých můžeme a máme čerpat. Možná je to dokonce tak, že křesťané mají něco, co naše kultura zoufale postrádá. Důraz na lásku (v křesťanském porozumění lásce), může zaplnit hlad, který dnešní lidi ničí. Křesťané by měli chápat více než kdo jiný, co člověk skutečně potřebuje. Proto máme čerpat ze zdrojů, které máme jako křesťané k dispozici a které mohou jako jediné naplnit duši člověka.*“³⁰ Obojí zmíněné – tedy reálný křesťanský život s Bohem a v církvi i veškeré poznání a svědectví, kterého se nám jako křesťanům dostává a které vydáváme, můžeme v tomto smyslu směle přinést ostatním. Církev díky svému koinonickému charakteru nabízí naplnění obecně lidské potřeby pospolitosti a odstranění osudového osamění³¹; tím může společnost vně církve oslovit. Tolik úvodem k představení východisek a smyslu této práce.

II.

Nejprve ovšem nastíníme souhrnně obsah práce a metody, jimiž je problematika analyzována. Pojmy pastýřská péče a pastorece jsou pro účely tohoto textu užívány jako synonyma, přestože mezi nimi jistý sémantický rozdíl existuje. Slova pastorece nebo sousloví pastorační poradenství jsou obvykle spíše přítomna v souvislosti se speciálními tématy, pro označení převážně individuální péče či péče v úzce profilované oblasti, tedy ve smyslu *cura animarum specialis*. Pastýřskou péčí jakožto součástí praktické teologie bychom pak mysleli celý široký soubor činností církve, jimiž se církev mimo jiné stará o duchovní potřeby věřících lidí (*cura animarum generalis*), tedy skutečnosti, které bychom mohli terminologicky pojmenovat jako „duchovní správa“. Úzus zastoupení pojmů v odborném diskursu však jednotný není, také s ohledem na obdobné terminologické provizorium v jiných jazycích a pod jeho vlivem. V tomto textu jako celku jde o zahrnutí různých aspektů pastýřské péče i duchovního doprovázení druhých – s ohledem na způsob vztahování se k druhému. S označením pastorální se setkáváme zejména v kontextu katolickém – a týká se všeho, co je spojeno

³⁰ RAUS, Pavel, *Přístupy k pastoračnímu poradenství*, 29.

³¹ Podle Dietricha Stollberga, *Seelsorge durch die Gruppe*, 27.

s osobou pastýře jakožto nositele pastýřského úřadu, včetně funkce církve směrem ke světu, nesené odpovědností pastýřů³². Pro to vše se i z praktického formulačního hlediska a s přihlédnutím k etymologii nebráníme užívání rozšiřujícího sémantického významu slova *pastorace*. Navíc, pokud bychom zmíněné rozdělení chtěli zachovat, museli bychom podobně důsledně odlišovat i substantiva *pastýř*, *duchovní* a *pastor/poradce*, což není příliš udržitelné. Pro roli osoby věnující se duchovní péči o druhého, duchovní práci, přitom existuje mnoho různých výrazů, užívaných v závislosti na akcentech toho kterého přístupu; je označován jako *pastýř*, *pastor*, *duchovní*, *farář*, *doprovázející*, *duchovní průvodce*, *animátor*, *mentor*, *duchovní učitel*, *duchovní rodič* aj. Terminologická pluralita je dána i historicky a interlingválním kontaktem, v německém *Seelsorge* (a také ve starších českých textech o pastýřské péči) zaznívá stále důraz na „péči o duši“, jak byla tato práce vnímána již od antického období. Podobně i osoba přijímající duchovní podporu je nazývána mnohými pojmenováními: *ovečka*, *pastorand*, *penitent*, *farník*, *člen křesťanské obce*, *věřící*, *doprovázený* či *svěřený člověk*, *druhý*, *bližní*, *bratr* či *sestra*, *učedník*, *žák*, *následovník*, ale i *pacient* či *klient*. Nejuniverzálněji a nepřiznakově pravděpodobně zní odvozený termín „*pastorand*“. Označení „*ovečka*“ jako protějšek k českému „*pastýř*“ není příliš vhodné, neboť konotuje další významy, a nadto se jedná o femininum, což v češtině není neutrální.³³

Obecněji vnímaná *pastorace* může sebe sama považovat za péči o duchovní stránku života člověka vyznávajícího i nevyznávajícího. Vycházíme tedy z předpokladu, že má smysl poskytovat *pastorační* péči i nevěřícímu člověku a že je to za jistých okolností možné, protože i nevyznávající člověk má schopnost sebereflexe, je vybaven svědomím, prožívá vnitřní duchovní zkušenost. Tato *pre-pastorační* péče – jak by například mohla být nazývána – může mít samozřejmě evangelizační potenciál a vést až k péči o cestu ke křesťanské víře a cestu ve víře, tedy k *pastoraci* ve vlastním, užším slova smyslu.

Ostatně pokud shledáváme v jádru *pastorace* pojem vztahu, můžeme *pastoraci* nahlížet jako prostředek k prohloubení duchovního rozměru života člověka, a na této rovině pak jako jistou cestu – na jejím počátku může stát vztah dosud nepoznaný, nereflektovaný nebo popíraný, v průběhu vztah seznamování a vzájemného poznávání,

³² Podle Pavla AMBROSE, *Fundamentální pastorální teologie*, 16nn.

³³ V německých textech se například ve snaze o genderovou korektnost dnes někdy objevuje zdvojené označení „*pastýři* a *pastýřky*“.

později vztah procítěný a ve vnímání jednotlivce zcela podstatný a naplňující. K těmto skutečnostem odkazují křesťanské pojmy ospravedlnění, nové narození, posvěcení či duchovní růst. Samotná myšlenka posvěcení a duchovního růstu je na jedné straně převzata z textů Dietricha Bonhoeffera o následování a životě ve společenství, na straně druhé inspirována tradicí duchovního doprovázení, jak je rozvinuta například v textech Barryho a Connollyho či Henriho Nouwena, ale také podněty evangelické duchovní formace. Všechny tyto koncepty pak jsou vystavěny na biblických základech. V souvislosti s dynamikou ontogenetického procesu zrání víry a s pastorandovým očekáváním se pak výrazně mění i role doprovázejícího. Proto je třeba brát v úvahu okolnosti, podmínky a situaci, v níž má pastorační péče probíhat.

Cílem této práce je prostřednictvím excerptce literatury a deskripce ukázat, v čem různá pojetí vztahu spočívají, a díky tomu stanovit, co patří k jádru tohoto vztahu, a proč je tedy vztah tak podstatný pro péči o duši. Rovněž bylo záměrem uvést všechna relevantní zjištění v jednom textu, jenž se bude na vztahovost soustředit. Vedle prostého popisu je přitom užito zejména komparativního způsobu práce, díky němuž dochází k ověřování, dokládání a rozvinutí intuitivní teze, že vysoká kvalita doprovázejícího vztahu je sama o sobě jedním z nejvýznamnějších pastoračních prostředků³⁴. Jinými slovy: dobrý pastýř se vyznačuje tvořivou schopností vstoupit do provázející role a nabídnout pomoc při zprostředkování ztraceného či nerozvinutého spojení ve vztazích. Jako existuje v sociální práci a psychologickém poradenství role mediátora v mezilidských vztazích, může mít do určité míry mediační funkci i povolání pastýře, a to nejen na rovině interpersonální, ale zejména – a to je přece jeho specifikum – na rovině vztahu pastoranda s Bohem.

Ke srovnání s pastorcí je zvolena právě psychoterapie, a nikoli jiné disciplíny, z toho důvodu, že u nich obou jde o duši a duchovní rozměr života člověka. Jsou to odvětví péče o člověka, jejichž úkolem je této duši přispět, přivést ji ke změně. Jejich role není plně ekvivalentní, a tento poměr je právě předmětem bádání zde. Jedním z porovnávaných aspektů bude, prostřednictvím čeho se změna uplatňuje a jakých metod je k tomu užíváno. Dalším sledovaným jevem je samotný důvod, proč je služba poskytována, respektive zamýšlený cíl takového doprovázení a péče. Zaměříme se také na srovnání typu a projevů vztahu a s tím souvisejících žádoucích kompetencí

³⁴ Není prostředkem jediným, a patrně dokonce ani vždy nutným ve své klasické podobě.

poskytovatele služby. Mezi ně patří zejména charakteristika naslouchání. V neposlední řadě jde také o zkoumání očekávané reakce přijímající strany, její role v procesu proměny. Jak je již z řečeného patrné, základní intencí je zkoumat vztah pastorační³⁵, a srovnání tedy využívat především jako referenčního podkladu pro toto zkoumání. Práce může přispět nejen vlastní praktické teologii, ale nadto i psychoterapeutům či pracovníkům v jiných pomáhajících profesích, kteří se ve své praxi setkávají s duchovními potřebami klientů.

Oblast kontaktu mezi teologií a psychologií byla tématem odborného diskursu v předchozích desetiletích, a dnes se díky tomu mnohé otázky již jeví jako samozřejmé. Psychologickými charakteristikami pastorační se zevrubně zabývají texty, které bychom mohli shrnout pod německými označeními Pastoralpsychologie nebo therapeutische Seelsorge, v anglofonní oblasti je to pak poradenské hnutí (pastoral counseling). Vznikají v reakci na pastorační směry založené spíše kerygmaticky či biblicky, a zároveň jsou součástí širší změny paradigmatu v humanitních vědách, která spočívala v obratu k empirii, ke zkoumání personálních a interpersonálních daností, zkoumání individuálního vnímání a komunikace mezi partnery v poradenské situaci. Tento proces byl podmíněn a ovlivněn také předchozím rozvojem psychologie, existenciální a fenomenologické filosofie atd.

V několika posledních letech vyšlo několik prací zabývajících se popisem pastýřského povolání, kompetencí a profilem pastýře; v době zadání této disertační práce přitom bylo těchto textů výrazně méně – téma se tedy jeví jako aktuální. V šíři různých alternativních popisů pastorační vztahu však přesto nevznikl text, kde by byla věnována zevrubná pozornost pastoračnímu vztahu jako takovému. A právě proto, že se jedná o samo jádro pečující aktivity (jak shodně tvrdí pastýři i někteří psychoterapeuti), vnímáme to jako potřebné. Pokud je vztah středem naší práce, pak si tuto výjimečnou pozornost zaslouží a potřebuje být přesněji reflektován. V literatuře – tedy v jednotlivých konceptech a textech – se vyskytují tvrzení v tom smyslu, že se u vztahu jedná o základ, o přední prostředek péče apod. Nebývá ale celistvě analyzován, nebývá popisován v kontextu celé poimeniky, teologie vůbec, v kontextu psychoterapie jako takové, a ani v kontextech dotýkajících se teologie, např. v souvislostech sociálních, psychologických, antropologických, kulturních a jiných. Ani tato práce si neklade za cíl být holistickým pohledem na pastorační vztah po způsobu kompendia, tedy zahrnout

³⁵ Práce ostatně vznikla na teologické fakultě, autorka absolvovala spolu s teologickým studiem i studia psychosociální, má kromě pastorační zkušenosti praxi v sociálních službách mimo církev samotnou.

veškeré uvažování a přístupy této oblasti blízké (nezaručí komplexní pohled ani ze synchronního, ani diachronního hlediska). Přesto se vyznačuje úsilím o široké, otevřené uchopení z různých stran, ve smyslu zahrnutí neshodných úhlů vnímání, odlišných křesťanských tradic, ovšem s vědomím vlastní pozice věrnosti křesťanství. Tato pozice je proto do jisté míry nutně reduktivní.

III.

Proces individuálního duchovního zrání člověka se odehrává v kontextu, jenž je uveden v rámci 1. kapitoly této práce. Zejména pohledem sociologie kultury a sociologie náboženství je zde reflektováno dramatické interpersonální dění; duševní rovnováha a vědomí smysluplnosti života jsou důležitými obsahy, o něž člověk usiluje.

Dříve však než přistoupíme k popisu vztahových aspektů vlastní pastorační péče (pojaté široce i s ohledem na péči o duchovní prospívání osob vně církve), soustředíme ve 2. kapitole pozornost na samotný biblický podklad, k němuž chceme celé zvažování charakteru pastorační péče referovat. Vycházíme přitom z předpokladu vysloveného Eduardem Thurneysenem³⁶, že totiž „*pastorace je zvěstováním Božího Slova jednotlivci*“, a z předpokladu, že křesťanská pastorace je na inspiraci biblickým textem přímo založena a má biblickou zvěst tvořivě aplikovat v péči o duchovní prospěch pastorovaného člověka. Přitom si v biblickém textu všimneme určitých pastoračně účinných postupů, budeme dále sledovat podstatné prvky týkající se kompetence pastýře a projevy péče o duchovní život a o růst víry. Pracujeme na tomto místě zejména s konkordančními a lexikálními pomůckami, biblický text je citován v podobě českého ekumenického překladu. Výběr témat a rozčlenění jsou navrženy tak, aby ozřejmovaly, co je pro pastýřství podstatné, a záměrně se zde zaobíráme spíše biblickým textem než hojnou sekundární literaturou. Osa tohoto výkladu je dána na základě cíle, k němuž pastorace směřuje – vychází z popisu charakteru života v obecnství v církvi podle Dietricha Bonhoeffera, života posvěcení a duchovního prospívání.

Ve 3. kapitole práce, která je co do rozsahu nejširší, se zaměříme na mnohohrstevnou skutečnost vztahovosti a vztahu, jak se projevuje v pastoraci. Jak již bylo zmíněno, vymezení pastoračního vztahu (vztahů) je zde základním cílem, a děje se

³⁶ THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 9.

tak v porovnání se vztahem terapeutickým, úžeji psychoterapeutickým. Zjištění z toho důvodu udržujeme v dialogu mezi sebou navzájem – srovnáváme přitom jednotlivé aspekty pastorační práce s aspekty psychoterapeutickými v celém textu. Na počátku 3. kapitoly vycházíme od obecných teologických explikací vztahu a bytostné vztaženosti, a to tedy i v souvislosti s christologickým a trinitologickým myšlenkovým zázemím, které pastýřskou péčí spoluutváří a charakterizuje (v podkapitolách 3.1., 3.2.), připomenuty zde jsou však i souvislosti antropologické. V těchto souřadnicích se ohlížíme k teoretickému zázemí podle Wolfharta Pannenberg (christologické a soteriologické hledisko), Zdeňky Kučery (trinitologický výklad vztahu) a Lenky Karfíkové (identita a ontologie vztahovosti), a dále podle Trtíka a dalších autorů. Odkazujeme také k Buberovu vnímání vztahovosti, které je zmiňováno v jiných částech práce. Dále je zde ukázáno, jak se relační potřeba promítá do očekávání pastorační práce v tom, co by mu měla pastýřská péče poskytovat. Poté přejdeme k tomu, jak vztah v pastýřské péči pojímá a chápe pastýř sám (kap. 3.4., 3.5., 3.6.). Nejprve vysvětlujeme podstatné aspekty péče (tzn. Boží vstup do vztahu v pastorační práci, soustředění na Krista, parakléze, osobní zvěstování Slova a podoby péče vně církve). Posléze se věnujeme prostředkům; nejde však pouze o „technický“ výklad, ale rovněž o to, co tyto prostředky ve vztazích znamenají a umožňují: jde zde tudíž o popis pastorační komunikace, dynamiku rozhovoru, spojující modlitbu, tvořivou aplikaci Písma a podobné „prostředky“, jež nejsou pouhými médii péče, ale představují samotný duchovní život věřícího člověka. Jednotlivé poimenické koncepty jsou předmětem oddílu 3.6. – zde rozlišujeme několik typů pastoračního vedení, tj. přístupů, jak je pastorační práce realizována. V dalším textu pak následuje shrnutí, v čem spočívají autorita a kompetence pastýře – vše je přitom nahlíženo z hlediska základního zaměření této práce – sledujeme autoritu a kompetence jako vztahové aspekty (3.7.). Zde se lze z novějších prací opřít například o kategorizaci pastoračních kompetencí, jak ji publikovala Doris Nauer v knize *Seelsorge*. Kompetence pastýře je však také ohraničena a určena – a to je předmětem podkapitoly 3.8., kde vycházíme z Jürgena Ziemera, Clouda a Townsenda, Stanleyho a Clintona a z hodnocení možností supervize od Ueliho Burkhaltera (jenž je supervidován Christophem Morgenthalerem).

Ke vztahovosti v kontextu křesťanského společenství se dostáváme v rámci 4. kapitoly. Dosud se totiž analýza soustřeďovala především na individuální rozměr péče o pastorační práci, zde se však zaměříme na uskutečňování pastorační práce mezi více lidmi zároveň. Základní deskriptivní a komparační postup je totožný s předchozím výkladem:

od obecnějšího vymezení vztahů ve společenství (skrže teologické vnímání koinonického charakteru církve, v oddílu 4.1., kde se zabýváme zejména podněty Paula Tillicha a Dietricha Bonhoeffera) směřujeme k jejich konkrétním realizacím v místní církvi. Ve 4.2. pak tedy jde o analýzu malého společenství, eklesioly – k tomuto tématu přispěl svými pracemi například Aleš Opatrný. Ke konci této kapitoly (4.3. – 4.5.) jde o několik dílčích témat spojených s koinonickými vztahy, jako je možnost pastorace neprofesionální, velmi krátký exkurs k historickým realizacím úzkého společenství, který ukazuje, že toto úzké spojení ve vztazích se vyskytovalo v různých společenstvích v minulosti, a otázka terapeutické skupiny probíhající v církvi (Dietrich Stollberg) jakožto struktury, která je již krokem směrem k psychoterapeutické oblasti vztahovosti.

Poté práce přechází k popisu vztahových veličin v rámci přístupů psychoterapeutických (5. kapitola); schéma uvažování zůstává shodné – od obecnějšího popisu, přes definici terapie jako takové odrážející se v ústředním pojmu léčebné změny (5.2.) k jedinečným podobám této změny (5.2.). Dále jsou v této kapitole (5.3. – 5.10.) popisována jednotlivá pojetí psychoterapeutického vztahu v hlavních psychoterapeutických přístupech – podle Vymětala, Prochasky a Norcrose i podle dělení v knihách reflektujících Pastoralpsychologie a Seelsorge (Klessmann, Jentsch). Srovnat to lze s poimenickými koncepty, jež jsou předmětem kapitoly 3.6. Deskripce je přitom výběrová. Výjimku v této části tvoří podkapitola 5.6. o personalismu, který je spíše směrem filosofickým; protože však značně souvisí s Franklovým pojetím, je zařazen na tomto místě, abychom dali vyniknout daným souvislostem.

Analogicky ke 4. kapitole je v kapitole 6. speciálně rozvedena psychoterapie uskutečňovaná skupinovou formou – tedy opět zde jde o vztahy nahlížené v jejich bezprostředním a významném kontextu, tentokrát v kontextu terapeutickém (zmíněný kontext také dává pocítit některé aspekty bytostně vlastní koinonickému prostředí). Skupinová práce může mít formu ambulantní (psychoterapeutické skupiny s různým zaměřením podle potřeby klientů) či formu terapeutické komunity (terapie je součástí hospitalizace nebo komunitního ubytování). Nejvíce vycházíme z mnohaleté zkušenosti psychoterapeuta Stanislava Kratochvíla, jenž se skupinami pracuje integrační metodikou, ale také si zde všimneme textů Irvina Yaloma či Zdeňka Riegra.

Zvláštním polem zájmu v péči o člověka je v 7. kapitole rozvedená intervence krizová. Zde úmyslně rezignujeme na rozlišení mezi péčí duchovní a světskou. Krizová péče je oblast pro pastorační skutečně vlastní – krize se může týkat každého člověka,

psychicky zdravého, není to tedy „diagnóza“ v klasickém smyslu, ale spíše akutní nouze, „potřebnost“, životní zlom. Ptejme se, jaká je v tomto bodě role duchovního. Pro krizovou intervenci je rovněž velmi inspirativní biblický přístup k člověku a další vztahové charakteristiky pomáhajícího setkání.

Komparace, prováděná v celé práci, je v rámci 8. kapitoly v závěrečném diskursu těchto disciplín ještě zdůrazněna. Pomocí poznatkové mapy o vztazích v pastoračním a psychoterapeutickém smyslu, která byla vytvářena v předchozích kapitolách, a prostřednictvím synoptického přehledu je zde shrnuto, v čem jsou tyto přístupy kompatibilní (nebo paralelní), a kde naopak mezi nimi zůstává poměr nesouhlasnosti (konfliktu). Vedle toho jsou tyto dynamické pomáhající procesy sledovány také optikou potřeby klienta-pastoranda – potřeby péče a doprovázení. V právě charakterizované kapitole je rovněž zhodnoceno, co tato disertační práce přinesla.

V poslední části (9.) se pak text uzavírá (anebo snad, a to by bylo lépe, otevírá diskursu s texty dalšími).

2. DUCHOVNÍ RŮST V BIBLICKÉM KONTEXTU

2.1. ŽIVOT V OBECENSTVÍ A DUCHOVNÍ PROSPÍVÁNÍ

Viditelné společenství, jež se může ve světě shromažďovat kolem Božího Slova a kolem svátosti, je milost, konstatuje Dietrich Bonhoeffer³⁷. Společenství je založené na Ježíši Kristu a umožněné ospravedlněním v Něm. Díky tomuto ospravedlnění vzniká také bratrský vztah mezi ospravedlněnými, je vytvářeno křesťanské obcenství – křesťané touží být spolu a prospívá jim spolu být. Písmo věřící také v tomto smyslu nazývá tělem Kristovým³⁸. V souladu s Ř 15,7 jsou křesťané zavázáni k tomu, aby přijímali jeden druhého, tak jako Kristus k slávě Boží přijal je. Bonhoeffer³⁹ připomíná, že v křesťanském obcenství jde o vděčnost, jako ostatně v celém životě křesťana, že je žádoucí denně děkovat za obcenství, kterého se nám dostává. (...) „*Stěžujeme-li si Bohu stále jen na to, že všechno je ještě tak chabé, tak drobné, a tak málo odpovídá tomu, co jsme očekávali, bráníme tak Bohu, aby našemu obcenství dal vyrůst podle míry a bohatství, jež je pro nás všechny připraveno v Ježíši Kristu.*“

Duchovní láska se v obcenství prokáže tehdy, jestliže bližního ve všem, co říká a činí, odkazuje na Krista, nechá druhého, aby zůstal o samotě v kontaktu s Božím Slovem. „*Duchovní láska rozpoznává skutečný obraz bližního skrze Ježíše Krista, to znamená obraz, který utváří a chce utvářet Kristus.*“⁴⁰ V tomto kontextu má tedy probíhat život křesťana a způsob vztahování se jednoho k druhému navzájem, je to Bohem dané určení. Bonhoeffer⁴¹ dále ukazuje, co je podstatné pro den v obcenství, jak se obcenství prakticky uskutečňuje – podrobně hovoří o modlitbě, o práci a konání služby, o řádu a rozdělení času, které shledává pevnějším, pokud vychází z modlitby.

Aby se místní sbor vyznačoval zmíněnými komuniálními kvalitami, je nutné, aby jeho členové žili podle svého vyznání a zjevně či skrytě „vrůstali do Kristovy podoby“⁴², jejich křesťanství se naplňuje ve způsobu života, hodnotách, jež zastávají, v proměně k posvěcenosti. J. L. Hromádka řekl⁴³, že tam, „*kde je upřímná víra v Boha, vzniká úzkost a odpor k hříchu a touha, aby i nejskrytější části lidské duše byly*

³⁷ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obcenství*, 8.

³⁸ Srov. Ř 12.

³⁹ Ibidem, 12.

⁴⁰ Ibidem, 18.

⁴¹ Op. cit.

⁴² Ef 4,15.

⁴³ HRMÁDKA, J. L., *Zásady českobratrské církve evangelické*, 22

očistěny.“ Josef Smolík⁴⁴ pokládá otázku, jak se Písmo dívá na růst ve víře, a dospívá k přesvědčení, že není sporu o tom, že myšlenka růstu ve víře není Novému zákonu cizí. Už v něm nalezneme dělení křesťanů na dospělé a děti, na začínající ve víře, kteří mohou být krmeni pouze duchovním mlékem⁴⁵, neboť nesnášejí pevnou stravu, a na dokonalé⁴⁶, kteří mají hluboký vhled do Kristova tajemství. Jsou označováni jako obdaření Duchem (pneumatikos).⁴⁷ Nový život, který ospravedlnění lidé získali, se dále rozhojňuje a rozvíjí – v životě věřícího roste vděčnost za Boží skutky spásy i za stvoření, prohlubuje se naděje věčného života, roste láska k druhým⁴⁸, modlitby chval a přímlyvy se stávají nedílnou součástí života.⁴⁹ Víra v Krista musí jít vždy ruku v ruce s poslušností Krista jako Pána. „*Evangelium je zvěst, která proměňuje životy,*“ konstatují D. A. Carson a Douglas J. Moo⁵⁰ v souvislosti s rozbořením listu Římanům. Autoři říkají o 12.–15. kapitole tohoto listu, že nejsou pouhým dodatkem či doslovem, ale jeho plnohodnotnou, praktickou součástí, „*neboť evangelium jsme plně nepochopili či nepřijali, pokud nás skutečně nepromění. Panství Kristovo a naplnění Duchem nás nevyhnutelně přivede k proměně myšlení (12,2), a tedy nakonec k proměně našeho způsobu života.*“⁵¹

2.2. OBRAZ PASTÝŘE VE VZTAHU K PASTORANDOVÍ

Biblický text není jen jedním z hlavních pastoračních prostředků pro konkrétní pastorační potřeby, ale především zjeveným, inspirovaným Slovem, jež obsahuje vyjádření o Bohu i člověku. Některá z těchto zjevujících vyjádření jsou z pastoračního hlediska výjimečně důležitá – jako je tomu u role pastýře. Hospodin se představuje jako Pastýř svého lidu v kontextu starozákonních⁵² i novozákonních⁵³ textů, toto Jeho zjevení tedy pokračuje v Kristu⁵⁴. Kristus zjevuje pečující rozměr Božího vztahu

⁴⁴ SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, 120nn.

⁴⁵ 1K 3,1, Ef 4,14, Žd 5,12n.

⁴⁶ 1K 2,6, 1 K 14,20, Fp 3,15, Ko 4,12, Žd 5,14.

⁴⁷ 1K 2, 13,15, 1K 3,1, 1K 14,37, Ga 6,1.

⁴⁸ Ve smyslu 1 Kor 13, výkladem o agapické kvalitě se zabýval např. Stanislav ČAPEK, *Hymnus lásky*.

⁴⁹ SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, 121.

⁵⁰ CARSON, D. A., MOO, Douglas J., *Úvod do Nového zákona*, 358.

⁵¹ Op. cit., ibidem.

⁵² Gn 48,15, Ž 23, Iz 40,11, Jr 31,10, Ez 34,12 aj.

⁵³ Nejzřetelněji asi v 10. kapitole Janova evangelia, kde se Pán Ježíš prohlašuje Pastýřem. Na to pak navazují texty Žd 13,20, 1 Pt 2,25 apod. Pastýřství Kristovo se však objevuje již ve zvěstování o Kristovu narození (Mt 2,6).

⁵⁴ O velikém pastýři a pastýřích sboru zpravuje ve svém výkladu Josef SMOLÍK, *Pastýřská péče*, 131nn.

k člověku, který je přítomný od počátku stvoření. Pokorný⁵⁵ hovoří o tom, že zjevení (apokalypsis, revelatio) je na rozdíl od epifanie „setkání s Bohem v dějinách, v lidském životním světě.“ „Nejde o intervenci, která by rušila řády života, ale o odhalení hlubší souvislosti, o vhled do hlubiny, přesněji o výhled k eschatu, k absolutní budoucnosti. Zjevení není vázáno na psychologicky silný zážitek, často je rozeznatelné až dodatečně, při zhodnocení toho, co se událo. Může být důsledkem úvahy nebo dlouhodobé zkušenosti. (...) Zjevení tedy lze z hermeneutického hlediska chápat jako takovou „zápletku“, která zpětně zhodnocena otvírá nový pohled na celý život. (...) Jde o událost, (...) která umožní kongruentní výklad určité dějinné nebo životní etapy a v případě biblického zjevení života a dějin jako celku.“

Lidský pastýř může člověku, jehož pohled na vlastní život se v souvislosti s porozuměním Božímu vztahu k němu mění, a jeho duchovnímu růstu prospět, ale bohužel i naopak⁵⁶. Nejde o okrajový zásah do života člověka, ale de facto o konstrukci samotného obrazu Boha, k němuž na své duchovní cestě člověk dospívá. Role je podložena epištolní výzvou: „Starejte se jako pastýři o Boží stádece u vás, ne z donucení, ale dobrovolně, jak to Bůh žádá, ne z nízké zjištnosti, ale s horlivou ochotou, ne jako páni nad těmi, kdo jsou vám svěřeni, ale buďte jim příkladem.“⁵⁷ Pastýř, aby dostal tomu, co od něj Písmo požaduje, by tedy měl být především horlivý, ochotný sloužit druhému (nejednat s ním z pozice převahy, síly, falešné autoritativnosti⁵⁸, ale vědět, že silou jeho povolání je pokorná moc z Ducha svatého) a být druhému příkladem. Příklad pastýře spočívá v tom, že pastýř žije bohabojný život, jde o život postupného posvěcení. Přitom však jsou si členové místní církve pastýři i mezi sebou, tuto odpovědnost nesou i vůči sobě navzájem, není omezena pouze na osobu duchovního, ale je založena na bratrské rovnosti. „Pastorace je vzájemným sdílením darů,“ definuje Smolík⁵⁹. Josef Smolík se rovněž zmiňuje o tom, že křesťan v rozličných životních situacích zápasí o věrnost ve víře, která je mu potěšením posilou i nárokem.⁶⁰ I v těchto všedních, a přitom podstatných zápasech jeho víra může růst.

⁵⁵ POKORNÝ, Petr, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, 205nn.

⁵⁶ V tom je pastýřská role velmi odpovědná, v Písmu nacházíme přísná varování před nevhodným jednáním se svěřenými lidmi (např. Ez 34).

⁵⁷ 1 Pt 5,2–3.

⁵⁸ V obavě z této falešné autoritativnosti se Smolík brání obrazu duchovního jako pastýře, a považuje ho v této podobě za anachronický. (SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, 131).

⁵⁹ SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, 132.

⁶⁰ SMOLÍK, Josef, op. cit. 134.

K samotnému biblickému připodobnění pastoranda k ovci⁶¹ se vyjadřuje W. F. Keller v souvislosti s výkladem 23. žalmu z perspektivy své zkušenosti s chovem a s výzkumem chovu ovcí. Dokládá, co text žalmu vypovídá o Bohu jako Pastýři, vysvětluje například, že ovce je na svého pastýře skutečně zcela odkázána a že prosperita, kvalita a samotná existence jejího života přímo závisí na kvalitě pastýřské péče⁶². Paralelu v lidském duchovním životem a duchovním zdravím lze spatřit v odkázání na Boha jakožto svého Pastýře např. na soteriologické rovině. Bez Božího milostivého pastýřského zásahu by nebylo nejen pastore, ale ani života. Odkázanost se však týká i dílčích oblastí, např. poznání, vědomí smyslu života, roviny fyzického i psychického zdraví⁶³. Metafora ovce ilustruje nejen roli pastýře, ale i pastorovaného. Ovce jsou, jak říká Keller⁶⁴, zvířata, která si dělají výrazné návyky, mají tendenci držet se vyšlapaného místa, vlastního stereotypu. Pastvinu zcela vyčerpají, musejí být vyvedeny jinam. Zůstávají v těsném kontaktu s pastýřem, který je chrání a zabezpečuje, znají ho a důvěřují mu. Bez tohoto vztahu není její život zajištěn.

V podobenství o ztracené ovci (dobrém pastýři)⁶⁵ je tedy zjeven osobní vztah Boha k člověku, hluboká lítost, již má Bůh nad ztracenými či bloudícími⁶⁶. Osud člověka a kvalita jeho života Bohu nejsou lhostejné. Pastýř má o člověka zájem, který ho vede až k výjimečnému jednání, kdy je ochoten riskantně opustit jiné, aby jeden byl zachráněn.⁶⁷ Bude zajímavé porovnat v tomto ohledu jednání Hospodinovo a jednání lidského pastýře (v kapitole 3.7. o kompetenci pastýře a povaze jeho práce). Boží reakci na skutečnost, k níž vedlo svévolné lidské jednání, může být nevšední milosrdný zásah. Mrázek ukazuje⁶⁸, že zvolená metafora nabízí nový pohled na hřích, hříšníka a konsekvantně i na to, jak k hříšníkovi přistupovat. Hříšník je zde nahlížen jako ten, kdo svým proviněním sešel ze správné cesty. To je sama o sobě metafora velmi konvenční,

⁶¹ Ez 34,31 například.

⁶² KELLER, Filip W. *Žalm 23 z pohledu pastýře ovcí*, 29: „Jestliže se za určitých okolností ovce převrátí tak, že leží na hřbetě všema čtyřma nohama vzhůru, nikdy sama nepovstane. (...) Jestliže jí co nejdříve někdo nepomůže, zahyne.“

⁶³ Pokud se jedná o antropologickou danost, je přirozené, že lidé vyhledávají pastýřské doprovázení, a pokud si této své danosti nejsou vědomi, pak přijímají např. alternativní doprovázení skrze pomáhajícího pracovníka, psychologa, psychoterapeuta atd.

⁶⁴ KELLER, Filip, W. *Žalm 23 z pohledu pastýře ovcí*, 34.

⁶⁵ Lk 15,3–7, Mt 18,12–14.

⁶⁶ Podobně svědčí o Kristu i zmínka v Mt 9,36, Mt 14,14, Mt 15,32 aj.

⁶⁷ Výklad tohoto podobenství a popis rolí jednotlivých aktérů v něm podává např. Jiří MRÁZEK, *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, 118nn. Připomíná, že reakce pastýře se zde liší od toho, co by bylo možné očekávat od tradičního výkladu pastýřské role – o pastýřích doposud totiž biblický text zpravoval pouze jako o dobrých (vykonávajících svoji funkci správně) nebo zlých (starajících se jen o svůj prospěch, na úkor ovcí).

⁶⁸ MRÁZEK, Jiří, *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, 121nn.

ale nekonvenčním způsobem je dále rozvinuta. Pastýř zbloudilou ovci hledá, a to nikoli proto, aby ji za provinění potrestal (zahubil ji nebo vyloučil ze stáda, a tak ve své autoritě udržel řád), ale aby ji zachránil a z její záchrany se nesmírně radoval. Zatímco u Lukáše je v tomto podobenství pastýřská role vyhrazena Bohu samému, Matoušova verze je navíc završena tím, že kompetentními k hledání-napomenutí bloudícího bratra ve víře jsou všichni členové církve; přiznává jim tedy pastýřskou roli.

V podobném duchu jako podobenství o ztracené ovci vyznívá rovněž podobenství o marnotratném synu (milujícím otci)⁶⁹, které ostatně v textu následuje. Ten, kdo se nachází v nebezpečí, má možnost se (díky tomu, že je pastýř takový, jaký je) k pastýři-otci o pomoc osobně obrátit (činit pokání, přijmout ospravedlnění na základě oběti Ježíše Krista, změnit své smýšlení, rozhodnout se pro proměnu svého životního směřování i své osobnosti), být tedy podle míry svých možností v procesu záchrany aktivní⁷⁰. Poskytovat v pastoraci vedení člověku, který o ně ve skutečnosti nestojí nebo není ochoten v životě cokoli změnit, se dříve či později se ukáže v podstatě nemožné⁷¹.

Novozákonní pastýřství odkazuje však také ke starším textům starozákonním, například k prorockým textům v Izaiáši, Jeremiáši, Ezechielovi atd. Adolf Novotný v Biblickém slovníku⁷² uvádí, že dříve než se starozákonní lid odvážil myslet na Boha jako na svého Otce, nazýval ho svým pastýřem. I Mesiáše si představovali jako pastýře. Když proroci vystupovali s kritikou vůči králům, srovnávali je (jakožto pastýře lidu – tedy vládce) s Bohem zaslíbeným Pastýřem.⁷³ Z povahy Nové smlouvy vyplývá také modifikace pečujícího vztahu Boha k člověku. Hospodin nepřivádí člověka již jen k souboru životodárných pravidel, nezjevuje jen svůj záměr, ale stává se v Kristu sám nejen Pastýřem, ale zároveň i obětí za hřích – příznačně Beránkem⁷⁴. Jedná se o další rozvedení a rozšíření významu metafory pastýře o rozměr zástupné oběti za hřích, jak je přináší pašijní kontext – zbitý pastýř⁷⁵. Podobně rozvíjí metaforu pastýře až k oběti

⁶⁹ Lk 15,11–32.

⁷⁰ Srov. Lk 15,17–21.

⁷¹ Podobně i v psychoterapii klade pomáhající osoba jako jednu ze základních podmínek terapie potřebu součinnosti a spolupráce klienta, bez ní zpravidla dochází k ukončení terapie.

⁷² NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník*, 596.

⁷³ Iz 40,11, Jr 3,15, Jr 23,4, Ez 34,23, Ez 37,24.

⁷⁴ 1 Pt 2, 22–25 ²² „On ,hříchu neučinil a v jeho ústech nebyla nalezena lest.“ ²³ Když mu spílali, neodplácel spíláním; když trpěl, nehrozil, ale vkládal vše do rukou toho, jenž soudí spravedlivě. ²⁴ On ,na svém těle vzal naše hříchy‘ na kříž, abychom zemřeli hříchům a byli živi spravedlnosti. ²⁵ „Jeho rány vás uzdravily.“ *Vždyť jste ,bloudili jako ovce‘, ale nyní jste byli obráćeni k pastýři a strážci svých duší.“*

⁷⁵ Mt 26, 31–32.

i evangelium Janovo, zde se Ježíš sám označuje jako Dobrý pastýř⁷⁶. Kristus je také nazýván strážcem lidské duše⁷⁷. Vstupuje do příběhu lidského života ještě osobněji, ač i ve Starém zákoně je Hospodin stejně aktivním pečovatelem, utěšitelem, rádcem a zachráncem. Obdobně jako novosmluvní pastýř i zde totiž Bůh zajišťuje člověku bezpečí, nenechá ho bez pomoci. Bohatým zdrojem těchto vyjádření o Bohu jsou knihy žalmů, není náhodné, že tyto texty jsou (vedle jiných) po staletí hojně využívány pro účely pastoračního vedení a povzbuzení. Charakter Boží pastýřské péče o člověka odrážejí například texty Ž 16, Ž 29, Ž 32⁷⁸. Bonhoeffer⁷⁹ říká, že „*člověk Ježíš Kristus, kterému není cizí žádná nouze, žádná nemoc a žádné utrpení, a který přesto byl bez viny a zcela spravedlivý, se modlí v Žaltáři ústy církve. Žaltář je v nejvlastnějším smyslu modlitební kniha Ježíše Krista.*“ Je zdrojem poučení, jak se modlit na základě Božího slova a zaslíbení.

2.3. VZTAH V BIBLICKÉ PASTÝŘSKÉ PÉČI

Bonhoeffer⁸⁰ charakterizuje bratrskou duchovní službu v křesťanském obecnství na několika ohledech: první službou, kterou je jeden druhému povinen v obecnství prokazovat, je pozorné naslouchání, druhou ochota k účinné pomoci – prostá pomoc v maličkostech a vnějších záležitostech. Třetím zmiňovaným aspektem obecnství je služba, která spočívá v nesení ostatních, přičemž nést a snést⁸¹ znamená strpět, přijmout, pozvedat druhého⁸², nikoli ovládat po způsobu, jako jsou ovládány předměty. „*Nést břemeno znamená snášet stvořenou skutečnost druhého, přitakat jí a proniknout při jejím snášení k radosti.*“⁸³ A konečně, čtvrtým, nejvyšším aspektem služby je služba Božím slovem. „*Jde o svobodné slovo od člověka k člověku, které není spjato s úřadem, dobou nebo místem. Jedná se o ve světě jedinečnou situaci, v níž si jeden druhému lidskými slovy dosvědčuje veškerou Boží útěchu i napomenutí, Boží dobrotu a vážnost.*“⁸⁴ Ke všem těmto ohledům pastorační pečlivě přihlíží.

⁷⁶ J 10.

⁷⁷ 1 P 2,25.

⁷⁸ Ž 16, 8–11, Ž 29,11, Ž 32,7–9.

⁷⁹ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 26.

⁸⁰ Ibidem, 66nn.

⁸¹ Kol 3,13, Ef 4,2, Ga 6,1.

⁸² Kaz 4,10.

⁸³ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 69.

⁸⁴ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 71.

Podstata pastýřského vztahu je ovlivněna charakterem autority pastýře – autorita je k vykonávání pastýřské péče nezbytná a je v ideálním případě respektována⁸⁵. K jejímu vlastnímu základu ovšem náleží skromnost, spočívá ve výkonu služby, ve sklonění se před autoritou Slova a ve vědomí bratrské rovnosti⁸⁶. Nemluvíme přitom automaticky o autoritě dané pastýřským úřadem, neboť kromě tohoto speciálního povolání je v Písmu popisován právě i charakter duchovní (a praktické) interakce mezi jednotlivými členy křesťanské obce, tedy i mnohé rady pro vzájemné pastorační působení mezi laiky⁸⁷, na rovině v tomto případě symetrické, partnerské. Tato duchovní interakce je vztahována k transcendentnímu měřítku, danému v Bohu. Jedním z textů, jež máme na mysli, je např. text Fil 2,1–11.

2.4. PŘEDPOKLADY PASTORACE – VZNIK VZTAHU

V Písmu lze kromě zmíněných akcentů o proměně života a charakteru obecnství sledovat další aspekty rodícího se vztahu s Bohem (člověk přijme ospravedlnění, pozná víru, bude ji praktikovat⁸⁸). Příběh jeho života se může stát příběhem duchovního života, do nějž Bůh daruje duchovní vnímavost a podpoří jej duchovní silou. V Novém zákoně se pojem pneuma téměř 40x vyskytuje jakožto označení toho rozměru lidské osobnosti, který člověku umožňuje vztah s Bohem.⁸⁹ Spirituální vývoj člověka má určité obecné rysy⁹⁰ a jejich existence v životě je předpokladem i samotným tématem pastoračního doprovázení. Z biblického textu

⁸⁵ Je to podstatné i pro současnou pastoraci – i dnes je třeba s pastorovaným člověkem pracovat v dané autoritě. (O jejím charakteru bude řeč v kapitole 3.7.) Charakter autority mezi lidmi se vlivem sociologických změn oproti stavu v době vzniku biblických knih v mnohém posunul, to však nic nemění na tom, že pro pomáhající vztah je určitá autorita nezbytná, může být podložena např. profesní, odbornou způsobilostí, praxí, osobními kvalitami, nebo právě projeveným soucitem a zájmem, určitou otevřeností ve vztahu. Nebylo by dobré zapomenout také na další rozměr vztahu, a to je kladný, vyrovnaný vztah k sobě samému; ten je v pastorační péči určující na straně pastýře i na straně ovečky.

⁸⁶ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 75–76.

⁸⁷ Kol 3,16 „*Nechť ve vás přebývá slovo Kristovo v celém svém bohatství: se vši moudrostí se navzájem učte a napomínejte a s vděčností v srdci oslavujte Boha žalmy, chválami a zpěvem, jak vám dává Duch.*“

⁸⁸ Jako příklad proměny člověka ve spojitosti s přijetím evangelia může sloužit svědectví z Lk 19, 1–10.

⁸⁹ Např. Mk 2,8, Sk 7,59, Ř 1,9, Ř 8,16, 1K 5, 3–5, 1Tes 5,23, Jk 2,26. Nejčastěji se v NZ tento výraz vztahuje pochopitelně k Duchu svatému, Božímu Duchu (více než 250x). DOUGLAS, J. D. (ed.), *Nový biblický slovník*, 181.

⁹⁰ Z psychologického hlediska je tento vývoj také již vcelku podrobně popsán, a je upozorňováno na souvislosti s vývojem osobnosti, a např. s kognitivními schopnostmi člověka; k těmto otázkám referují práce Jeana Piageta, Lawrence Kohlberga, Jamese W. Fowlera, Erika Eriksona, R. L. Selmana (jehož přínos je pro mě téma zajímavý, neboť zvažuje vliv mezilidských vztahů k těmto nastíněným otázkám) aj. K podrobnějšímu studiu v této oblasti odkazujeme například na práci Nilse G. HOLMA, *Úvod do psychologie náboženství*, kde se o těchto vývojových skutečnostech pojednává na s. 74 a stranách následujících. Připomeňme také práce psychologa náboženství Pavla ŘÍČANA, *Psychologie osobnosti, Psychologie náboženství*.

vyčteme, jak se tedy rodící se křesťanská víra projevuje, čím je formována, a co se zároveň pro pastýře může stát jistými záchytnými body, jimiž je třeba pastoranda provést (pokud již jimi neprošel předtím sám inspirován Duchem nebo také díky podnětu jiného doprovázejícího). Vedle těchto stádií se jedná také o osvojení určitého jednání v souladu s nabytou vírou. Jde o setkání s Bohem, vyznání Krista, pokání z hříchů, přijetí ospravedlnění z víry na základě Kristovy oběti, život z Božího Ducha, konkrétní jednání – praktikování víry, věnování se duchovním činnostem (modlitba, četba Písma apod. či život v obecnství. O těchto aspektech křesťanského života zde budeme dále hovořit. Služba je s tímto vším neoddělitelně spojena a do tohoto vývoje víry se ochota ke službě včleňuje zcela spontánně, proto zde v tomto výkladu není nijak oddělen prostor pastýřův a prostor pastorandův. Pastýř se může stát průvodcem pro každého, jenž hledá⁹¹ podobu a vyjádření svého duchovního života, a to již od počátku duchovní otevřenosti člověka – může stát při jeho formaci. Vhodné pastýřské působení zahrnující osobní svědectví o Kristu může vzniku pastorandovy víry dopomoci (ta je však vždy Božím darem, svrchovaně darovaná z milosti).

2.4.1. Setkání s Bohem, povolání k následování

První skutečností, jež nás v tuto chvíli zajímá, je narození víry – vznik vztahu k Bohu. Podmínkou sine qua non dalšího smysluplného vedení v duchovních otázkách, je, že je člověk sám Bohem osloven (Boží milost v tom člověka předchází, aniž by si to plně uvědomoval), že má tedy zájem o duchovní skutečnosti. Postupně pastorand rozpoznává nejen Boží existenci, ale začíná si také bytostně uvědomovat, že ho Bůh povolává. Proces rozkrývání Božího povolání je variabilní, hrají v něm roli mnohé faktory z osobní historie člověka, je ovlivněn psychickými danostmi člověka, jeho osobností a zkušenostmi, je poznamenán prostředím a sociálními vazbami, které člověk měl a má. Rozhodující svědectví o Bohu, stojící v základech konverze, pak často člověk zaslechne z úst někoho jiného než profesionálního duchovního pastýře, v tom mimo jiné spatřujeme nenahraditelnou roli církve obecně. Povolání nezbytně potřebuje zakusit i osoba doprovázející, (tedy alespoň doprovázející v pastoračním smyslu toho slova); povolání je nutné i v případě „funkce“ pastýře, pastore je služba, do níž je člověk uváděn.

⁹¹ Hledáním přitom můžeme myslet nejenom vědomou cílenou volní a poznávací činností, ale také lidské tendence, o nichž možná ani předem nevíme, ale přesto se v životě projevují a při doprovázení se postupně tematizují.

Vokace a setkání s Bohem mohou mít velmi intenzivní, náhlou podobu, jako tomu bylo u Saula⁹², což může vést rychle i k radikálnímu obratu v chování a jednání člověka, k radikálnímu následování. Povolávání a poznávání Boha však může působením Božího Ducha probíhat i pozvolna. U Petra a dalších učedníků vidíme spíše onen druhý způsob, kdy poznávali Krista v průběhu chození s Ním, z obecnství, které s Ním měli (v tomto smyslu – ve smyslu prohlubujícího se obecnství – jistě později poznával Boha i Pavel po celý svůj další život věnovaný službě Jemu), a až během tohoto procesu se Kristu vydali znovu cele a s prohloubeným vědomím a porozuměním, komu se vydávají⁹³. Povolání učedníci byli s Kristem v úzkém kontaktu poměrně dlouhou dobu, sdíleli se s Ním, viděli Ježíše modlit se, sloužit i žít v důvěře k Otci, přesto Jej plněji poznali až po Jeho vzkříšení. Proces povolávání a prohlubování vztahu pokračoval.

2.4.2. Pokání a ospravedlnění

Vedle samotného rozpoznání Boží existence, respektive toho, že Bůh jest (rozpoznání Božího bytí)⁹⁴, a povolání je dalším pilířem pro pastorační práci i poznání hříchu, proces konverze, změny smýšlení o Bohu a o sobě před Bohem, skutečnost obrácení. Působí zde k člověku Boží milost⁹⁵, protože poznání hříchu je Bohem daný dar⁹⁶. Role pastýře může být v této chvíli zásadní, je to ovšem opět role pouze doprovázející (není-li zmíněným pastýřem ovšem sám Kristus). Pastýř může připomínat zjevenou biblickou pravdu a povzbuzovat naději, není však sám tím, kdo možnost změny smýšlení tvoří. Slova Henriho Nouwena, která to vystihují, již bylo užito

⁹² Sk 9,1–20.

⁹³ Srov. postupné poznávání Krista a růst Šimonovy osobní víry a jeho vyznání: Jan 1,42, Jan 6,68, Mk 1,16, Mk 8,29, Mt 4,18, Mk 14, Mt 16,16nn, Mt 17, Lk 5,10, Jan 13, Lk 22, Lk 24, Jan 18, Jan 21, Sk 4, 1 Pt 1 aj.

⁹⁴ Ř 1,19–22 ¹⁹ „Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. ²⁰ Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu. ²¹ Poznali Boha, ale nevzdali mu čest jako Bohu ani mu nebyli vděční, nýbrž jejich myšlení je zavedlo do marnosti a jejich scestná mysl se ocitla ve tmě. ²² Tvrdí, že jsou moudří, ale upadli v bláznovství (...).“

⁹⁵ Ef 2,4–10 „Ale Bůh, bohatý v milosrdenství, z velké lásky, již si nás zamiloval, ⁵ probudil nás k životu spolu s Kristem, když jsme byli mrtvi pro své hříchy. Milostí jste spaseni! ⁶ Spolu s ním nás vzkřísil a spolu s ním uvedl na nebeský trůn v Kristu Ježíši, ⁷ aby se nadcházejícím věkům prokázalo, jak nesmírné bohatství milosti je v jeho dobrotě k nám v Kristu Ježíši. ⁸ Milostí tedy jste spaseni skrze víru. ⁹ Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit. ¹⁰ Jsme přece jeho dílo, v Kristu Ježíši stvořeni k tomu, abychom konali dobré skutky, které nám Bůh připravil.“

⁹⁶ Ř 6,22–23 ²² „Avšak nyní, když jste byli osvobozeni od hříchu a stali se služebníky Božími, máte z toho užitek, totiž posvěcení, a čeká vás život věčný. ²³ Mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu.“

jako motto celé práce: „*Žádný duchovní nemůže nikoho spasit. Může se jen těm, kdo jsou plni strachu a obav, nabídnout jako průvodce. A přece díky právě tomuto vedení lze spatřit první známky naděje.*“⁹⁷

Koncept spásy člověka je od základu založen na vztahové rovině, a tento vztah je smluvně potvrzen z Boží i lidské strany. Tato skutečnost se proto dotýká i dalších oblastí života věřícího člověka, nejen samotné spásy. Bůh se v Kristu otevírá člověku a člověk se vírou a poslušností odevzdává a otevírá Bohu skrze Krista. Jedná se o velice osobní vztah z obou stran. Paul Tillich říká⁹⁸: „*Víra, jak ji vidí bible, je akt celé osoby. Patří k ní vůle, poznání i cit. Je to akt sebeodevzdání, poslušnosti, souhlasu. Všechny tyto prvky musí být přítomny. Emocionální odevzdání by bez souhlasu a poslušnosti míjelo osobní centrum. Bylo by to donucení a ne rozhodnutí. Intelektuální souhlas bez emocionální účasti zase mění náboženskou existenci v neosobní poznávací akt. Poslušnost vůle bez souhlasu a citu vede k odosobněnému otroctví. Víra však sjednocuje a transcenduje speciální funkce lidského ducha, je to nejosobnější akt osoby.*“

Ač se konverze týká proměny života a vede k přijetí a uskutečňování morálních hodnot, dodržování etických pravidel není ústředním cílem, pravidla mají pouze služebnou funkci. Tento moment je třeba v pastoraaci založené na zvěstování biblického slova pastorovanému konkrétně vysvětlit v souvislostech, v kontextu jeho života. Kdyby totiž pastýř opominul takto pastorovaného vyučít o povaze spásy, o ospravedlnění⁹⁹, poznamenal by tím další smýšlení člověka – správné porozumění povaze ospravedlnění z víry totiž ovlivňuje porozumění vztahu s Bohem jako takovému. Lidé totiž křesťanství mohou vnímat výhradně jako souhrn pravidel, jež je třeba dodržovat a naplňovat, a souhrn učení, jemuž je třeba uvěřit. Pokud rovinu vztahovosti v křesťanství pozorují, často ji vnímají opět jako záležitost etického chování. Úkolem pastýře je, aby člověku povahu spásy vysvětlil, např. podobně, jako to formuluje Paul Tournier¹⁰⁰: „*Spasení už není nějaký vzdálený ideál dokonalosti, který nelze nikdy dosáhnout, je to osoba Ježíše Krista, který přichází až k nám. Přichází, aby s námi zůstal v našich domovech i našich srdcích. Výčitky svědomí umlčuje jeho odpuštění. Místo nich staví před nás jednoduchou otázku, kterou už položil i apoštolu*

⁹⁷ NOUWEN, Henri, *Zraněný ranhojič*, 102.

⁹⁸ TILLICH, Paul, *Biblické náboženství a ontologie*, 39.

⁹⁹ Tomuto tématu se věnuje například Součkův výklad epištoly k Římanům (v níž je téma spravedlnosti jedním z témat hlavních), SOUČEK, J. B., *Spravedlnost Boží*.

¹⁰⁰ TOURNIER, Paul, *Vína*, 189.

Petrovi: „Miluješ mě?“ (J 21,15). My musíme na tuto otázku odpovědět a v osobním vztahu k Ježíši Kristu pak najdeme pokoj pro naše duše.“

Paul Tournier¹⁰¹ hovoří o spáse člověka v souvislosti s otázkou pocíťované viny. Vedenému člověku je nutné vyložit podstatu hříchu, vymezit pojem viny, a pracovat s ním opět konkrétně v závislosti na tom, co pastorovaný člověk prožívá, na co si vzpomíná, nebo co ho dokonce trápí ve svědomí. Pastýř může vést svěřeného člověka k vyslovení vyznání hříchů, k pokání před Bohem, k přiznání si svého podílu na některém problému, např. ve vztazích. Měl by mu pomoci naučit se určité kroky vedoucí k vyznání, může pomoci s formulací, s metodou, pomoci vytvořit si určitý návyk pro další případy. Může mu také zprostředkovat ujištění o odpuštění hříchu¹⁰², což je i z duševního hlediska velice důležité. Zároveň by však měl pomoci i v případě, když rozpozná, že člověka sužují pocity viny i poté, co hřích vyznal¹⁰³. To se vzhledem k přetrvávajícím dopadům hříšného jednání může snadno stát, je to přirozené. Pokud se nepodaří pocity viny utlumit plně (a někdy to není možné, člověku je líto, co způsobil, a přestože přijal odpuštění, jeho nové, citlivé uvědomění si situace ho nyní uvedlo do prožívání lítosti), pak může v každém případě s pastorandem alespoň setrvat jako člověk, sdílet s ním jeho bolest nad tím, co se stalo. Paul Tournier¹⁰⁴ k tomu píše: *„duchovní život a kněžská služba nezmírňují pocit viny, ale spíš jej zvyšují. A přitom to není jen otázka viny druhých, jako tomu bylo u Ježíše Krista. Čím blíže se dostáváme k Bohu, tím více pocíťujeme jeho milosrdenství, tím více si uvědomujeme vlastní chyby, o nichž jsme předtím ani nevěděli, a trpíme kvůli nim.“*

Když zde referujeme k určitým biblickým pasážím, je na místě vzpomenout oddíl o cizoložné ženě přivedené před Krista¹⁰⁵, z pastoračního hlediska je velmi zajímavé, jak zde Ježíš reagoval. Jiné podstatné místo je Ježíšovo setkání se Samařankou u studny¹⁰⁶, nebo několik zmínek o tom, jak Ježíš pracoval se Šimonem Petrem, na všech těchto příkladech je zřejmé, jak osobní povahu proměna smýšlení má. Pokání a ospravedlnění¹⁰⁷ je v Bibli neodmyslitelně spojeno s rozvinutím vztahu s Bohem¹⁰⁸, je na to kladen důraz.¹⁰⁹

¹⁰¹ Op. cit.

¹⁰² Můžeme to učinit například připomenutím biblického textu z 1 J 1,7–9.

¹⁰³ V tomto případě lze pastorandovi ukázat kromě jiných např. Ž 103,8–14.

¹⁰⁴ TOURNIER, Paul, *Vina*, 40.

¹⁰⁵ J 8,2–11.

¹⁰⁶ J 4,5–42.

¹⁰⁷ Ga 2,19–21 *„Já však, odsouzen zákonem, jsem mrtev pro zákon, abych živ byl pro Boha. Jsem ukřižován spolu s Kristem, ²⁰ nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. A život, který zde nyní žiji, žiji ve víře*

2.5. PŘEDPOKLADY PASTORACE – ROZVÍJENÍ VZTAHU, VYDÁNÍ SE A SLUŽBA

2.5.1. Zájem o duchovní život (ochota k následování)

Takto doprovázet na duchovní cestě může pastýř pouze toho, kdo sám má o prohlubování svého duchovního života zájem, kdo je ochoten reagovat na Boží vyzvání k následování. Duchovní doprovázení se děje na základě určitého přesného rozhodnutí, na základě toho, že pastorovaný je ochoten pokládat proces růstu víry za jednu z priorit svého života. Barry a Connolly¹¹⁰, autoři vycházející z jezuitské tradice duchovního doprovázení, hovoří o jediné podmínce, jíž je třeba, aby se člověk mohl zapojit do duchovního doprovázení¹¹¹, a tou je „*osobní emoční zkušenost s Bohem, kterou si uvědomuje a o které je schopen mluvit s duchovním doprovázejícím.*“

Je vhodné, aby se pastýř necítil povinen sloužit člověku, který o tuto službu de facto nestojí. Pomocnou ruku můžeme důsledně, opakovaně, s rozmyslem nabízet, nikoli však k jejímu přijetí pastoranda donutit. Je pochopitelné, že k těmto změnám dochází u člověka postupně a s různou intenzitou, a pastýř by se proto neměl nechat odradit hned na počátku tím, že se zdá, že svěřený člověk o duchovní záležitosti zájem nemá. Je možné, že se tu projevuje určitá blokáce, s níž je třeba nejprve jednat. V tom je opět biblický text příkladem: všimněme si, jak je v Bibli při konkrétní pastorační situaci přítomen nějaký detail, konkrétní zjevené slovo, které pastoračnímu úsilí otevírá cestu. Je třeba adekvátně vyjít od toho, co se člověka dotýká, co je jádrem např. jeho stagnace v duchovním životě.

Nejen pastorovaný potřebuje mít zájem o duchovní život, ale i pastýř musí mít samozřejmě zájem o duchovní prospěch pastorovaného (a také o duchovní prospěch svůj). Podobného aspektu se ve svém popisu v rámci knihy *Řeč duše* (v originále *Soul Talk*, tedy snad i „vyprávění duše“) dotýká L. Crabb, když hovoří o tzv. řeči duše.

v Syna Božího, který si mne zamiloval a vydal sebe samého za mne. ²¹ *Nepohrdám Boží milostí: Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná.*“

¹⁰⁸ Ve smyslu Ježíšovy modlitby z Jana 17.

¹⁰⁹ Jedním z ilustrativních příkladů osobního obrácení a zasažení života, hluboké změny života člověka, který se nechal oslovit Kristem, může být např. vyprávění o Zacheovi, Lk 19,2–10. Ježíš vědomě věnoval tomuto člověku pozornost při osobním setkání.

¹¹⁰ BARRY, William A., CONNOLLY, William, B. *Praxe duchovního doprovázení*, 10.

¹¹¹ Jedná se zde o duchovní doprovázení v užším slova smyslu, konkrétní dohodu a duchovní formování, nicméně na pozadí toho, co bylo řečeno o prospívajícím životě ve víře uvnitř společenství v církvi, to lze vztáhnout na duchovní vedení vůbec. Následování pro křesťana není věcí volby, ale nerozlučně ke křesťanskému způsobu života patří.

William MacDonald¹¹² říká velice radikálně, že „život cele odevzdaný Pánu Ježíši má svou odměnu sám v sobě. Následování Krista dává uspokojení a radost, která dává životu pravý smysl.“

2.5.2. Účast na koinonickém životě a osobním obecenství věřících

Na nezbytnost obecenství musí uvěřivší člověk v určitém smyslu uvyknout. Mnohdy k tomu vede dlouhá cesta, na níž je třeba vyrovnat se zklamáním nebo i zneužitím. Proto je obnovení či vybudování důvěry v život ve společenství místního sboru často podstatnou součástí pastorační služby. Může být nejprve nutné najít pouhou potřebu k takovému zapojení, důvody, pro které je vhodné takové rozhodnutí udělat¹¹³. Pokud už svěřený člověk v takovýchto vztazích žije, na tento jeho zcela přirozený život v rámci obecenství navazuje také bezprostřední účast na životě společenství i při běžných aktivitách vnitřního života sboru – účast na vysluhovaných svátostech, dodržování zvyků komunity apod. Život jednotlivce, jak vidíme na biblických textech, podléhal sborovým pravidlům a byl vystaven kázně v případě jejich překročení. Přitom se ukazuje jako podstatné, aby se věřící tohoto praktického křesťanského života účastnil pravidelně, značně intenzivně¹¹⁴, ne jen výjimečně, kdy je v určitém duchovním rozpoložení nebo duchovní nouzi. Bez tohoto důležitého spojení může dojít i k vytrácení víry, osamělý věřící mnohdy také začne některé skutečnosti vnímat nepřiměřeně, neboť je si měřítkem jen sám, bez korektivní možnosti zpětné vazby, nezávislého pohledu od bratří. První církevní sbory se vyznačovaly každodenním, silným osobním obecenstvím, po vzoru, který viděly v působení Krista a učedníků. Takové obecenství bylo pokládáno za nezbytné, život křesťana byl vystaven působení

¹¹² MacDONALD, William, *Pravé učednictví*, 62.

¹¹³ Mnohé důvody, proč nežít křesťanský život izolovaně, ale zapojit se do místního sboru, ukazuje například text 1 Tes 5,11–24 (kromě těchto důvodů je zde zmíněna i autorita pastýřů): ¹¹ „Proto se navzájem povzbuzujte a buďte jeden druhému oporou, jak to již činíte. ¹²Žádáme vás, bratří, abyste uznávali ty, kteří mezi vámi pracují, jsou vašimi představenými v Kristu a napomínají vás. ¹³ Velmi si jich važte a milujte je pro jejich dílo. Žijte mezi sebou v pokoji. ¹⁴ Klademe vám na srdce, bratří, kárejte neukázněné, těšte malomyslné, ujímejte se slabých, se všemi mějte trpělivost. ¹⁵ Hled'te, aby nikdo neoplácel zlým za zlé, ale vždycky usilujte o dobré mezi sebou a vůči všem. ¹⁶ Stále se radujte, ¹⁷ v modlitbách neustávejte. ¹⁸ Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás. ¹⁹ Plamen Ducha nezhásejte, ²⁰ prorockými dary nepohrdejte. ²¹ Všecko zkoumejte, dobrého se držte; ²² zlého se chraňte v každé podobě. ²³ Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvěti a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista. ²⁴ Věrný je ten, který vás povolal; on to také učiní.“

¹¹⁴ Žd 10,23–25 „Držme se neotřesitelné naděje, kterou vyznáváme, protože ten, kdo nám dal zaslíbení, je věrný. ²⁴Mějme zájem jeden o druhého a povzbuzujme se k lásce a k dobrým skutkům. ²⁵Nezanedbávejte společná shromáždění, jak to někteří mají ve zvyku, ale napomínejte se tím více, čím více vidíte, že se blíží den Kristův.“

obce. Nutnost obecenství je reflektována právě Bonhoefferem ve výše zmíněném textu¹¹⁵. Z těchto souvislostí je již zřejmé, proč o těchto skutečnostech hovoříme jako o podmínkách pastorační služby člověku, který není součástí žádného společenství, ale nakonec přece jen dojde k vyprázdnění takové možnosti pomoci, není-li doplněna životem ve společenství. Obecenství věřících tvoří totiž nadpřirozený (Bohem zamýšlený) prostor pro duchovní růst jednotlivce, a má k němu i Bohem svěřené prostředky¹¹⁶. Role a povolání církve jsou zde větší, než možná běžně předpokládáme, ovlivněni kulturou, která klade velký důraz na profesionalitu péče, na odborné vzdělání a na individualitu člověka. Církev má však jiné, skryté prostředky poznání, může být vzdělávána Božím Slovem, vedena Duchem, je účastna svátostí.

2.5.3. Zůstávání v modlitbě, pokora a moudrost coram Deo

Po vzoru Kristově však taková služba není možná bez pravidelné modlitby, uvádění sebe sama do reflektující pozice před Bohem. Duchovní poradci se mnohdy přes veškerou mnohostrannou pastorační činnost dlouhodobě nedostávají k tomu, aby se zastavili a v modlitbě reflektovali sebe i svou práci. Je to jakoby léta fyzicky pracovali, aniž by přijímali potravu a vodu, na jejich práci se to nutně musí dříve či později negativně projevit. Naproti tomu u Ježíše, u něhož předpokládáme hlubokou pastorační moudrost, vidíme časté zůstávání na modlitbách, v noci, o samotě¹¹⁷, v okamžicích tlaku a stresu. Termín sebereflexe je tedy do jisté míry zavádějící; nejedná se o pouhou subjektivní sebereflexi, Ježíšova pozice je vyvažována a obohacována Božím působením a utvrzováním, povzbuzováním, utěšením¹¹⁸. Sebereflexe sama totiž neobsahuje jiný vztah, než k sobě samému, přestože se vztahů dotýká. Kristova sebereflexe je však ve společenství Trojice, dostává se Mu při ní skutečné parakléze. Povaha lidského sebepojímání by tedy mohla být přirozeněji a přesněji popisována a vnímána na základě vztahovosti, nikoli na základě individuality.

Služba, již Ježíš vykonával, nebyla předem popsána v metodické poimenické literatuře, obdobně jako dnes. Ježíš jednal aktuálně, nově, přitom moudře a citlivě

¹¹⁵ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecenství*.

¹¹⁶ Srov. 1 Kor 12,4–7, Ef 4,11–32.

¹¹⁷ Mk 14,23, Mt 26,36, Mt 26,39, Mt 26,42, Mt 26,44, Mk 1,35, Mk 6,46 a další.

¹¹⁸ Lk 22,39–43.

vzhledem k sociálním podmínkám upřímného jednotlivce. Měl moc, která zjevně ukazovala na svůj nadpřirozený původ v Bohu¹¹⁹.

Skutečnost vyhledávání a praktikování těchto prvků duševní i duchovní hygieny je u Krista projevem pokory¹²⁰, ničím se nenechal odvést od této nezbytné praxe. Nutnost individuálního přístupu ke každému svěřenému člověku a variabilita lidských potřeb a osobnostních rysů jsou tak významné, že je není možné zvládat bez skutečného vhledu. Ani v případě, že podrobně zanalyzujeme situaci, v níž se pastorand nachází, nemusíme zvolit vhodnou povahu a postup péče, mnohdy potřebujeme ještě určitou formu pastorační intuice, Bohem darované rozeznání. Oslovuje-li Ježíš samařskou ženu u studny, může zvolit různou cestu k řešení jejího problému a konfrontovat ji s tímto svým poznáním různým způsobem. Zvolil-li by metodu poradenskou nebo katechetickou, mohlo by se stát, že její reakce na to bude veskrze odmítavá. Ježíš s ní ale nejprve navazuje přijímající vztah (otevírá prostor pocitu bezpečí, vzbuzuje naději v to, že uspokojivé mezilidské vztahy v jejím životě nemusejí absentovat), a teprve poté ji konfrontuje s nejpálčivějším problémem jejího životního příběhu.

2.5.4. Pobývání v tichu, na poušti, o samotě

S praktikováním modlitby neodlučitelně souvisí praktikování křesťanské meditace, určitého pobývání na místě pouště. Je to důležité s ohledem na vnitřní osobnostní integraci, ale i s ohledem na rozvoj kompetencí pro službu. Bonhoeffer¹²¹ takové jednání – den o samotě – staví co do významnosti vedle praktického obcenství – dne v obcenství. Jeden tento rozměr křesťanského života bez druhého není myslitelný. Oba také shodně začínají, a to povoláním Ježíše Krista.

Ježíš byl také Duchem vyveden do prostředí izolace na poušti¹²², do místa ticha – můžeme předpokládat, že také proto, aby si upřesnil pochopení sebe sama, svého povolání. Jeho pobyt na tomto nehostinném místě byl nemyslitelný bez intenzivního,

¹¹⁹ Srov. k tomu Mk 1,21–28.

¹²⁰ Flp 2,5–11.

¹²¹ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obcenství*, 50nn.

¹²² Mt 3,16 – 4,11.

důvěrného vztahu s Bohem Otcem¹²³. Příprava na toto období probíhala ostatně již léta předtím, kdy Ježíš sytil svého ducha poznáním Písma a žitím podle Jeho pravdy. Důkazem, že tato fáze dávno předcházela poušti, je fakt, že Ježíš zde s autoritou a moudrostí užívá svatého textu pro ohrazení se proti Zlému. Tomu všemu byl Ježíš zvyklý jako ten, kdo věří Bohu, již z předcházejícího období, byl to předpoklad specifické služby, která se měla na těchto základech rozvinout. Součástí popisované zkušenosti bylo i výrazné fyzické oddělení v podobě držení postu od jídla. Je to zřetelný akt sebevydání Bohu směřující k tomu, aby byl schopen porozumět vnímavěji a vyjádřit Bohu svůj vztah¹²⁴. Nejedná se o Jeho běžnou dlouhodobou dietní praxi (na rozdíl od Jana Křtitele), ale skutečně o nástroj otevření mysli Bohu. Podobně dochází k odepření naplnění fyzických potřeb za účelem dosažení duchovního užítku i v iniciačních situacích v jiných kulturách. Přitom tyto iniciační prvky a prvky osobnostní proměny vůbec, uvedení do zkušenosti sama se sebou, nacházíme v dalších biblických textech, například v příbězích Jáкова, Josefa, Mojžíše, později v životě Kristových učedníků¹²⁵.

Podstatné pro doprovázejícího i doprovázeného je z tohoto biblického textu i poučení o rozdílu mezi pokušením a samotným hříchem. Shrnuje to Tournier¹²⁶: „*Nezapomínám na teologicky přesně stanovený rozdíl mezi pokušením a hříchem. Vždycky se to snažím vyložit přecitlivělým pacientům. Pokušení není hřích. Důkazem toho je, že sám Kristus byl pokoušen (L 4,1–13). Jakékoli bezbožné a zločinné myšlenky nám mohou stoupnout do hlavy, aniž bychom s tím mohli něco dělat. Chyby se dopouštíme teprve tehdy, když je přijmeme, pěstujeme a máme z nich potěšení. Tady bych chtěl citovat Lutherův výrok, že nemůžeme zabránit ptákům, aby nám létali nad hlavou, ale můžeme jim zabránit, aby si v našich vlasech stavěli hnízda.*“

2.5.5. Tvořivé pastorační myšlení, pastýř vedený Duchem

Na Ježíšově příkladu služby je patrné, že mu jde o smysl přikázání, ne především o literu doslovného znění. Trvání na doslovném naplnění slova může být dokonce scestné, neadekvátní vzhledem k povaze a cíli pastorační práce s konkrétním

¹²³ Příznačné také je, že tato pouštní zkušenost následovala poté, co byl Ježíš Bohem potvrzen jako Boží milovaný Syn.

¹²⁴ Mt 4,4 „*Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst.*“

¹²⁵ Lk 5,33–35.

¹²⁶ TOURNIER, Paul, *Vina*, 43.

člověkem. Neznamená to ovšem, že není třeba vnímat a promýšlet požadavky dané Božím Slovem, spíše jde o to pochopit jejich smysl, aplikovat je tvořivě, s rozmyslem a do hloubky, přiměřeně konkrétní situaci. Na takové práci s danými předpoklady je pozoruhodné, že právě takto lze lépe než doslovně vyjádřit vlastní povahu těchto předpokladů.

Popsané Kristovo působení mezi lidmi je stále závislé na vědomí priorit, které jsou Mu Bohem dány. Milosrdenství k trpícímu člověku je postaveno výš než dodržení přesného znění Zákona, protože ostatně i Zákon sám je vlastně projevem Božího milosrdenství k lidem¹²⁷. Tuto skutečnost dokumentuje Ježíš svým jednáním a jeho obhajobou před farizeji, uzdravuje hnut soucitem, přestože se tak děje v sobotu¹²⁸ apod. Tady je dobře možné využít podnětů z evangelické teologie, založené na důrazu ke sdílení kerygmatu, stavět na reformační zásadě nezastupitelného významu Písma (*sola scriptura*), na jeho plné dostatečnosti pro péči o člověka. To, co nám Boží Slovo vnáší do života, je neseno pomocí pastýře, jenž se stává nástrojem tohoto Slova. Pastýř, sám oslovený, oslovuje druhého, a pastýř i pastorand společně v obecnství před Boží tváří jsou dál ještě nově oslovováni. Jde o to Boží Slovo vnímat a předávat tak, aby bylo v příběhu druhého člověka živoucí, aby životem přetévalo, aby se tedy dotýkalo přesně toho, čeho je třeba se dotknout. Abychom také na tom místě setkání s Bohem stáli tak, jací reálně jsme, abychom praktikovali to, čemu Lawrence Crabb¹²⁹ ve svých úvahách o „*vztahové modlitbě*“ říká postavit se na svůj „*červený bod*“ – tj. přicházeli k Bohu otevřeně, pravdivě, takoví, jací v tu chvíli jsme s tím, co je pro nás palčivé, a nic v tom nezastírali. Stejným způsobem musí přemýšlet pastýř. Co je v životě druhého to, co potřebuje Bohu předat, v čem se potřebuje Bohu otevřít a pocítit zde Boží zájem? Je to zjevné na příkladu Krista, jenž projevoval více než přirozenou empatii¹³⁰, a sice skutečnost, že byl Bohem veden.

Nestačilo však jen přemýšlet o lidské duši a o tom, co život lidí formovalo v minulosti. Bylo třeba více než prosté empatie nebo řekněme zevrubné analýzy psychického ustrojení toho kterého jednotlivce – a sice nechat se vést Božím Duchem.

¹²⁷ Mt 12,7.

¹²⁸ Mk 2,23–3,6.

¹²⁹ CRABB, Lawrence, *Modlitba*, 88–98.

¹³⁰ Ač je patrné, že i přirozená empatie je Božím darem, odrazem Božího obrazu v člověku, a právě v pomáhajících profesích byla tato schopnost vcítění základem mnohého dobrého díla.

Ježíš podotýká, že „nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce.“¹³¹ Ono „více“, které do vztahu v biblických příbězích vstupuje, je nadpřirozené určení a vymezení pastorační situace. Poznání, co dělá Bůh, pochopení, co je třeba konkrétnímu člověku říci, čeho se dotknout¹³². Tedy z jakého bodu, skrze jaké konkrétní a osobní životní téma se dotknout otázky spásy.

Lze to doložit na případě samařské ženy, již Ježíš oslovuje u studny s prosbou o vodu¹³³. Dalo by se to přirovnat ke klíči od zamčených dveří. Obecně platné komunikační dovednosti nemusejí vždy vést k bodu zlomu v pastoračním rozhovoru¹³⁴. Dokonce ani v případě, hovoříme-li pravdu a rozpoznáváme pregnantně, čeho se pastorační téma týká. Je totiž třeba dotknout se soucítěně – a přitom s důrazem na pravdivost – toho skutečně podstatného a určujícího v životě pastoranda. Soustředí-li se pastýř příliš na správnost rady, může ztratit zřetel ke vztahu s pastorovaným a citlivou schopnost nabídnout správnou radu v ten nejlepší čas (kairos), a to vhodným způsobem. O Božím Synu je napsáno, že se v něm stala milost i pravda současně¹³⁵, a to je jádrem tohoto přístupu k člověku.

Na tuto formu služby (pravě a v pravý čas) reaguje dotyčný člověk často kladně – stojí totiž náhle v úžasu před Bohem, uvědomuje si, že je Bohem poznán, a přesto přijat. Pokud je reakce záporná, není to proto, že by si nebyl vědom, že stojí před Bohem, ale proto, že se ze své svobodné vůle rozhodl setrvat pro tuto chvíli vůči Bohu v negativním vztahu. Vhodnou reakcí na poznání Boha je vzdání chvály Bohu. Jako jedná v Božím Duchu ten, kdo slouží, tak se nyní ve stejném Duchu projevuje i obdarovaný.

¹³¹ Jan 5,19, Jan 8,30.

¹³² Může k tomu přispět tzv. dar slova poznání či moudrosti ve smyslu 1 Kor 12,7–12, kde je napsáno: *7Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu. 8 Jednomu je skrze Ducha dáno slovo moudrosti, druhému slovo poznání podle téhož Ducha, 9 někomu zase víra v témž Duchu, někomu dar uzdravování v jednom a témž Duchu, 10 někomu působení mocných činů, dalšímu zase prorockví, jinému rozlišování duchů, někomu dar mluvit ve vytržení, jinému dar vykládat, co to znamená. 11 To všechno působí jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce. 12 Tak jako tělo je jedno, ale má mnoho údů, a jako všechny údy těla jsou jedno tělo, ač je jich mnoho, tak je to i s Kristem.*

¹³³ J 4,5–30.

¹³⁴ Thurneysenův termín, zmiňovaný například v *Die Lehre von der Seelsorge*, 114nn.

¹³⁵ J 1,12–17 ¹² *Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi. 13 Ti se nenarodili, jen jako se rodí lidé, jako děti pozemských otců, nýbrž se narodili z Boha. 14 A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy. 15 Jan o něm vydal svědectví a volal: "To je ten, o němž jsem řekl: Přichází za mnou, ale je větší, protože tu byl dříve než já." 16 Z jeho plnosti jsme byli obdarováni my všichni milostí za milostí. 17 Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista.*

2.5.6. Imitatio Dei a pohnutí soucitem

Kristova pastýřská služba vychází z napodobování toho, co Ježíš spatřoval v Otcově jednání, tato sounáležitost byla pro Něho podstatnější kvalitou než rozvíjení vlastního uplatnění, než prohlubování seberealizace a dosažení vnějšího společenského uznání. Jednání podle Božího příkladu by mělo být základem pastorače v každém případě, ač je zřejmé, že nemůžeme Boha napodobit do krajnosti, že vždy zůstává rozdíl mezi Jeho přístupem k člověku a přístupem lidským. Zde ale přece nejde o to, abychom se stali Bohem, ale o to, abychom se naučili (srdcem i myslí) porozumět Jeho zájmu o člověka, abychom se nechali oslovit a ovlivnit Jeho bezvýhradnou náklonností, aby nám začalo záležet na tom podstatném, co je podstatné z hlediska věčného určení. Motivem k napodobování Boha může být touha vycházet vstříc Kristovu přání, aby všichni byli jedno s Bohem, v Něm, v obecnství s Ním. Tato jednota je dána vztahem lásky, nikoli primárně vnějším deklarováním sounáležitosti, ale vnitřním sepětím, radostnou jednotou v duchovním slova smyslu¹³⁶.

Podstatnou napodobovanou „vlastností“ je schopnost jednat na základě lítosti a nepředstíraného soucitu. Při katechezi a pastoračním vedení je třeba mít stále na mysli, že *„biblicky pojatý člověk není v žádném ohledu autonomní, nýbrž je theonomní.“*¹³⁷

Soucit není pouhou kompetencí, není pouhou naučenou odbornou metodou přístupu k lidem, Kristus je jím pohnut, dotýkán. Jako pomáhající osoba vstupuje do vztahu ke svěřenému člověku důvěrně, osobně, plně, s ochotou podílet se na nesení jeho bolesti. Jistě se zde promítá rovněž rovina mesiášského nesení utrpení, rozměr oběti, nicméně Ježíš se zde projevuje jako pomáhající člověk, jako lidský příklad péče o druhého, je tedy inspirací pro přirozenou pastorační práci. Přestože v mnohém jiném hranice své pomoci jasně stanovuje a dodržuje, soucit s konkrétním druhým člověkem neomezuje. Potřeba soucitu není krácena ani v případě, že znamená bolest pro samotného pečujícího. Této kvalitativní vlastnosti péče tedy přikládá zcela mimořádný význam – jako přímému projevu lásky k druhému – účinnému pastoračnímu momentu.

Brennan Manning¹³⁸ upozorňuje na skutečnost, že řecké sloveso *σπλάγγιζομαι* se většinou překládá „být pohnut soucitem“. *„Jeho etymologie je ale hlubší a mocnější. Toto sloveso je odvozeno od podstatného jména splanchna, které označuje vnitřnosti,*

¹³⁶ Ve smyslu J 17.

¹³⁷ SALAJKA, Milan, *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci*, 113.

¹³⁸ MANNING, Brennan, *Uchvácen Kristem*, 103–104.

tedy nitro, z něž vycházejí nejsilnější emoce. Překlady zpravidla používají mírnější výrazy, jako ‚byl pohnut lítostí‘ nebo ‚jeho srdci se jich zželelo‘. Tyto výrazy ale nepostihují hlubokou tělesnou příchut’ řeckého slova pro soucit. Soucit, který pociťoval Ježíš, byl velmi vzdálen povrchním a prchavým emocím lítosti či sympatií. Ježíšovo srdce pukalo, trhaly se mu vnitřnosti, obnažovala se nejcitlivější část jeho bytosti.“ Snad nám to jako racionálně uvažujícím může připadat příliš emotivní, nicméně jistě to vypovídá o hloubce a charakteru vztahu, o němž mluvíme.¹³⁹ Manning¹⁴⁰ se dovolává i slov Mistra Eckhardta: „*Můžete o Bohu říkat, že je láska, můžete o něm říkat, že je dobrota, ale jeho nejlepším jménem je soucit.*“

V ostrém protikladu s farizeji a zákoníky vkládá Ježíš do vztahu k lidem kvalitu soucítění. Je to vlastní vyjádření Boží náklonnosti. Být tu „s“ a „pro“ konkrétního svěřeného člověka, s vědomím toho, kým v tuto chvíli reálně je, ale přitom již zaujat možnou vnitřní krásou tohoto člověka, krásou, která může vyrůst tam, kde se pastorand setká s Božím přijetím. Soucit prostý posuzování a zlomyslného hodnocení je tou kvalitou vztahu, jež umožňuje prohloubení důvěry a ochotu a schopnost otevřít se cele i v oblasti svého hříchu, jinými slovy umožňuje směřovat k pokání a očištění.

2.6. PRAKTICKÉ OTÁZKY SPECIÁLNÍ PASTORACE (NEJEN) V EPIŠTOLÁCH

„Mnozí si myslí, že úkolem církve je konat především něco zvláštního, posvátného, nadlidského. Nikdo by neměl pochybovat, že tomu tak je, pokud se tím myslí přivádět člověka k Bohu a udržovat jej ve společenství s ním. To je však nedílně spojeno i s tím, že církev přispívá ke zdařilému životu, že koná věci velmi lidské.“ (Milan Salajka)¹⁴¹ Biblický text nenechává bez povšimnutí ani mnohé zcela praktické pastorační problémy – jsou to příklady, které vycházely z konkrétního, praktického sborového života. Na základě biblického textu, v síti biblických souvislostí, můžeme nacházet přístup, jehož aplikací se v řešení pastoračního problému dobereme

¹³⁹ Manning (op. cit., ibidem, 104) cituje v této souvislosti i jiné autory, např. Henriho Nouwena (Nouwen, Henri. *Compassion, A reflection on the Christian Life*. Garden City, N. Y.: Doubleday, s. 24), který píše v podobném duchu: „*Slovo splachnizomai souvisí s hebrejským slovem pro soucit, rachamim, jež označuje lůno Hospodinovo. U Ježíše je soucit tak hlubokou, ústřední a silnou emocií, že je možno jej popsat jen jako pohyb Božího lůna. V něm se skrývá veškerá Boží něha a jemnost. V něm je Bůh otcem i matkou, bratrem a sestrou, synem a dcerou. V něm se v božské lásce spojují všechny pocity, emoce a vášně.*“

¹⁴⁰ Op. cit., ibidem, 104.

¹⁴¹ SALAJKA, Milan, *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci*, 130.

uspokojivého výsledku. To otevírá možnou šíři různých přístupů založených shodně na biblickém textu, (tedy otázku hermeneutické přiměřenosti), což situaci znesnadňuje, na druhou stranu to však vede k reflexi jednání na základě pochopení Bible, a snižuje nebezpečí vzniku pastoračních chyb, které by mohly mít závažné důsledky. Odborný přístup k pochopení textu Písma tedy jednoznačně podmiňuje také kvalitu pastorační péče.

Vedle například knih Přísloví a Kazatel, jež jsou kompendiem vhodných doporučení ve Starém zákoně, a vedle samotných pěti Knih Mojžíšových, jsou to především evangelia, Skutky a novozákonní epištoly, jež jsou zvláště významným zdrojem pastorační moudrosti. Vzhledem k tomu, že epištoly vznikly jako povzbuzení a napomenutí jednotlivým sborům a lidem, obsahují konkrétní pokyny a rady, a také mnohá silná vyznání a svědectví o víře.

Následující příklady naznačují šíři témat a motivů, jimž je věnována pozornost, a dokumentují, jak jsou tato doporučení konkrétní, věcná, přímá, týkají se i proměny života, formování charakteru, osobnosti a v neposlední řadě vyzývají k modlitbám. Pokud je lidé přijmou, stanou se v těch oblastech podobnějšími Kristu. Texty se věnují změně postojů i očištění vnitřních lidských pohnutek¹⁴² ve všem, co věřící dělají. Mezilidské vztahy jsou zde ve velké úctě, mají odrážet zdravý vztah obce k Bohu samotnému, a vydávat tak o Bohu svědectví:

1 Tes 5,13–22 *„Žijte mezi sebou v pokoji. ¹⁴ Klademe vám na srdce, bratří, kárejte neukázněné, těšte malomyslné, ujímejte se slabých, se všemi mějte trpělivost. ¹⁵ Hled'te, aby nikdo neoplácel zlým za zlé, ale vždycky usilujte o dobré mezi sebou a vůči všem. ¹⁶ Stále se radujte, ¹⁷ v modlitbách neustávejte. ¹⁸ Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás. ¹⁹ Plamen Ducha nezhášejte, ²⁰ prorockými dary nepohrdejte. ²¹ Všecko zkoumejte, dobrého se držte; ²² zlého se chraňte v každé podobě.“*

Je možné v konkrétní pastorační situaci některou z těchto rad pastorandovi poskytnout, může se tak dít i zcela nedirektivním způsobem – pastýř namísto pokynů užije spíše otázek nebo v té situaci vydá svědectví z vlastního života či z pracovních

¹⁴² Ga 5,22–26 *„Ovoce Božího Ducha však je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, ²³ tichost a sebeovládání. Proti tomu se zákon neobrací. ²⁴ Ti, kteří náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali sami sebe se svými vášněmi a sklony. ²⁵ Jsme-li živi Božím Duchem, dejme se Duchem také řídit. ²⁶ Nehledejme prázdnou slávu, nebuďme jeden k druhému vyzývaví, nezávidme jeden druhému.“*

zkušeností. Proto je dobré, aby pastýř Písmo dobře znal, a mohl tak reagovat pružně, Duch svatý může pastýři konkrétní text připomenout ve shodě s tím, co je o Duchu napsáno, že připomene vše, co Ježíš řekl, a vše věřícího naučí¹⁴³. Biblické pokyny se dotýkají také praktické pomoci, jíž si mají členové sboru navzájem sloužit (mohou mít tedy i diakonickou povahu), ale vše je propojené; je zřejmé, že se pomoc má odehrávat jako komplexní péče o druhé, ne jen částečná, úzce specifická.

Vedle těchto pastoračních návodů na dobrý život mohou texty posloužit pro růst víry a utvrzení ve víře, mohou mít tedy i didaktickou funkci. Obsahují totiž vyznání o Bohu, pravdu, která může člověku pomoci ujasnit si některé pojmy či osobní postoje, některé věroučné obsahy, o kterých mohl do jisté míry pochybovat.¹⁴⁴

Pavlova doporučení směřovala také k tomu, aby bylo ochráněna čistota a podstata samotného evangelia, aby místo evangelia lidé nepřijímali jiné, a (nebo) jen zdánlivě evangelijní učení, věděl, že ke zbožnému životu je třeba znát Boží pravdu, zjevenou, nepokřivenou a neředěnou, příkladem takového textu je úryvek z pastorální epištoly Timoteovi: 1 Tm 1,5–7 ⁵ *Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry.* ⁶ *Od toho se někteří odchýlili a dali se na prázdné řeči.* ⁷ *Chtějí být učiteli zákona a nechápou ani svá vlastní slova ani podstatu toho, o čem s takovou jistotou mluví.*“

Biblické texty jsou ovšem inspirací i pro pastýře samotné, v epištolách je např. řada pastoračních přímluvných a žehnajících modliteb, v nichž se ovšem odráží povědomí pastýře o tom, co vše svěřením lidé ve víře potřebují. Jsou to texty, jejichž zevrubnější studium přináší pastýřům užitek k poznání, co mohou podle Boží vůle pastorandům přát a o co usilovat v jejich duchovním zakotvení. Je to také příklad vzoru svěřením pastoranda do Božích rukou, předání své iniciativy, své služby plně Bohu.¹⁴⁵

¹⁴³ J 14,23–27 „Ježíš mu odpověděl: ‚Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek.‘ ²⁴ Kdo mě nemiluje, nezachová má slova. A slovo, které slyšíte, není moje, ale mého Otce, který mě poslal.‘ ²⁵ Toto vám pravím, dokud jsem s vámi. ²⁶ Ale Přímluvce, Duch svatý, kterého pošle Otec ve jménu mém, ten vás naučí všemu a připomene vám všechno, co jsem vám řekl.‘ ²⁷ Pokoj vám zanechávám, svůj pokoj vám dávám; ne jako dává svět, já vám dávám. Ať se srdce vaše nechvěje a neděsí!“

¹⁴⁴ Např. Římanům 5,1–8.

¹⁴⁵ Zde například text, jenž v závěru obsahuje i doxologické vyznání z Ef 3,14–21.

Ef 3,14–21 „Proto klekám na kolena před Otcem, ¹⁵ od něhož pochází každý nebeský i pozemský rod, a prosím, ¹⁶ aby se pro bohatství Boží slávy ve vás jeho Duchem posílil a upevnil ‘vnitřní člověk’ ¹⁷ a aby Kristus skrze víru přebýval ve vašich srdcích; a tak abyste zakořenění a zakotvení v lásce ¹⁸ mohli spolu se všemi bratřími pochopit, co je skutečná šířka, výška i hloubka: ¹⁹ poznat Kristovu lásku, která přesahuje každé poznání, a dát se prostoupit vši plností Boží. ²⁰ Tomu pak, který působením své moci mezi námi může učinit neskonale víc, než zač prosíme a co si dovedeme představit, ²¹ jemu samému buď sláva v církvi a v Kristu Ježíši po všechna pokolení na věky věků! Amen.“

Bylo by možné v tomto popisu dalších pastoračně působících biblických veršů pokračovat, nebo například vytvořit soupis takových témat z Bible.¹⁴⁶

2.7. SHRnutí

Na základě Bonhoefferovy charakteristiky aspektů zdravého života v obecnství věřících – opírající se o biblické vymezení těchto vlastností církve – jsme v této kapitole sledovali podstatné rysy proměny života člověka, jenž je osloven evangeliem. Vše bylo nahlíženo v kontextu tohoto posvěcení člověka, duchovního růstu ve víře a křesťanském způsobu života. Pastýřská role je přitom přisouzena na jedné straně právě všem členům obce, kteří se takto vztahují k sobě navzájem. Pastorační role a povolání církevního obecnství jsou větší, než možná běžně předpokládáme, ovlivněni kulturou, která klade velký důraz na profesionalitu péče a na individualitu člověka. Církev má však jiné, skryté prostředky poznání, může být vzdělávána Božím Slovem, vedena Duchem, je účastna svátostí. Na straně druhé ovšem také hovoříme o speciálním povolání k pastýřství u duchovního člověka, který takto slouží komunitě. Může mimo jiné přispět rozvinutí duchovního života lidí, o něž v této své roli pečuje. Vícevrstevná biblická metafora pastýře, která zde byla pojednána, zjevuje nakonec také Boží přístup k člověku založený na milosti. Křesťanský pastýř jedná podle příkladu Kristova (například co se týče modlitební praxe, motivů ke službě, skromnosti, soucitu, napodobování Otce, otevřenosti nechat se vést Duchem apod.) a jeho úkolem je, aby se o svěřené bratry staral rovněž v Duchu svatém, nikoli z pozice síly a ovládnutí, ale skrze službu v bratrské rovnosti.

Motivace tohoto výkladu byla přitom zaměřena k cíli práce – k současnému pojetí pastorační služby. Těmito aspekty pastýřské služby podle biblického základu jsme se zabývali proto, abychom reflektovali, v čem je samotná biblická péče o druhého geneticky vrostlá do dnešního vnímání pastorační služby, tedy zda existuje něco, co bychom mohli označit jako dědictví biblického textu (a křesťanské tradice, jež se k tomuto textu hlásila) v povaze pomáhajících zaměstnání jako takových.

¹⁴⁶ Podstatné rysy pastýřství v Bibli však již byly uvedeny.

3. VZTAHOVÉ ASPEKTY V PASTORAČNÍ PÉČI

3.1. VZTAH JAKO ZÁKLAD SPÁSY A URČENÍ ČLOVĚKA

3.1.1. Určení ke společenství (W. Pannenberg)

Pro položení základu našeho uvažování o vztahu je zajímavé, k čemu v christologickém bádání dospívá Wolfhardt Pannenberg v knize *Grundzüge der Christologie*. Ježíšův život a působení je zde pojímáno jako celistvé, zjevující vyjádření vztahu s Bohem Otcem, v jednotě s Otcem je Ježíš díky tomuto vztahu, jeho prostřednictvím. Jako Boží zjevení je Ježíš zároveň zjevením lidského bytí, určení člověka. Z takového vztahu s Otcem pak plyne spásná moc – spásná síla Kristova. Dále pak je zde pregnantně vysloveno pro pastorační významné tvrzení, že totiž „*vztah k Ježíši činí zjevným, kým člověk v Božích očích je.*“¹⁴⁷ V Ježíši Kristu jakožto reprezentantovi lidí před Bohem se podle Pannenbergova naplnilo lidské určení, kterým je ve své podstatě společenství s Bohem¹⁴⁸, vzkříšení je přitom potvrzením pozemského chování Ježíše. Ježíšova smrt (v inkusivním zastoupení za nás – v oběti za lidské hříchy) znamenala vyloučení z obecnosti s Bohem. V důsledku toho ten, kdo má s Kristem společenství, nemusí již umírat v tomto vyloučení. Kdo je s Kristem spojen, již neumírá sám, již není vyloučen z obecnosti budoucí naděje; jinými slovy Ježíšovo umírání zahrnuje v sobě umírání naše, a skrze to vítězí nad smrtí – v naději.

Přitom platí, že Bůh sám je v sobě společenstvím (v trojičním tajemství), jak rozvádí a vysvětluje ve svém textu o významu společenství Peter F. Schmid.¹⁴⁹ Vztah je perichóresis (vzájemným prolínáním a přebýváním v sobě navzájem), je Božím Bytím, přirozeností, Boží povahou. „*Nauka o Trojici totiž říká, že vnitřní povaha samotného nejvyššího Bytí – a to i před stvořením – je extatický proces (za hranicemi času a změny) sebesdílejší lásky,*“ shrnuje ze svého úhlu pohledu W. Norris Clarke.¹⁵⁰

Důrazy na osobní vztah a společenství naděje jsou pastoračně silnými momenty, kterých může pastýř použít v paliativní péči i v celém svém běžném pastoračním doprovázení druhých, nejde jen o to, co se nám „hodí“ pro péči o duši druhého, ale je to dané skutečně samým určením člověka před Bohem, Božím záměrem, který uzpůsobuje člověka ke vztahovosti.

¹⁴⁷ PANNENBERG, Wolfhardt, *Grundzüge der Christologie*, 195.

¹⁴⁸ Op. cit., ibidem, 199.

¹⁴⁹ SCHMID, Peter F. *Im Anfang ist Gemeinschaft*, 36nn.

¹⁵⁰ CLARKE, W. Norris, *Osoba a bytí*, 18.

Podobně jako Pannenberg se k víře jako vztahovosti přihlašuje také teolog Zdeněk Kučera¹⁵¹, samozřejmě v návaznosti na myšlenkové proudy, o nichž ještě bude řeč za okamžik. Kučera píše souhrnně (z pohledu trinitární teologie): „*Víra v pojetí teologické školy CČSH je formálně osobním oslovením skrze zvěstované Evangelium, přijetím transcendentální závažnosti zvěstovaného slova a osvobození k odpovědnosti, důvěře a lásce. Po stránce materiální je poslušností, důvěrou, nadějí, láskou a vděčností. Vzniká v osobním setkání a osobních vztazích s věřícími a žije dále v osobních setkáních a vztazích s lidmi vůbec. Její struktura je ve vztahu já – Ty. Jako taková zachraňuje všechny lidské vztahy, ohrožené a nalomené odcizením lidské existence. Její tajemství je identické s pravým bytím člověka a s pravou lidskou svobodou. Víra jako osobní vztah překonává strach ze smrti, který vede k egoismu. V osobním vztahu vzniká lidská existence, rodí se vědomí závažnosti morálního kodexu i touha po sociální spravedlnosti. Lze říci, že víra je uskutečňováním pravého lidství. Cesta k překonání předmětného teismu i ateismu vede k uznání vztahu já – Ty jako noetického principu sui generis platného pro poznání Boha a člověka, což neznamena, že by Bůh a člověk jako subjekty nemohly existovat. Existují nikoli jako objekty, ale jako subjekty. Je možno o nich myslit a hovořit? Subjekty nejsou ontické objekty. Jakmile však začneme o nich přemýšlet, stávají se objekty našeho myšlení. Toto myšlení je však jen tehdy správné, když zprostředkuje poznání, že subjekty nejsou skutečné objekty a mohou být poznány výlučně v osobním vztahu.*“¹⁵²

Kučera tedy kromě toho, co zmiňují další, akcentuje ještě související prvky prožívané víry, jako je poslušnost¹⁵³, odpovědnost, morální vědomí apod. Dívá se na

¹⁵¹ KUČERA, Zdeněk, *Trojiční teologie, základ teologie ve zjevení*, 246–247.

¹⁵² Pro srovnání a uvedení do souvislostí, z nichž Kučera ve svém výkladu vychází, odkazujeme k dalším částem této kapitoly a ještě rovněž k podkapitolám 5.8. a 5.9., v nichž bude řeč o existenciální analýze, logoterapii a textech Martina Bubera.

¹⁵³ Této základní poslušnosti, jejím projevům ve službě a jisté nevyhnutné procesualnosti křesťanského života a sebeuvědomění se ve své stati o evangelické identitě věnuje také Ladislav Beneš (*Evangelická identita*, 41–49): „*Je-li však, jak jsme naznačili výše, evangelická identita otázkou ‚poslušnosti‘, totiž stále nového naslouchání a poslouchání evangelia, Božího slova, pak tato nemůže být souborem znaků, prvků chování, které když si osvojíme, staneme se evangeliky. Přísně vzato, my se těmi ‚evangeliky‘ vlastně celý život a stále znovu stáváme. Křtem jsme se sice stali natrvalo Kristovými a zároveň členy (údy) konkrétního společenství jeho lidu, například v Českobratrské církvi evangelické. Ale Bible užívá o víře slov jako ‚budovat‘, ‚stavět‘, ‚růst‘ (např. Ef 2,20–22, 1 Pt 2,2;) v tělo. Tato nehotovost, otevřenost vůči tomu, co přijde patří k dynamice víry. Počítáme přece s tím, že Bůh je živý, že jedná, že nás proměňuje – a na konci i dokonale promění (Fp 3,21). Ptáme-li se po identitě, pak se ptáme na něco, co není statické, ale dynamické; co má tento budoucnostní charakter; na proměnění, na obnovení, na ‚re-formování‘. K charakteru této identity patří, že je otevřená, ne uzavřená. (...) Přitom ovšem platí následující: „Evangelickou identitu, stručně pověděno, bude tedy od dob reformace české i evropské tvořit tento důraz: naše spasení je plně v rukou Kristových. Spravedlivými před Bohem (to, že před ním obстоjíme) nás nečiní naše zásluhy, výkony, schopnosti; ale ani zásluhy církve, žádné úkony, rituály, ale pouze a toliko zásluhy Ježíše Krista. (...) Učení o ospravedlnění z pouhé milosti nás tedy učí ne předně, ‚co máme*

skutečnost z hlediska noetického a ontologického. Podobně (a ještě dynamičtěji) činí také Lenka Karfíková¹⁵⁴ v kontextu úvahy o evangelické identitě a identitě ve vztahu k Bohu vůbec. Dejme jí tedy slovo: „*Vztah ontologické závislosti na Bohu lze myslet jako zcela základní pro jednotlivé bytosti, nejen v jejich způsobech bytí (představa Boha jako tvůrce forem a způsobů bytí), ale také v jejich jednotlivosti (představa Boha, který zná a ‚volá jménem‘ jednu každou bytost, přinejmenším lidskou, ale dost možná i zvířecí, rostlinnou a nerostnou – otázku artefaktů a institucí ponechávám raději stranou). Nebo může mít ontologická závislost obměněné podoby, kupř. v představu Boha jako ‚absolutní budoucnosti‘, která každé jednotlivé bytosti umožňuje budoucnost její. Také lze však myslet Boha, jehož největší slávou je stvořit bytosti na něm svou konstitucí nezávislé (‚bytostně ateistické‘, jak to nazývá E. Lévinas), které nejsou vztahem k němu určeny ve svém bytí samém, nýbrž mohou a nemusí se vztahem k němu dát určovat výlučně na základě své vůle čili svobody. Tato poslední možnost nutně nevyklučuje, že jednotlivé časové bytosti jsou ve svém bytí závislé na sobě navzájem (neboť jsou jen díky vztahům k bytostem jiným), a proto by nemusela nic z našich dosavadních úvah zrušit.“*

Taková představa by byla vsutku fascinující, byla by spíše potvrzením Boží velikosti, dávala by skutečnou hloubku lidské svobodě a dobrovolnému vztahování se k Bohu. Rozvažování Lenky Karfíkové však pokračuje dál¹⁵⁵ popisem toho, jakou mírou významnosti mohou subjekty přikládat vztahu víry, jak si tedy jako křesťané vlastně sami rozumíme a jak si přejeme věřit: „*Pokud jde o vztah víry, význam, který mu jednotlivé lidské bytosti přikládají, může být velmi různý (podobně jako u všech ostatních vztahů): některé na něm budují sám základ svého sebeporozumění, jiné si na něj vzpomenu jen ve výjimečných situacích, ještě jiné jej snad jen latentně chovají ve svém srdci jako nevyločenou možnost, další pokládají za velmi důležité jeho možnost vyloučit a konečně mnoho dalších o něm neuvažuje vůbec. Všechny tyto typy vztahu mají pro identitu těchto bytostí určitý význam, jakkoli ji samozřejmě ovlivňují nestejnou měrou.“* Podíváme-li se na to opět z druhé strany, pak se přemýšlení stočí k intenci, kterou měl a má se vztahy Bůh. Karfíková říká¹⁵⁶: „*ke křesťanskému sebeporozumění v jeho různých formách nicméně patří přesvědčení, že rozhodující nakonec není, jak se*

dělat‘, ale ‚proč‘ děláme to či ono; jaký pro to a ono (naši sociální práci, obětavost, službu lásky) máme důvod: protože Kristus nejprve něco udělal pro nás.“

¹⁵⁴ KARFÍKOVÁ, Lenka, *Identita jako být totéž v čase*, 26–27.

¹⁵⁵ Op. cit., ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem.

jednotlivé bytosti vztahují k Bohu, ale jak se Bůh vztahuje k nim. Také o tomto vztahu mohou mít ovšem velice různé představy (Bůh jako tvůrce radující se ze svého díla nabízející mu blízkost a vzájemnost, Bůh jako dávající prostor lidské svobodě a volající k odpovědnosti, Bůh jako ten, kdo daruje nezaslouženou spravedlnost bez ohledu na lidské činy atd.)“

Karfíková¹⁵⁷ tedy zůstává ve svých pozorováních v určité základní otevřenosti a oslovitelnosti: (...) „*identita časové bytosti se nezbytně odehrává v jejích vztazích k bytostem jiným a ve vztahu těchto bytostí k ní, zároveň však jsou tyto vztahy vždy znovu integrovány v jakousi více či méně pracnou (a více či méně zdařilou) jednotu. Zda mezi tyto vztahy nutně náleží vztah k Bohu ve smyslu trvalé ontologické závislosti, nebo je lidský vztah k Bohu (a vztah Boha k lidem) rozhodující jen tou měrou, jakou mu jedna každá bytost dovolí mít, je důležitá, avšak velmi obtížně zodpověditelná otázka. Za určitou přednost nastíněného konceptu pokládám, že dovoluje odpovědi obě.“*

Postoupíme nyní v otázce vztahu Boha a člověka k reflexím dalších autorů.

3.1.2. Vztah mezi Bohem a člověkem (podle Zdeňka Trtíka)

Zdeněk Trtík se zabýval fundamentem vztahovosti ve svém poválečném textu *Vztah Já–Ty a křesťanství*, kde v návaznosti na Emila Brunnera píše¹⁵⁸: „*Podle E. Brunnera¹⁵⁹ stojí křesťanská víra na biblickém osobním vztahu mezi Bohem a člověkem. Tento vztah je svobodným otevřením se Božím, je to komunium dvou subjektů, v němž je dána pravda v biblickém pojetí. Naproti tomu v řecké filosofii, s níž se křesťanství spojilo, je pravda pojímána na základě antithese subjekt–objekt. Na tomto principu stojí všechno filosofické a vědecké myšlení. Tento princip odporuje povaze meziosobnostního vztahu biblického náboženství. V důsledku spojení s řeckou filosofií je i pravda v křesťanství samém chápána na základě této antithese a tím ničena ve své specifické povaze.“* Trtíkova kniha začíná konstatováním, že křesťanství se právě nachází v krizi, že má příliš nepatrný vliv ve společnosti (a že je tento vliv čím dál menší) a od tohoto konstatování poté Trtík postupuje k vysvětlení, v čem krize křesťanství spočívá – je tedy zřejmé, že vnímání křesťanství jakožto náboženství v krizi není novou tezí, ale že je tak situace ilustrována již mnohá desetiletí. Trtík tu vychází

¹⁵⁷ KARFÍKOVÁ, Lenka, *Identita jako být totéž v čase*, 26–27.

¹⁵⁸ TRTÍK, Zdeněk, *Vztah Já –Ty a křesťanství*, 8.

¹⁵⁹ Trtík vychází z Brunnerovy knihy *Wahrheit als Begegnung*.

z předchozího diskursu, v němž figurovaly i rozbor duchovní krize člověka, které přinesl předtím Tomáš Garrigue Masaryk.

Trtík mluví o tom, v čem spočívá odklon lidí od víry a čeho je tedy třeba dosáhnout, abychom víru opět podporovali, abychom tak postupující krizi zvrátili a opět působili na lidi pastoračně – přivedli je ke vztahu s Bohem. Trtík¹⁶⁰ tedy píše: „*Tajemství objektivit lidského ducha, jeho racionality i objektivit jeho poznání tkví ve zvláštní povaze interpersonálního vztahu a vědomí. Ztráta tohoto vztahu, ztráta osobního obecenství s Bohem a s lidmi má za následek ztrátu objektivit ducha, zdravého zaměření člověka ke skutečné realitě předmětné, krizi subjektivismu. Poslední kořen moderního subjektivismu tedy není ve ztrátě intelektuální víry v objektivní credo, nýbrž ve ztrátě zkušenostní víry v Boha v osobním vztahu a ve ztrátě osobního obecenství mezi lidmi. Nepomůže zde tedy prostý filosofický návrat k principu objektivní kausality a uznání jeho všeobecné platnosti. (...) Poznání Boha není otázkou filosofického důkazu všeobecné platnosti zákona kausality, nýbrž otázkou osobního vztahu k Bohu. Cesta k tomuto vztahu vede jen skrze osobní vztah k člověku.*“

Jestliže tedy v pastoraci nebo při vydávání křesťanského svědectví vůbec vnímáme, že nevlastníme příliš rozumových argumentů, ale je nám vnitřně jasné, že musíme jako křesťané sdílet určitý typ vztahu, na němž bude zjeveno naše křesťanské zázemí a naše víra, je to v pořádku.

„*V osobních vztazích v obecenství s Ježíšem Kristem záleží tajemství Božího království. Proto těm, kdo jsou v úzkém osobním obecenství s Ježíšem, je dáno znáti toto tajemství, kdežto těm, kdo jsou vně tohoto obecenství, může býti o království Božím pouze svědčeno v podobenstvích z předmětného světa,*“ píše Zdeněk Trtík¹⁶¹; jeho popis je podobný výše citovaným slovům Pannenbergovým. Na základě četných odkazů k biblickému textu dokládá Trtík také to, jak se porušené porozumění vztahu k Bohu projevuje v zákonickém chování. Tato skutečnost také není překonaná, z pastoračního hlediska je dobré si ji uvědomovat, abychom při péči o lidi nelpěli na věcech, typech reakcí a chování nebo na aktivitách, o něž nejde v první řadě. Místo toho můžeme člověka vést do středu obecenství s Bohem i lidmi; to je přece pastoračním propriem.

Dalším Trtíkovým důrazem je zdůraznění významu Božího Slova, a to činí tento autor velmi aktuálním způsobem (aktuálním i pro dnešního čtenáře, mluví totiž o narativu, a to je skutečně dnešnímu člověku blízké): „*Ve shodě s biblickým pojetím*

¹⁶⁰ TRTÍK, Zdeněk, *Vztah Já–Ty a křesťanství*, 9–10.

¹⁶¹ Ibidem, 50.

*pravdy, nejde zde o výpovědi o Božím království jako o nějakém předmětu, nýbrž o narrativ, který patří přímo ke skutečnosti Božího království. Kdo chce rozsévati slovem Boží království, musí celou svou existenci ve vztazích osobního království žít, nikoli pojednávat o předmětném pojmu Božího království. Protože vztahy Božího království zakládají zralou osobnost a jsou jejím životem, je semenem Božího království jenom takové slovo, které je výrazem integrity osobnosti, která v těchto vztazích žije. (...) Znakem takového slova je bezprostřednost osobního vhledu, nepathetičnost a prostota, jak ukazují podobenství a slova Ježíšova.*¹⁶²

Pokud nám tato slova připadají například jako aluze na rogersovskou formu terapeutického vztahu, na integritu pomáhajícího, jeho kongruentní autentické osobnosti, jež se v péči o druhého projevuje, nejsme jistě daleko od pravdy, je zde skutečně silná podobnost, není tedy divu, že se na Rogerse odvolávají mnozí pastorační poradci (o těchto věcech bude ještě řeč v dalším textu práce). Vrátime se nyní ještě ke vztahu jako takovému – podstatnému a určujícímu pro proces pastýřské péče.

3.2. RELAČNÍ POTŘEBA ČLOVĚKA

Pannenbergem popisované lidské určení, určení ke společenství s Bohem, je ovšem rovněž základem lidské potřeby vztahovosti vůbec, nejen na rovině vztahu s Bohem, ale na rovině všech vztahů mezilidských. Jinými slovy, člověk není plně sám sebou, je-li mu odepřeno nebo nějak ztíženo vztahování se k druhým, činí to život do určité míry neúplným nebo přímo defektním. I niterné hledání samoty se v historii církve objevuje jako způsob služby pro společnost a i v liberální individualizované společnosti je tato potřeba stále velmi zřetelná a nesmírně silná. Projevuje se pak pochopitelně v různých formách.

Eberhard Jüngel ve svém textu *Chvála hranice*¹⁶³ k tomu např. píše: „Člověk existuje jako vztahová bytost. Vztahuje se nejen k jinému, nýbrž i k sobě samému, a právě v tom je člověkem. Člověk je, řečeno s Kierkegaardem, „vztah vztahující se k sobě samému“. Je jím však jen potud, jestliže se k němu již dříve vztahuje někdo jiný. Člověk se může sám určit jen potud, nakolik zakouší své vlastní určení někým jiným. (...) Ve své činnosti však člověk zakouší nutnost sám sebe ohraničit. Jen když sám sebe

¹⁶² TRTÍK, Zdeněk, *Vztah Já–Ty a křesťanství*, 64.

¹⁶³ JÜNGEL, Eberhard, *Chvála hranice*, 36.

ohraničuje, zůstává člověk uchráněn nebezpečí, že se ztratí v bezcílných činnostech. Člověkova činnost je lidská přesně do té míry, v níž zachovává plodné napětí mezi trpným a činným prvkem, který ustavuje člověka jako vztahovou bytost.“

Jiný autor, Martin Buber¹⁶⁴ k této bytostné určenosti vztahem, která se projevuje také v tom, že si sami sebe jsme schopni vůbec uvědomit (rozpoznat, že jsme), poznamenává: *„Já povstává díky ‚Ty‘. Protějšek přichází a odchází, události vyznačující se vztahem se zhušťují a zase rozptylují, a ve změně se stává stále jasnějším a silnějším vědomí neměnného partnera, vědomí já. Objevuje se ovšem stále ještě ve tkanivu vztahu, v relaci k ‚Ty‘, jako vzrůstající poznatelnost toho, co tíhne k ‚Ty‘ a není jím.“*

Přitom je zřejmé, že ono vztahové určení člověka je podloženo také biblicky, Karel Taschner ve stati *Biblická východiska pastorače*¹⁶⁵ píše přímo, že ve světle biblického poselství je hlavní lidskou potřebou vztah k Bohu, odpuštění a smíření. Člověk byl stvořen jako bytost určená pro vztah, platí o něm základní antropologická výpověď „není dobré, aby člověk byl sám“.¹⁶⁶ Také z toho důvodu tedy potřebuje žít v nenarušených vztazích nejen k Bohu, ale také k ostatním lidem. *„Člověk má svobodu říkat ano i ne k dobrému i zlému, a proto je důležité, aby měl správný vztah sám k sobě, aby si byl vědom své stvořenosti a závislosti na Bohu i potřeby žít ve vztazích k druhým lidem, kteří mu budou pomoci. (...) Základní potřebou hříšného člověka je proměna jeho bytí, jeho vnitřní podstaty, toho, co Bible metaforicky označuje jako ‚srdce‘ člověka.“*¹⁶⁷

Zároveň je situace člověka jakožto stvoření před Bohem stále znovu darovaná, nezakládá se sama v sobě, ale existuje díky Boží milosti. Erwin Dirscherl píše¹⁶⁸: *„Das Schöpfungsgeschehen konfrontiert uns mit dem Phänomen der Alterität, der Anderheit. Schöpfer und Schöpfung unterscheiden sich radikal. Die Welt ist mit Zeitlichkeit, Materialität und Hinfälligkeit behaftet und muss daher immer wieder neu erworben, immer wieder neu geschenkt werden.“*

¹⁶⁴ BUBER, Martin, *Já a ty*, 27.

¹⁶⁵ TASCHNER, Karel, *Biblická východiska pastorače*, 7–8.

¹⁶⁶ Gn 2,18.

¹⁶⁷ TASCHNER, Karel, *Biblická východiska pastorače*, 7–8.

¹⁶⁸ DIRSCHERL, Erwin, *In Beziehung leben*, 56. „Událost stvoření nás konfrontuje s fenoménem odlišnosti a jinakosti. Stvořitel a stvoření se radikálně odlišují. Svět se zatížen dočasností, materiálností a křehkostí, a musí být proto vždy znovu získáván, vždy znovu a nově darován.“

Z jiného úhlu pohledu je tato relační potřeba popisována také jako potřeba přijetí, potřeba být přijat (zejména nejbližšími lidmi, tedy v rodinných vztazích) jako důstojná, hodnotná, jedinečná, vzácná bytost. Co si pod tímto přijetím – akceptací představit, vysvětluje Reinhold Ruthe¹⁶⁹ ve svém textu o poradenském rozhovoru, „který léčí duši“: „*Akzeptieren heißt: den Ratsuchenden in seiner menschlichen Würde sehen. Der Mensch hat eine einzigartige Stellung im Universum. Am Anfang der menschlichen Würde steht der lebendige Gott. Würde hat der Mensch von Gott. Würde besteht in der Beziehung zu Gott, der den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat. Jeder Mensch hat die gleiche Würde, der Arme und der Reiche, das schwarze Schaf in der Familie und das vorbildliche Kind, der Erfolgreiche und der soziale Versager, der Trinker und der Abstinenzler, der psychisch Kranke und der psychisch Gesunde.*“¹⁷⁰

Pokud to shrneme, jde tedy především o to, projevit vůči člověku jistou úctu, jednat s ním v duchu respektu k jeho lidské důstojnosti, jež je Bohem dána a garantována. Není výsledkem lidské snahy ani úspěšnosti.

3.3. VYMEZENÍ VZTAHU ZE STRANY PASTORANDA

3.3.1. Volba pomáhající osoby

Zmiňovanou základní potřebu prožívat život v reálných a naplňujících vztazích k druhým pak vezměme v úvahu, když přemýšlíme o tom, podle jakých kritérií volí pak člověk také osobu toho, kdo se mu stane pomáhajícím a průvodcem v jeho životní situaci. Komu udílí možnost starat se o jeho život? Je například možné, že pro něho vůbec není přijatelná představa, že není zcela nezávislý subjekt, ale je o něho pečováno. I při tomto rozhodnutí a volbě se totiž individuálně strukturovaná a podmíněná potřeba vztahu uplatňuje. Navíc rozvoj rozličných komunikačních prostředků umožňuje vyhledat pomáhající vztah i ve vzdálenějším okolí a služby na různých místech lze porovnávat a sdílet své zkušenosti s jinými klienty.

Práce v pomáhajících profesích je v současnosti poznamenána také tím, že klient často přichází již do jisté míry poučen o charakteru svého problému, mohl si již

¹⁶⁹ RUTHE, Reinhold, *Gespräche, die die Seele heilen*, 6.

¹⁷⁰ „Akceptovat (přijmout) znamená – vidět lidskou důstojnost člověka, jenž hledá radu. Člověk má ve vesmíru jedinečné postavení. Na počátku lidské důstojnosti stojí živý Bůh. Důstojnost dostal člověk od Boha. Tato důstojnost spočívá ve vztahu k Bohu, který člověka stvořil jako svůj věrný obraz. Každý člověk má stejnou důstojnost (hodnotu), chudý, nebo bohatý, černá ovce rodiny, či vzorné dítě, úspěšný, nebo ten, kdo sociálně selhal, alkoholik, či abstinent, psychicky nemocný, nebo psychicky zdravý.“

mnohé zjistit, např. prostřednictvím internetu, a tak je někdy vybaven předporozuměním své situaci i svému stavu. To může platit v negativním i pozitivním smyslu. Klient se může v této roli i do jisté míry stylizovat.

Rozhodující pro typ volby, ke komu se člověk o pomoc obrátí, může být také určitá nesmělost, díky níž nechce vystoupit veřejně. Takovému člověku bude vyhovovat možnost anonymní péče, bude upřednostňovat nepřímé formy komunikace, jako je komunikace elektronická, písemná, nebo telefonická – např. internetové poradny, linky důvěry apod. Samotnou touto volbou již klient některé věci podvědomě říká. Je jistě na místě, aby klient aktivně přemýšlel, ke komu se obrací o pomoc, a z jakého důvodu právě k němu, měl by znát, co od vztahu s terapeutem očekává, co je podle jeho představy cílem této spolupráce.

3.3.2. Proč pastorand pastorační setkávání vyhledává (téma)

Člověk poptávající duchovní vedení musí splňovat předpoklad, že má o duchovní život a jeho růst zájem. Pastorovaný v tom není pasivním příjemcem péče, jakýmsi objektem pastorační péče, ale skutečnou partnerskou stranou. Měl by usilovat o to, aby si učinil a zpřesnil svou představu o tom, co může od duchovního vedení očekávat. Je ovšem také dobré, aby věděl, co trvale očekávat nemůže. Zejména nemůže očekávat, že pastýřské vedení, kterého se mu dostává, bude trvalou simulací a náhradou přirozených vztahů v jeho životě. Může se stát i dlouhodobě jedním z těchto vztahů, ale nemůže rozmanité vztahové struktury bezesbytku nahradit. Pokud u pastoranda takovou absolutní potřebu duchovní pastýř vycítí, měl by o ní mluvit, aby nepodporoval ve svěřeném člověku myšlenku, že je taková sounáležitost možná. Měl by se proti ní vymezit, měl by se pokusit celou situaci přerámovat a nastavit jinak.

Na počátku stojí předpoklad, že člověk je rád, má-li o něho někdo druhý starost, už to je patrně samo o sobě terapeutický faktor. Někdy o tuto péči i sám usiluje, udílí druhému člověku svůj souhlas k tomu, aby byl jeho život před ním otevřený, jím dotčený. Jeho pocit smyslem naplněného života se tak zvýznamňuje, nepřipadá si osamělý a ztracený. Už samotná existence pomáhajícího vztahu může být pastoračně účinná. Vlastní pastorační situace vzniká pak především tam, kde dochází k nějaké přirozené změně v životě pastoranda, např. změně životní role, k určité krizové události

a podobně. Z povahy této změny pak vyplývá i hlavní téma pastorační péče, okruh zájmu, jemuž je věnována pozornost.

Klademe důraz na to, aby nebyla pastýřská péče ovšem omezena pouze na řešení již vzniklých problémů, aby to byla pouze a výhradně péče nápravná. Jedná se o komplexnější péči, která se uskutečňuje už před vznikem určité krizové události, která do jisté míry na tyto události předem připravuje, když se cíleně zaměřuje na vedení člověka k duchovnímu růstu. Téma pastorační péče pak není jen téma konkrétní nouze, konkrétní změny a jejího řešení před Bohem, ale souhrn určitých tréninkových témat prohlubujících pastorandovu víru, důvěru v Boha¹⁷¹. Jde tedy o celý soubor činností, jejichž společným jmenovatelem je přivést zpět před Boží tvář, prohloubit víru a ochotu ke změně špatného chování a hříšných sklonů.

„Práce církve je nesena touhou vést člověka na jeho cestách životem tak, aby vyzoroval Boží prozřetelnost; jde o hledání smyslu událostí, zážitků a zkušeností, o svrchovanější zvládnutí osobních situací z hlediska Božích záměrů a o posilování důvěry v Boží blízkost člověku. Pastorační péče se týká i poruch, které se dostávají v životě rodinném, ve vztazích mezi lidmi, v práci a životě společenském, ba i v církevním obecnství. Tady se žádá zvláště pozorný doprovod lidí, jejich aktuální konfrontace s Bohem a obnova jejich dobré vůle.“ (Milan Salajka)¹⁷²

Pokud tedy hovoříme o prohlubování víry jakožto cílené činnosti, vede to nyní k pohledu na toto téma z opačné strany – k vymezení vztahu ze strany odborníka, s ohledem na teoretické teologické charakteristiky pastorační péče (vycházející např. ze systematické teologie).

¹⁷¹ Ve způsobu života, který si je vědom cíle i vhodných prostředků vedoucích k němu, je významně přítomna i určitá forma skromnosti, omezení, sebeohraňování, sebeovládání a oběti. A vůči tomu je například spotřební způsob života často v příkrém rozporu.

¹⁷² SALAJKA, Milan, *Sylabus praktické teologie*, 72.

3.4. PODSTATNÉ VLASTNOSTI PASTORAČNÍHO VZTAHU

3.4.1. Triadický vztah (Boží vstup, parakléze a consolatio fratrum)

Při pastoraci se setkáváme nikoli s dyadicky založeným vztahem, nýbrž se vztahem dvou osob, do něhož navíc zasahuje Bůh. Předpokladem pastorační péče ve vlastním slova smyslu je sdílená víra. Bůh je při pastoraci přítomen v Duchu svatém, a skrze Slovo, které je v situaci aktualizováno. Thurneysen¹⁷³ popisuje pastoraci jako „zvěstování Božího Slova jednotlivci“. Zajímavé jsou v této souvislosti podněty textu Christiana Möllera Seelsorglich predigen; Möller do jisté míry ukazuje, že rozdělení veřejného zvěstování slova v homiletické praxi a osobního zvěstování v praxi pastorační není tak samozřejmé ani žádoucí, jak by se mohlo zdát¹⁷⁴.

„Ich knüpfe an der Erfahrung an, daß eine Predigt zuweilen noch seelsorglicher sein kann als ein Einzelgespräch, ohne daß beide gegeneinander ausgespielt werden sollen. Es überrascht mich immer wieder neu, wie sehr viele Menschen heute nach seelsorglichen Predigten suchen.“¹⁷⁵

¹⁷³ THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 9.

¹⁷⁴ MÖLLER, Christian, *Seelsorglich predigen*, 11: „Ich will also auf ein parakletisches Verständnis von Seelsorge hinaus, auf das Manfred Seitz, Helmut Tacke und Werner Jentsch gelegentlich schon hinwiesen. Damit scheint mir auch der gegenwärtige Streit zwischen einer kerygmatischen und einer therapeutischen Konzeption von Seelsorge überwindbar zu sein, geht es doch dann nicht mehr darum, die Predigt zum kerygmatischen Maßstab des seelsorglichen Gesprächs zu machen, aber auch nicht darum, das Einzelgespräch zum therapeutischen Maßstab der Predigt zu machen. Was wäre, wenn sich sowohl das Einzelgespräch wie die Predigt am Maßstab der Paraklese auszurichten hätten, die beide erst seelsorglich macht, indem sie auf die Hilferufe der Mühseligen und Beladenen ebenso zu hören lernt, wie sie den Gott allen Trostes zu hören gibt? Dann wird Seelsorge zu einem einladenden Ruf in die Gemeinschaft des Leibes Christi, in dem nicht die Expertokratie der Supervisoren gilt, sondern das Charisma derer, denen aus der Freude an Gott die Augen für das Leiden ihres Nächsten aufgegangen sind. Das mag in einem alltäglichen Gespräch wie in einer fachlichen Beratung zum Ausdruck kommen. Wichtig ist nur, daß die ganze Gemeinde als Priestertum aller Gläubigen zum Träger der Seelsorge und zu dem Ort wird, wo der Verstumme zu Wort kommt.“

„Chci tedy ukázat na parakletické pochopení pastorační péče, na Manfreda Seitze, Helmuta Tackeho a Wenera Jentsche. Vzhledem k němu se mi současný spor mezi kerygmatickou a terapeutickou koncepcí pastorače zdá být překonaný, již přece nejde o to, abychom vytvářeli kázání dle kerygmatického měřítka pastoračního rozhovoru, ani ale nejde o to, abychom vytvářeli individuální rozhovor podle terapeutického měřítka kázání. Jaké by to bylo, kdybychom sladili jak soukromý rozhovor, tak kázání podle parakletického měřítka, tak aby obě formy nejprve fungovaly pastoračně, tak, že se naučíme slyšet volání o pomoc unavených a obtížených stejně tak, jako je slyší Bůh veškeré útěchy? Pak se pastorače stane příjemným voláním (pozváním) do společenství těla Kristova, ve kterém nebudou vládnout experti – supervizoři, nýbrž charisma těch, kteří mají díky své radosti z Boha oči otevřené k utrpení svých bližních. To se může projevit v každodenním rozhovoru stejně tak jako v profesionálním poradenství. Je důležité jen to, že celá komunita je jakožto kněžstvo věřících nositelem pastorační péče a stává se místem, kde umlčený může promluvit.“

¹⁷⁵ „Mám zkušenost, že kázání může být někdy více pastorační než jednotlivý rozhovor, aniž bychom je chtěli stavět proti sobě. Vždy znovu mě nově překvapuje, kolik lidí dnes vyhledává pastorační kázání.“ Ibidem, 9.

Möller mluví o parakletickém rozměru zvěstování v souvislosti s hříchem a s bratrským utěšováním (*consolatio fratrum*), a dokládá například na textech Martina Luthera, že pastýř není pouze bratrskou osobou, ale má ve svém bratrském postavení také autoritu parakletickou (ta se projeví například tím, že může vyslovit absoluci, a stojí tak v tomto zvěstování *de facto* jako zástupce Krista). Píše tu o duchovním zastání se dotyčného člověka v zápasu se satanskou mocí¹⁷⁶. Toto *consolatio fratrum* se nedotýká pouze vztahu pastora s pastorandem, nýbrž je třeba, aby se odehrávalo také v rámci společenství a mezi služebníky navzájem¹⁷⁷. Möller se staví jako apologeta klasické duchovní péče v církvi, která má vlastní prostředky pro proměnu člověka, hájí ji s pomocí textů biblických i textů dalších kazatelů a teoretiků (Luther, Tacke, Bonhoeffer) proti výrokům, které by takové pojetí praktické teologie vinilo z odborného diletantství, pokud by se tato teologie zevrubně nezabývala psychologickým vzděláváním duchovních. Pojímá místní církve jako církve s charismatickým charakterem (s poukazem na 1 Kor 12), díky němuž je církev budována. Pastoračně kázat navrhuje dále také Peter Bukowski¹⁷⁸, v tomto textu však jde spíše o okrajovou zmínku, neboť je zaměřen na vnášení biblického poselství do pastoračního rozhovoru (o tomto zvěstování Slova hovoříme v oddílech 3.4.3 a 3.5.4.).

Zvěstování Slova má však i další Bohem daný význam, a sice ve smyslu Boží epifanie a sebesdělení, ve smyslu jeho dobrovolného vstupu do vztahu s člověkem. K tomu říká Martin Buber¹⁷⁹: „*Personalitu Boha můžeme chápat jako jeho čin, věřícímu je dokonce dovoleno vyznávat, že Bůh se stal osobou z lásky k němu, protože vzhledem k našemu lidskému způsobu bytí může vzájemný vztah mezi námi a jím existovat jen jako vztah osobní, personální. Naproti tomu o náboženství nelze v námi užívaném přísném smyslu mluvit tam, kde takový vztah neexistuje a existovat nemůže. (...) Absolutní povaha etických souřadnic vzchází pouze z osobního vztahu k absolutnu – a bez ní žádného dokonalého uvědomění není.*“¹⁸⁰

¹⁷⁶ Volně dle Möllera, *Seelsorglich predigen*, 92–103. Möller se poté v knize věnuje i kázání v souvislosti s vymítáním.

¹⁷⁷ Je tedy jistou alternativou k superviznímu uspořádání vykazatelnosti, které je původně přinášeno z poimenických konceptů ovlivněných psychologii a psychoterapií.

¹⁷⁸ BUKOWSKI, Peter, *Die Bibel ins Gespräch bringen*

¹⁷⁹ BUBER, Martin, *Temnota Boží*, 122.

¹⁸⁰ BUBER, Martin, Op. cit., 124.

Přítom jsou naše vztahy Bohem zasažené i v dalším smyslu, a to vůči nám samotným i vůči dalším lidem, jak vysvětluje Paul David Tripp v knize *Instruments in the Redeemer's Hands*¹⁸¹: „*Jen ti, kdo mají díky ospravedlnění a přijetí vztah s Bohem, budou procházet radikálně proměňujícím procesem postupného posvěcení. Bez tohoto vztahu žádná osobní změna neexistuje. Náš vztah s Bohem představuje začátek, nikoli konec našeho spasení – nutnost, nikoli přepych. Jako Kristovi vyslanci musíme i my začít budováním vztahů lásky, milosti a důvěry. To je již zmíněný smluvní pohled na změnu. Podobně jako vztah, který s námi Bůh navazuje skrze Krista, i vztahy, které vytváříme my, poskytují kontext pro jeho pokračující dílo změny.*“¹⁸²

3.4.2. Zaměření k Bohu, soustředění na Krista, parakléze

Výsostným záměrem pastorační je tedy poukázat na věci z perspektivy Božího Slova, vést pastoranda k soustředěnému uvědomění, jak se mu v té situaci Bůh zjevuje. Pastorační by měla být prostředkem zaměření pozornosti k Bohu, pomáhat k osvojení návyků takové zaměřování opakovaně praktikovat, a to v každé životní situaci, a pochopitelně zvláště v okamžiku tísně nebo krize. V duchovní péči je nezřídka doporučeno obracet svoji pozornost nejen k osobě Boha Otce, ale také k osobě Spasitele, využít své imaginace, koncentrovat se a na Pána Ježíše Krista se dívat¹⁸³. Rovněž Písmo doporučuje hledět na Boha¹⁸⁴. Pokud by duchovní doprovázející již v pastorační neudělal nic, pastorand se má k čemu vracet, osvojil si způsob vidění z nadhledu, v kontextu širším, než je jeho vlastní tíseň, jeho vlastní rozpoznání – a to je základ prospívajícího duchovního života.

¹⁸¹ TRIPP, Paul David, *Instruments in the Redeemer's Hands, česky Nástroj v Božích rukou*, 116–118.

¹⁸² Když jako vzor pro svou práci pro Boha vidíme jeho dílo v nás, vycházejí pak dle tohoto autora najevo následující tři principy:

- Boží vykupitelské působení se vždy odehrává ve vztazích.
- Když nás Bůh proměňuje, jeho prvním krokem je to, že nás vtáhne do vztahu s ním.
- Naše vztahy jsou nezbytné pro dílo, které Bůh dokončuje v nás a u druhých.

Z toho tedy vyplývá zjištění, že vztahy nepatří lidem, nýbrž náleží Hospodinu a jsou svaté. Bůh je používá k tomu, aby připravil lidi pro sebe samotného. Bůh nám denně dává příležitosti sloužit utrápeným, rozhněvaným, zklamaným, poraženým, zmateným a slepým. Takto koná své dílo a povolává každého křesťana k podílení se na této službě. Tento pohled na vztahy musí proměňovat způsob, jakým reagujeme jeden na druhého. TRIPP, Paul David, *Instruments in the Redeemer's Hands, česky Nástroj v Božích rukou*, 116–118.

¹⁸³ K imaginaci tohoto typu vede v duchovních cvičeních pastorační například Ignác z LOYOLY, *Duchovní cvičení*, 25nn. Patření na Krista a vzhlížení k Němu opakovaně doporučuj např. R. A. TORREY, *Kterak růsti v Krista?*, 19.

¹⁸⁴ Ž 34, 4–7.

K potřebě zmíněného soustředění se na Krista se vyjadřují rovněž Stanley a Clinton v knize *Connecting*¹⁸⁵: „*Správného zaměření nabýváme, když chápeme Kristovy priority a přijmeme je za vlastní. Zde neexistují zkratky. Chcete-li poznat Krista a jeho slovo, musíte investovat svůj čas. Dovolte Kristu, aby prostoupil vaši mysl. Mentor či vrstevník, který tak sám ve svém životě činí, vám na této cestě může vydatně pomoci. Důvěrný vztah s Kristem utváří jádro vašeho vnitřního člověka. Izraelský král Šalomoun ve svých Příslovích napsal: ‚Především stráž a chraň své srdce, vždyť z něho vychází život.‘ (Př 4,23) Moc vést a sloužit pramení z vnitřního života.‘“*

Přítom však soustředění pozornosti k Bohu neznamena jen zkroušené srdce při uvědomování si rozdílu mezi Bohem a člověkem, ostatně ani parakléze není jen zkroušení, ale zároveň potěšení. Jak ukazuje Mike Bickle¹⁸⁶ – nemusíme zůstat v této bolesti, ale máme se spíše plně oddat Bohu v uctívání: „*mnoho křesťanů si vůbec neuvědomuje, že Bůh touží po tom, abychom zakoušeli, jaké to je uctívat ho před trůnem ted’ – dřív, než se dostaneme do nebe. A pak je dnešní církev bolavě zraněná a ošklivě zjizvená jako výsledek naší nevědomosti a nedbalosti. Společenství věřících nefunguje, jak by mělo, když zanedbáváme dotýkání se Božího srdce, a proto s ním ztrácíme důvěrné společenství. Pokud žijí v důvěrném společenství s Pánem, mohu se cítit, že se mnou druzí nenakládají zrovna správně, ale nebude mě to obtěžovat. Pokud ale nežijí v jeho důvěrné blízkosti, jsem dotčen mnohem snadněji. Když se mi to stane, vzdám se na tiché místo na několik hodin a ponořím se do takové klasické literatury, jako je A. W. Tozer, spisy puritánů nebo Píseň písní. Jsou to pro mě léky, které mě občerstvují a obnovují mou radost.‘“*

Anselm Grün¹⁸⁷ píše o pokoře (a sice ve spojení se zakoušením Boha) následující slova, která s tímto zaměřením života a odvahou zásadní vydanosti Bohu velice úzce souvisejí: „*Pokora je ochota dovolit Bohu, aby nám odňal veškeré ochranné izolační vrstvy a my se s ním tak mohli v lásce setkat ve svém zraněném srdci.‘“* Na jiném místě¹⁸⁸ čteme: „*Pokora je podmínkou umožňující žít v Boží přítomnosti, aniž by člověk v blízkosti Boha ztrácel smysl pro Jeho velikost a dokonalost.‘“*

¹⁸⁵ STANLEY, CLINTON, *Connecting*, česky jako *Křesťanský rádce. Vztahy, které v životě potřebujete*, 157–158.

¹⁸⁶ BICKLE, Mike, *Vášeň pro Ježíše*, 104–105.

¹⁸⁷ GRÜN, Anselm, *Pokora a zakoušení Boha*, 56.

¹⁸⁸ Op. cit., 35.

V tomto kontextu však znovu připomeňme parakletický rozměr pastorační péče. Bůh se totiž za křesťana staví zcela osobně a konkrétně, paraklesis (παράκλησις) představuje nejen utěšení, potěšení, posilu, ale má v sobě i dimenzi napomenutí, napravení, pokárání. Jak píše v *Pastorální péči* Jaro Křivohlavý¹⁸⁹, jedním z cílů pastorační péče je: „*uprostraňovat Duchu svatému – Utěšiteli (Parakleitos) – aby se mohl dotknout lidí v tísní, těžkostech, problémech, konfliktech a životních krizích a katastrofách. Jde o to dát se vést Duchem svatým a pomáhat druhým lidem, aby se dali vést Duchem svatým.*“

Parakletický rozměr může v našem jednání pastorand zakusit tehdy, když jsme nejprve schopni mu pozorně naslouchat. Michael O. Nichols¹⁹⁰ o takovém naslouchání říká, že „*dobré naslouchání bývá často mlčenlivé, ale nikdy ne pasivní. (...) Když mluvčí nedostane žádný signál porozumění, začne uvažovat, jestli to, co říká, dává smysl a jestli o tom stojí za to mluvit. Objeví se pochybnosti.*“ Nichols prakticky vysvětluje, z čeho je utvořeno aktivní naslouchání druhému¹⁹¹: „*Nejúčinnější cesta k porozumění spočívá v tom, že si uděláme čas na formulování názoru toho druhého vlastními slovy a pak ho požádáme, aby buď potvrdil, že jsme správně pochopili jeho názory a pocity, nebo nás poopravil. Pokud budete na tomto procesu pozitivní zpětné vazby a potvrzení pracovat až do chvíle, kdy ten druhý ztratí pochybnosti, že jeho názoru opravdu rozumíte, získá pocit pochopení a bude také podstatně otevřenější vyslechnout si, jak se na danou věc díváte vy.*“

Z této kapitoly o koncentrovanosti pohledu vysvítá také skutečnost, že Bůh vstupuje do vztahu s člověkem jako Otec, jako Syn i jako Duch svatý, vždyť jsme zde postupně uvažovali o každé z osob Trojice – na tento trinitární charakter Božího jednání s námi nezapomeňme, pokud se sami k Bohu vztahujeme.

¹⁸⁹ KŘIVOHLAVÝ, Jaro, *Pastorální péče*, 15.

¹⁹⁰ NICHOLS, Michael O., *Zapomenuté umění naslouchat. Proč naslouchání vztahům prospívá*, 134–135.

¹⁹¹ Op. cit., 136.

3.4.3. Osobní zvěstování Slova vedoucí k duchovnímu zdraví – tj. k úzkému vztahu k Bohu

K zvěstování dochází skrze homiletickou, katechetickou, pastorační službu v církvi. Zvěstováno je Slovo také prostřednictvím rozhovoru, odtud tedy zacílení a rozvíjení pastýřské péče jako umění pomáhajícího rozhovoru. Jinou formou je forma pastýřských dopisů. Úkolem pastýře je zprostředkování Božího Slova, proto v určitém okamžiku, který nazývá zlomem v pastoračním rozhovoru, pomáhá zaměřovat pohled pastoranda k tomuto Slovu. Thurneysen¹⁹² upřesňuje, že „*pastýřská péče má tedy tentýž obsah jako otevřené zvěstování (kázání) Božího Slova, ale má ho takřkajíc v soukromém smyslu (soukromé podobě).*“

Vztah pastýře i pastoranda k Bohu je podmínkou pastorační práce a pastorece zároveň na důležitost vztahovosti poukazuje. Jak uvádí Smolík¹⁹³: „*Pastýřská péče připomíná, že o našem životě rozhoduje náš vztah ke Kristu.*“ Pole tohoto pomáhajícího vztahu je tedy širší než u terapie, je třeba ho popisovat z více stran.

Pastýř může přispět k facilitaci růstu víry pastoranda například tím, že bude ochoten sdílet s ním svoji osobní zkušenost. Ta je totiž autentická, konkrétní, procítěná. Má tedy potenciál svěřeného člověka oslovit, má potenciál svědecký.

„*I když základním nástrojem pastorece je slovo, nespočívá tato služba v mluvení. Je to umění pastýřského rádcovství. Nezáleží ani tolik na tom, abychom uměli dát věcnou odpověď na specifické otázky, přicházející na přetřes. Jde o to, aby ten, kdo chce takto sloužit, sám existoval ve víře a uměl ve všech otázkách odhalovat jejich duchovní jádro, aby je vztáhl pod měřítko Boha.*“ (Milan Salajka¹⁹⁴)

Úběžníkem, k němuž se tedy v pastorační praxi vztahujeme, je pojem duchovního zdraví – jde o paralelu ke zdraví fyzickému. Přitom je však třeba je definovat v úzkém vztahu k Bohu, v závislosti na kvalitě vztahu s Bohem, v podstatě jako vhodně praktikovanou víru, důvěru v Boha – a vědomí, že tak je život člověka v rovnováze, věrný svému určení danému stvořením. Jde o pojem související s osobním smířením s Bohem a přijetím křesťanské cesty.

Larry Crabb v Osobnosti člověka¹⁹⁵ velmi ostře, ale pravdivě píše: „*Křesťanství poradci musejí být citliví na hloubku sobectví, které přebývá v lidské povaze. Je hrozivě*

¹⁹² THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 13.

¹⁹³ SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, 9.

¹⁹⁴ SALAJKA, Milan, *Rozhovory o duchovní práci v církvi*, 121.

¹⁹⁵ CRABB, Lawrence, *Osobnost člověka*, 18, v originále *Effective Biblical Counseling*.

snadné pomoci člověku dosáhnout nebiblického cíle. Naším společným úkolem jako členů jednoho těla je navzájem se upomínat a nabádat, abychom neztratili ze zřetele cíl pravého poradenství: osvobodovat lidi, aby mohli lépe uctívat Boha a sloužit mu, a to tak, že jim pomůžeme více se podobat Pánu. Stručně řečeno, cílem je zralost.“

„Cílem křesťanského života není štěstí, ale svatost. Protože jen svaté srdce může být příbytkem Ducha svatého,“ říká v podobném duchu učitel A. W. Tozer.¹⁹⁶

3.4.4. Pastorece uvnitř i vně církve

Křesťanské společenství jako takové má pastorační potenciál; u věřícího je účast na tomto společenství jednoznačně očekávána, jde tedy o další rovinu vztahů vstupujících do hry. Pokud se pastorační vztah omezuje pouze na specifické pastorační vedení při určitém problému, není to konečný cíl práce, cílem v pozadí stále zůstává uschopnění pastoranda k životu v přirozeném společenství a posílení toho obecnství. Poměr speciální pastorece k životu ve společenství můžeme ilustrovat na příkladu poměru speciální lékařské péče k životu v rodině. Tato péče je za určitých okolností nezbytná, nicméně prostředí rodiny nemůže nahradit ani dlouhodobě suplovat. V pastorační péči tedy není na výběr mezi dvěma formami práce: individuální a skupinovou. Pastýř sice s pastorandem pracuje buď individuálně (v pastoračním, poradenském rozhovoru, jehož metodiku rozpracovává např. Ruthe¹⁹⁷), nebo v rámci nějaké vymezené skupiny (dynamiky skupiny a komunikačních procesů využívá ve své terapeutické koncepci pastorační práce v církvi např. Stollberg¹⁹⁸), nicméně ani u individuální péče není souvislost s církevním společenstvím popřena, a u práce se skupinou není opomíjen ani osobní, individuální dopad na člověka.

Na základě toho, co bylo řečeno, je nastolena otázka, je-li tedy pastorece při absenci církevního domova vůbec možná? Lze pastorovat člověka vně církve? Ano, lze, ale omezeně. Církev nevěřícímu nebo nevyznávajícímu člověku slouží především vydáváním svědectví o Kristu, může být pro něho inspirací, může sloužit prakticky (službou diakonické povahy). Měla by být pohotová ke zvěstování Slova. *„Křesťanská zvěst je zvěst o nové skutečnosti, které můžeme být účastni a která nám dává sílu vzít na*

¹⁹⁶ TOZER, A. W., *Podmaněn Bohem*, (v originále *The Divine Conquest*, 1950), 108.

¹⁹⁷ RUTHE, Reinhold, *Gespräche, die die Seele heilen*.

¹⁹⁸ STOLLBERG, Dietrich, *Seelsorge durch die Gruppe*.

sebe úzkost i zoufalství. To musíme a to jsme schopni komunikovat,“ říká Paul Tillich.¹⁹⁹ V určitém okamžiku pak můžeme skutečně potkat hledajícího člověka na jeho cestě, a přispějeme k zahájení proměny, procesu jeho konverze; to vše je jakási pre-pastorační role církve.

Široké pojetí pastorační role – jakožto starosti o celou společnost – nacházíme např. u katolicky orientovaných teologů – pastorační role znamená mnohem více než jen konkrétní řešení životního problému v rámci rozhovoru dvou lidí²⁰⁰, Pavel Ambros²⁰¹ píše: *„Církev nemá uchovávat poklad víry jako muzejní exponát, ale jako pravdu, která doprovází život. Boží pravda vede k životu. Záměr koncilu je nejlépe vyjádřen slovem aggiornamento. Znamená soustředění na celou historickou zkušenost, homogenní rozvoj a organický růst víry, znamená pozornost k současné situaci člověka, stálé odkazování na Krista přítomného v církvi a stálý pohled do budoucnosti, viděné jako naléhavá výzva pro rozhodování. Výraz aggiornamento je spojen se vším, co přináší oživení ad intra a ad extra. Takovéto pochopení výrazu ‚pastorační‘ poukazuje na to, že pastorační práce se nevyčerpává tím, co vykonávají pastýři (tzv. ‚péče o duše‘: povinnost hlásat víru, spravovat a rozdílet svátosti, vzdělávat), nýbrž je spojena s posláním celého společenství církve.“*

Na místě shrnutí tohoto tématu poslouží jako dovětek myšlenka Aleše Opatrného: *„Církev je tedy představována jako skutečnost, která nezahrnuje všechny lidi, momentálně žijící ve světě nebo na daném území, ale je poslána ke všem, aby jim Boží království jakožto znamení zviditelňovala a v životě světa zpřítomňovala.“*²⁰²

Může se například zabývat lidskými potřebami současné doby (nejen současné), jako je například krize smyslu v životě. Jak píše Miloš Raban²⁰³: *„prastará otázka po smyslu života a zvláště pochybnost o vyšším smyslu života zaujímá nás, lidi elektronické doby, zcela eminentně. Krize smyslu je ústředním tématem naší současnosti. Běžně se dnes setkáváme s pochybností, zda je vůbec možné vytvořit si k tomuto světu smysluplný vztah.“* To je prostor pro zviditelňování Božího království.

¹⁹⁹ TILLICH, Paul, *Biblické náboženství a ontologie*, 183.

²⁰⁰ V užším pojetí se pastýřská péče v katolickém prostředí může uplatňovat např. jako doprovázení, způsob vedení k uvědomění si vlastní víry, k prohloubení schopnosti kontemplace, např. cestou k mlčení, k ztišení, tiché modlitbě. Pastýř je v roli poučeného zkušeného průvodce.

²⁰¹ AMBROS, Pavel, *Pastorační práce a recepce II. vatikánského koncilu*, online.

²⁰² OPATRNÝ, Aleš, *Cesty pastorační práce v pluralitní společnosti*, 73–74.

²⁰³ RABAN, Miloš, *Duchovní smysl člověka dnes*, 194.

3.5. VZTAHOVÉ PRVKY V PROSTŘEDCÍCH A METODÁCH PASTORACE

Dříve než se budeme věnovat samotné podobě setkávání účastníků pastorační péče, zastavme se u komunikačních možností, které jsou k dispozici, vezměte to tedy nejprve z „technické“ stránky. Tím bude umožněno, že v dalších kapitolách již nebude nutné se k těmto základním technikám vracet a vymezovat je, popisovat jejich specifika a účel, bude možné k nim již jen odkazovat. Popsání variability pastoračních metod bude vhodným východiskem pro bližší specifikaci jednotlivých pastoračních konceptů i pro úvahy o autoritě pastýře a o podstatě a vymezujících hranicích jeho práce. Nicméně hned vzápětí je třeba tvrzení, že půjde o prostředky, metody a technické dovednosti, zase zrelativizovat – neboť právě v těchto metodách a jejich prostřednictvím se projevuje to pro pastorační práci vlastně nejpodstatnější, a formální stránku a profesní dovednosti není možno od toho obsahu a podstaty nijak zřetelně oddělit.

3.5.1. Prohloubit vztah komunikačními prostředky

Petra Bosse-Huber²⁰⁴ se vyjadřuje o pastorační péči (Seelsorge) jako o „mateřské řeči“ církve („Muttersprache“ der Kirche). Toto přirovnání akcentuje samozřejmost a zároveň afinitu, kterou k péči máme, a jak ji jakožto součást duchovní práce vnímáme. *„Muttersprache ist einfach, elementar, zugewandt und oft mit liebevollen Gesten, Berührungen und einem warmen Stimmlage verbunden. Muttersprache wird im Ideal ganzheitlich erlebt. Die Muttersprache ist die Sprache von Träume und Gefühle, sie ist die Sprache, in und mit der Menschen sich ‚am wohlsten‘ fühlen.“*²⁰⁵ Komunikace může být tedy obecněji vnímána dokonce jako ekvivalent pastorační péče. (...) *„In dieser konkreten Fassung ist Seelsorge der ganzen christlichen Gemeinde aufgetragen, und sie wird auch von der ganzen Gemeinde wahrgenommen, jedoch mit unterschiedlicher Intensität und Qualität: angefangen bei der spontanen, einmaligen Begegnung über das langfristige ehrenamtliche Engagement hin zu*

²⁰⁴ BOSSE-HUBER, Petra, in KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut, *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 11–17.

²⁰⁵ „Mateřský jazyk je jednoduchý, základní, a často spjatý s láskyplnými gesty, doteky a vřelým tónem hlasu. V ideálním případě je mateřština žita integrálně. Mateřský jazyk je jazykem snů a pocitů, je to řeč, v níž se cítíme nejpohodlněji.“

*hauptamtlichen Expertinnen und Experten in gemeindlichen und funktionalen Diensten.*²⁰⁶“

Při této do jisté míry automaticnosti, s níž se mateřštinu učíme a orientujeme se v ní a jejím prostřednictvím, se dá říci, že je lidem velmi přístupná. „*Die Menschen verstehen die Muttersprache der Kirche, und sie möchten in ihr kommunizieren.*“²⁰⁷ Autorka v této řeči vidí jistou „duchovní komunikaci“, kterou by církev měla lidem ptajícím se po ní nabídnout.

Nyní k oné slíbené „technické“ stránce komunikace. Teorií komunikace v různých podobách se zabýval Ján Liguš,²⁰⁸ jenž pojímá komunikaci v širokém kontextu jí se dotýkajících disciplín (a z nich čerpá), aby poté definoval a popisoval aspekty komunikace teologické a biblicko-antropologické (ostatně v podtitulu práce je teologická propedeutika). Zmiňuje také komunikaci Boží, komunikaci v Boží trojici. Na mezilidské rovině si například všímá, jak je porozumění závislé na aktuálních faktorech na straně recipienta (jeho psychický stav apod.). I pro pastorační účely (nejen homiletické) si z Ligušova výkladu²⁰⁹ je inspirativní například následující apel: „*Komunikant evanjelia má mať v sebe vnútorný oheň, vrúcne nadšenie i zaujatie pre Božie Slovo. Ak chce, aby jeho zvestovanie nadchýňalo iných ľudí, jeho srdce musí horieť. Bez vnútorného ohňa bude každá komunikácia biblickej zvesti málo presvedčivá. Pritom treba zdôrazniť, že vnútorná horlivosť nemá nikdy presahovať či zatienovať autoritu Slova a nikdy nesmie byť jednostranná, ale vždy vyvážená. Tým sa nijako nemení skutočnosť, že kazateľ má zvestovať evanjelium s vnútorným zápalom, citovým zanietením a vnútorným zaujatím.*“

Chce-li pastýř využít všech možných prostředků, jak dorozumění se svěřeným člověkem podpořit a usnadnit, měl by si být vědom procesů, které mohou jejich vzájemný vztah spolukonstituovat. Měl by mít coby profesionál schopnost nahlížet odkudsi zvenku, z nadhledu, jak setkání se svěřenou osobou probíhá, a co se v něm děje i na rovině čistě komunikační (i z teoretického hlediska). Obecně platí, že „*každá lidská komunikace je ovlivněna mentálními reprezentacemi účastníků, a to jak*

²⁰⁶ Ibidem, „*V tomto konkrétním pojetí je pastorační péči pověřeno celé křesťanské společenství, a je tak také celou komunitou vnímána, i když s rozdílnou intenzitou a kvalitou: počínaje spontánním, jedinečným setkáním, přes dlouhodobé dobrovolnické nasazení až po komunitní a praktickou práci expertek a expertů vykonávanou na plný úvazek.*“

²⁰⁷ „*Této mateřské řeči lidé rozumějí a chtějí se skrze ni dorozumívat.*“

²⁰⁸ LIGUŠ, Ján, *Medzilidská komunikácia, teologická propedeutika.*

²⁰⁹ Op. cit. 83–84.

uvědomovanými, tak mimovědomými, stereotypizovaným posuzováním druhých lidí, kontextem či řadou kontextů komunikace a celkovými sebepojetími jednotlivých účastníků.“ (Zbyněk Vybíral²¹⁰)

Pastýř ve spolupráci s pastorandem stanoví určitý plán jejich setkávání, který pracuje s přáními pastoranda, a komunikačními prostředky by pak měl k dosahování tohoto plánu přispívat. Vzhledem k tomu, že „komunikace posiluje nebo tlumí emoce a formuje postoje“, vzhledem k tomu, že „dokáže popudit, provokovat, iniciovat – i uchlácholit a brzdit druhého v jeho odhodlání“, „že dokáže přesvědčit o pravdě i věrohodně šířit lež“²¹¹, je to mocný nástroj, proto je nutné postupovat obezřetně, vyvarovat se manipulativních technik. Spíše je možné nabídnout své pochopení situace, být oporou, pomoci s formulací důležitých obsahů a s uvědoměním si rolí a pozic, v nichž se lidé pohybují. Přitom v této souvislosti není nezajímavé, co zmiňuje Milan Salajka²¹² (v návaznosti na J. Searla), že totiž osa náboženské mluvy není tvořena zprávami o událostech nebo mentálních stavech, ale prohlášeními a akty vztahovými (jež mají vztahový rozměr) – jako je vděčnost, lítost, smíření, vysvobození, zaslíbení. Tyto akty se přitom uskutečňují ve smyslu služby Bohu, a tak musí být transformovány i čtené texty z Bible. Salajka také uvádí (podle J. Derridy), že náboženské texty jsou texturou, která nepředstavuje stabilní jazykový význam, nýbrž působí dynamicky – na způsob měnící se sítě, lovcí ve vlnách oslovení a porozumění.

3.5.2. Osobní rozhovor (otevřenost a „schopnost vyvolávat sdělnost“)

„Charakteristikou pastorace je, že se děje jako setkání a rozhovor. Nepřístupuje se tedy k objektu, nýbrž k partnerovi, na jehož sebeotevření a aktivitě podstatně záleží. Tím není dotčena skutečnost, že církev do onoho aktu chce vnést vertikální rozměr, totiž slovo „shûry“. Zdůrazňuje se, že předpokladem pastorace je schopnost naslouchat; my bychom spíše řekli schopnost vyvolávat sdělnost.“ (Milan Salajka²¹³)

Rozhovor na duchovní téma je asi tím hlavním, nejběžnějším pastoračním prostředkem. Řeč není ovšem jediným prostředkem, který používáme, pastorační pracovník by se měl snažit porozumět i dalším prostředkům, jimiž se pastorand svěřuje.

²¹⁰ VYBÍRAL, Zbyněk, *Psychologie lidské komunikace*, 10–11.

²¹¹ Dle Vybírala, *ibidem*, 11.

²¹² SALAJKA, *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci*, 80–81.

²¹³ *Op. cit.*, 109.

Může se tak stát, že pastorand ani neumí převést do slov, co prožívá, neumí vyjádřit své zakoušení Boha a duchovních skutečností, vždyť se přece jedná o věci ze své podstaty lidské chápání přesahující. Vybíral²¹⁴ píše: „*Některé psychické pochody i jisté jevy okolo nás, zážitky duchovní, estetické či emoční povahy, které se verbalizací zdráhají, není potřeba převádět do slov. Zpravidla by tím ztratily podstatnou část ze své povahy „nepojmenovatelného“.* Psychoterapeuti zdůrazňují, že každý popis s sebou přináší oblast nevyslovitelného, a někteří si dokonce myslí, že vždy zůstane více nevyovězeno, neboť nelze vyslovit všechny subjektivní významy slova.“

Některé obsahy jsou nevyslovitelné nebo obtížně vyslovitelné, což ovšem neznamená, že nemohou být při pastoračním setkání nikterak sdíleny, právě naopak, je však třeba použít jiných komunikačních prostředků. Vybíral²¹⁵ popisuje v textu své knihy o psychologii lidské komunikace, že: „*řeč (jazyk) není jediná sémiotická funkce, kterou má člověk k dispozici k vyjádření svých zážitků a k uskutečňování komunikačních záměrů, třebaže znakově nejdiferencovanější a dokáže naše myšlení nejlépe, osvobodit od bezprostřednosti zážitku*²¹⁶. Jinými sémiotickými funkcemi jsou obrazná představa (člověk může například namalovat obraz, může vzpomínat), gesto, symbolická hra, pohybové vyjádření (tanec). Nevyslovitelné tak lze někdy mnohem přesněji, event. citlivěji sdělit úsměvem, příkývnutím, rozmáchnutím rukama, dotekem, kresbou.“

Rozhovor se primárně odehrává ve slovech, a i ta mají různou podobu a závaznost. Užíváme v pastoraci potěchu z Božího Slova, ale i moc společného vyznávání určitého konkrétního slova. Skrze slova můžeme nejen přispět radou, ale především vést ke vděčnosti, přeznačovat vnímání situace, v níž se lidé ocitají. Pastoračně účinný může být také společný zpěv duchovních písní. Peter Bukowski se přimlouvá za to, abychom byli ve svém jednání s pastorandem tvořiví a neomezili se jen na to, že mluvíme, zvláště když například pracujeme s člověkem, jehož životní situace je nějak specifická, jako je tomu v případě, o němž se Bukowski zmiňuje; Bukowski²¹⁷ píše: „*Když to situace umožňuje a duchovní pastýř si troufá, měl by se také modlit zpěvem vhodné písně z církevního zpěvníku. Řeč tónů sahá dál a ulpí hlouběji než mluvené slovo. Mám dojem, že právě u lidí, kteří trpí nějakou podobou stařecké demence nebo u lidí, kteří mají po mrtvici řečové problémy, jsem si všiml, že v poslechu melodií byly přítomny i obsahy, či alespoň jejich citová kvalita.*“

²¹⁴ VYBÍRAL, Zbyněk, *Psychologie lidské komunikace*, 107.

²¹⁵ VYBÍRAL, Zbyněk, *Psychologie lidské komunikace*, 107.

²¹⁶ Vyjádření použili PIAGET, J., INHELDEROVÁ, B. in *Psychologie dítěte*. Praha: Portál 1997.

²¹⁷ BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*, 66.

V neposlední řadě je třeba zmínit i moc určitého „prodlévání v chrámě“, tedy rozvíjení zážitku sounáležitosti, setkání s druhým ve vědomí a jistotě Boží přítomnosti, to vše se může při pastoračním rozhovoru rozvinout a propojit. Vlastní poradenství ve smyslu sdílení kognitivních obsahů, ve smyslu vlastního předávání rady, je patrně až druhou, pokračující činností, kdy už jsou všechny ostatní možnosti vyjádření sounáležitosti, potěchy a přivádění do Boží blízkosti, jistým způsobem vyčerpány.

Řeč, o níž nám totiž především jde, aby se při pastoračním setkání uplatnila, je spojení hlubší než pouhá slova, jde o sdílení, o zasáhnutí pravým způsobem pravými slovy (logos) v pravém čase (kairos). Poradenství může být její součástí, spolu ovšem s jinými projevy bratrské lásky. Lawrence Crabb²¹⁸ zde hovoří o „řeči duše“. Tento přístup vyjadřuje zájem o druhého a podněcuje v něm hlubokou touhu po odevzdání ve vztahu k Bohu. Řeč duše je řečí, která uvolňuje nadpřirozenou moc, je opakem prázdného mluvení nepronikajícího k podstatě našich osobních zápasů, mluvení, kterým jsme dnes zahlceni a v němž je zdánlivě devalvována smysluplnost života. Prázdný hovor nás od druhých izoluje, zůstáváme „neznámí, neodhalení a neteční“. Spolehne-li se na moc Ducha svatého, můžeme se naučit dotknout druhého člověka způsobem, který přináší růst.

„Jste-li následovníkem Ježíšovým, vaše duše žije spolu s Bohem. V tuto chvíli vámi proudí skutečný život Trojice. Hladovíte po Bohu – hladovíte po něm více, než po čemkoli jiném. Tento život, tento hlad z vás může proudit skrze vaše slova, skrz tón, kterým mluvíte, skrze nevyumělkovaný výraz tváře. Řeč duše není nějaké vysoké umění, které zvládne pouze člověk s nějakým titulem v duchovnosti. Jde o vášně a sílu, která již ve vás je a která čeká, aby se mohla projevit. Není to nějaký cizí jazyk. Narodili jste se, abyste mluvili touto řečí. Jde o řeč Ducha, který si učinil příbytek ve vaší duši, když jste se znovuzrodili do Boží rodiny. Teď můžete mluvit stejnou řečí jako on!“²¹⁹

Crabb ve svém popisu dospívá až k perichoreálnímu obrazu obecenství. A takové obecenství představuje lidem, začíná hovořit o „transcendentní zvědavosti“, s níž přistupujeme k podstatným životním obsahům, které druhý prožívá, mnohem adekvátněji a živěji než doposud.

O tématu osobního rozhovoru v pastoraaci lze uvažovat z různých úhlů pohledu, je zřejmé, že se hovor odehrává v různých podobách, a každá z těchto podob má svá

²¹⁸ CRABB, Lawrence, *Řeč duše*.

²¹⁹ Op. cit., *Řeč duše*, 25.

specifika vztahová. Marek Bárta²²⁰ se v interview s farářem Ueli Burkhalterem ptá, jaký je pro něho rozdíl mezi supervizí, duchovním rozhovorem a zpovědí, a Burkhalter na tuto otázku odpovídá: „*Duchovní rozhovor to je pro mne rozhovor pastorační. Pro toho druhého jsem farář a do rozhovoru a našeho vztahu se snažím přinášet vědomí o našem Pánu, který nás převyšuje. Tomu druhému svou přítomností, svým nasloucháním, tím, že ho беру vážně, dávám najevo, že není sám, že je tu někdo, kdo mu pomáhá. Při pastoračním rozhovoru se také může odehrát zpověď. Supervize je místo, kde mohu své chování, mluvení a své pocity při duchovním rozhovoru reflektovat. Ale i u ní je nutnou součástí ‚zpovědní tajemství‘, ‚povinnost mlčenlivosti, ‚naprostá diskrétnost.‘“*

Byla zde nyní řeč o různých, spíše vnitřních aspektech pastoračního rozhovoru, o tom, že rozhovor je velice dostupný prostředek dorozumívání, a také zcela přirozený. Na druhou stranu se někdy neodehrává tak samozřejmým způsobem, jak bychom mohli vzhledem k této přirozenosti mylně předpokládat; neboť v něm hraje totiž roli více (již výše zmíněných) faktorů. Co se týče samotné metodiky pastoračního rozhovoru, a úvah o pastoračním rozhovoru, lze ještě odkázat na další dostupnou literaturu k tématu²²¹. O krátkém rozhovoru v pastoraci a v poradenské praxi píše například Timm H. Lohse²²², o duši uzdravujících rozhovorech Reinhold Ruthe²²³. Pojetí pastorační péče vůbec jakožto rozhovoru přinesl Joachim Scharfenberg prostřednictvím své práce *Seelsorge im Gespräch* v roce 1972. Scharfenberg rozvíjel své pojetí v souvislosti s psychoanalýzou (užíval například pojmů přenosu a protipřenosu a promýšlel rozhovor z hlediska „dějin“ obou partnerů), a stál tak u počátků posouvání zájmu o pastoraci směrem ke studiu a konstituování oboru pastorální psychologie²²⁴. Mluvil například o základních formách rozhovoru (rozlišuje rozhovor volný, vyučující, vysvětlující a pomáhající-vztahový). Tuto problematiku komentuje a rozvádí pak dále Klaus Winkler v kapitole *Seelsorge als Gespräch versus Gespräch als Seelsorge*²²⁵.

²²⁰ BÁRTA, Marek, *Rozhovor s Ueli Burkhalterem: K čemu může být pro faráře dobrá supervize*, online.

²²¹ Podle WINKLER, Klaus, *Seelsorge*, 248–260.

²²² LOHSE, Timm H. *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*. 4. Auflage. Vandenhoeck&Ruprecht, 2013. ISBN 978- 3-525-62384-4.

²²³ RUTHE, Reinhold. *Gespräche, die die Seele heilen. Hilfen für das beratende Gespräch*.

²²⁴ Volně dle WAGNER-RAU, Ulrike. *Seelsorge als Gespräch. Relecture eines Klassikers der Pastoralpsychologie*.

²²⁵ WINKLER, Klaus, *Seelsorge*, 248–260.

O tom, že se pastorační práce uskutečňuje díky rozhovoru, v něm, hovoří však zásadně již Eduard Thurneysen v knize *Die Lehre von der Seelsorge*²²⁶ – tedy ve 40. letech 20. století. Dává rozhovor do přímé závislosti na Božím Slovu a Bohu samotném a popisuje, jak je tomu s rolemi komunikačních partnerů v rozhovoru právě vůči tomuto Slovu. Thurneysen²²⁷ píše: „*Das seelsorgliche Tun ereignet sich in Form eines Gespräches, das sich seinem Gehalt nach darstellt als ein Hören auf das Wort Gottes und ein Antworten auf das Wort Gottes. Wobei die Gesprächspartner einander gegenseitig zu Dienern dieses Wortes werden. Auch im seelsorgerlichen Gespräch will also Gott selber durch Menschenwort reden, und darf es geschehen, daß er die ihm gebührende Antwort enthält, in dem beide Gesprächspartner vor ihn zu stehen kommen und somit nicht nur bei sich selber bleiben.*“²²⁸

3.5.3. Spojení v modlitbě

V předcházejícím oddílku jsme se soustředili na rozhovor jako takový a na skutečnost, že je v něm přítomno Boží Slovo a slova lidská. Nyní se zastavme u klíčové části pastoračního setkání, u schopnosti povzbudit k modlitbě nebo přímo do modlitby pastoranda tvořivě uvést, a také se sám jako pastýř modlitebně přimlouvat. Společná modlitba je završením mezilidského setkání před Bohem, protože oba výše zmíněné typy slova podivuhodně spojuje. Oslovení Slovem, vyslovujeme se vůči němu, a mnohdy i skrze ně. Uskutečňujeme vztah. Fascinující je, že slova mnohdy ani není nutné vyslovit, protože Bůh nás převyšuje a zná naše slova i tehdy, nejsou-li vyslovena, protože zná srdce.

V rozhovoru Miroslava Erdingera a Miloše Rejcherta o duchovní práci s psychiatrickými pacienty²²⁹ je popsáno velmi prostě, o co se pastorační rozhovor

²²⁶ Kde se říká: (...) „*diese so begründete und geforderte Seelsorge sich vollzieht in der Gestalt eines Gespräches. Und zwar ist diese Gestalt nicht etwas Zufälliges, sondern es macht geradezu das Wesen dieses Mittels aus, daß es Gespräch ist, in Gesprächsform sich vollzieht.*“ „*Takto daná (oprávněná, založená) péče probíhá formou rozhovoru. A k tomu tato forma není něco náhodného, nýbrž patří právě k podstatě tohoto prostředku, že je rozhovorem a jako rozhovor také probíhá.*“ (THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 88)

²²⁷ THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 95.

²²⁸ „*Pastorační konání se odehrává ve formě rozhovoru, který svůj obsah vnímá jako slyšení Božího slova a odpověď na toto Slovo. Přitom se oba účastníci rozhovoru vůči sobě vzájemně stávají služebníky tohoto Slova. I v pastoračním rozhovoru mluví Bůh sám skrze lidské slovo, a tak se děje to, že slovo obsahuje právoplatnou odpověď (Bohem danou), oba účastníci tak stojí před tímto slovem a nezůstávají sami se sebou.*“

²²⁹ ERDINGER, Miroslav, REJCHRT, Miloš, *Duchovní práce s psychiatrickými pacienty*, 15.

opírá, jak například probíhá, a jak také tento rozhovor s pacientem, který se odehrává tváří v tvář, vyústí v modlitbu:

„Dovzdáváme svou víru, která není naše, ale dostalo se nám jí – těm, se kterými nám bylo dáno se setkat, a kteří nám také sami sebe alespoň rudimentárně představili. K tomu je vyzveme. Vždycky začínáme nabídkou „velkého ucha“, tedy nasloucháme, vnímáme, vstřebáváme, přijímáme. Jsme v komunikaci akceptory.“
„Tohle ale mohou dělat a dělají i jiní...“ „Ano, až sem. Po této fázi pak nastupuje naše vlastní „duchovní práce“. My klienta (v naší hantýrce bližního) předkládáme Bohu. V praxi to znamená, že se obvykle ptáme klienta, zda si přeje modlitbu. V naprosté většině klient souhlasí. Tato pastorační modlitba obvykle začíná vyjádřením vděčnosti za to, že můžeme být spolu a rozmlouvat v prostředí důvěry. Klienta v modlitbě jmenujeme jeho křestním jménem a označujeme jako bratra, sestru a předkládáme jeho životní příběh, nemoc, neštěstí i jeho činy Bohu. Boha se dovoláváme jako toho, který o nás ví celou pravdu, a který přesto – anebo právě proto – nám nabízí svou lásku a odpuštění. Prosíme nakonec, aby milostivý Bůh vzal do své milující náruče životy nás všech a dotyčného bratra či sestru doprovázel v dalších dnech a požehnal jim.“ (...)

„Chceme, aby pacient tu hodně osobní modlitbu za něj prožil i jako spojení s druhými lidmi kolem něj.“

Autoři rozhovoru berou setkání s pacientem jako dar, a sami se vnímají jako služebníci, kteří jen předávají to, co přijali. Rozhovor ukazuje, že navazovat spojení s druhými lidmi je opravdu přirozené. Bez modlitby by bylo pastorační setkání nekompletní, neotevřeme-li setkání tomu třetímu rozměru – rozmluvě s Bohem, dáváme příliš málo. V modlitbě se sami vydáváme v tu sounáležitost, o níž svědčíme.

Pastýř by měl být velmi konkrétní, aby pastorandovi pomohl vstoupit do tohoto tajemství, jímž modlitba je, tak, aby se pro pastoranda stala zcela přirozenou – byť dotýkající se nadpřirozena – činností. Modlit se není pro křesťana doplňková duchovní aktivita, je to dech života, nejběžnější, nejsilnější, zcela nenahraditelné spojení v setkání s Bohem. Martin Buber²³⁰ ve stati Bůh a lidský duch definuje modlitbu (být vlastně dílčím způsobem) těmito brilantními slovy: *„Modlitbou v přesném slova smyslu nazýváme takovou promluvu člověka k Bohu, která je vposledku, ať už se modlíme za cokoli, prosbou o projev Boží přítomnosti, o dialogicky zakusitelný projev této*

²³⁰ BUBER, Martin, *Temnota Boží*, 155–156.

přítomnosti. Jediným předpokladem správného postoje v modlitbě je proto připravenost celého člověka na tuto přítomnost, prostá přivrácenost, upřímná spontaneita. Této od kořenů stoupající spontaneitě se vždy znovu daří zdolávat vše, co ruší a rozptyluje.“

Pomocí tedy pastorandovi v posunu ve vnímání modlitby směrem k důvěrnosti k Bohu, věrnosti, poctivosti a trpělivosti je ve skutečnosti více, než věnovat mu dlouhodobou, intenzivní pozornost, při níž odpovědnost za modlitbu při setkání i mimo něj při osobní rovině bytí před Bohem stále drží ve svých rukou pastýř. A to aniž by pastoranda povzbuzoval (pochopitelně s ohledem na další zvláštní okolnosti této konkrétní pastorační spolupráce), aby doprostřed tohoto „dechu“ vstoupil i sám. Pokud má pastorec něčeho dosáhnout ve věci posílení víry a života ve zbožnosti, pak je to především toto: nadchnout pro modlitbu (v různosti jejích podob). Pastýř by zejména měl představit pastorandovi, co znamená mít obecnství s Bohem, uvést ho prakticky do osobní modlitby, naučit ho svěřit se Bohu a důvěřovat Mu a zůstat v životě zaměřen k naději v Kristu, bez ohledu na okolnosti.²³¹

Přítom však je zřejmé, že k modlitbě není možné nikoho přinutit, že je to natolik osobní a přítom důležitá „činnost“, že v jejím praktikování nelze pastoranda dlouhodobě zastoupit. Modlitba je provázána s nejnvtřnějšími pohnutkami, s rozumem i city. Pastýř je zodpovědný za to, aby se v pastoračním rozhovoru choval přirozeně, aby sám jednal před Bohem – a před pastorandem, který ho v této situaci pozoruje a napodobuje – klidně, s jistotou podloženou přijetím Božích zaslíbení pro sebe. Pastýř může být uvolněný, představit tak pastorandovi důvěru, kterou sám k Bohu má, mluvit tak, jak je ve své intimitě vůči Bohu zvyklý. Zároveň si však během tohoto živoucího dosvědčování víry ve vztahu potřebuje být vědom, že pro jeho svěřence může být tato situace modlitby nová nebo ne tak běžná (záleží pochopitelně na jeho předchozích zkušenostech). Může proto pociťovat rozpaky, může být pro něho přirozené, že bude k Bohu mluvit méně důvěrně – a to je správně, neboť k autentické důvěře nedospíváme najednou, ale dostavuje se až na základě zkušenosti, prožitku či osobního rozhodnutí podloženého poznáním Boha. Důvěrnost modlitby roste s růstem víry.

²³¹ Kromě toho, že je to naprosto nutné, je to také pro pastýře (i pastoranda) zdrojem radosti, neboť co může být v této profesi krásnějšího, než vidět začít druhého žít duchovním životem, obrátit se v důvěře k Bohu? Už jen proces obrácení, prožívaná milost a jistě a nepochybně: hluboké, darované setkání s Bohem, Boží dotyk, který jako pastýři nenaplánujeme a nezprostředkujeme, takovou radost lze pouze dostat a přijmout.

Bukowski²³² k tomu říká: „*Měli bychom se také vyvarovat zneužívání situace k tomu, abychom náš protějšek modlitbou nutili k intimitě, která není přiměřená ani našemu vztahu ani charakteru setkání – rozhovoru. Neboť modlitbě jako bohoslužebnému jednání je vždy, když je vyslovována mimo pevný bohoslužebný rámec, vlastní vysoký stupeň duchovní intimity.*“ Pastorand by se modlitbou s pastýřem neměl cítit zahanben, měl by vědět, že je především důležité, aby nic nepředstíral, měl by vědět, že je Bohem přijat bez ohledu na to, jak se modlí²³³. Pastorační modlitba je však zároveň výbornou příležitostí, jak lze zakusit, jakou důvěrnost v modlitbě prožívá druhý člověk, a může se tak stát pro pastoranda inspirací.

Obdobně chce pastýře poučit o úskalí modlitební nabídky, ale zároveň i jednoznačně povzbudit k tomu, aby měli i přes tato úskalí k nabízení modlitby odvalu, také Michael Herbst²³⁴, když píše: „*Wenn im seelsorglichen Gespräch gebetet, gesegnet, gebeichtet oder gesalbt werden soll, muss dies vereinbart sein. Viele Seelsorger sind hier zu zurückhaltend. Andererseits braucht man ein gutes Empfinden, ob diese spezifisch geistlichen Interventionen auf Offenheit und Bereitschaft stoßen oder doch der Ratsuchende sich nur nicht traut, sie zurückzuweisen. Aber es ist ja ein existenzielles Gespräch im Deutehorizont des Glaubens. Es geht ja um die Hoffnung und Erwartung, dass dem Ratsuchenden nicht nur mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln geholfen werde, sondern dass er die Zuwendung Gottes selbst erfährt.*“²³⁵

Martin Buber upozorňuje na nutnost uvědomit si, ke komu se modlitbou vztahují; což je podstatné, chceme-li k Bohu přistoupit takovým způsobem, jak se patří. Je nutné to tu zmínit, abychom na tuto lidskou tendenci k „objektivizaci“ mysleli a vyhnuli se jí při procesu učení se modlitbě k Otci, přesněji vyjádřeno, uměli se trvale,

²³² BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*, 63.

²³³ Bukowski (ibidem) dále pokračuje: „*Stačí, vzpomeneme-li si přitom my pastoři sami na sebe: Jak velmi se mnozí z nás ostýchají i jen mluvit o své osobní modlitební praxi, natož se pak modlit společně s druhými mimo pevně stanovená místa a časy.*“ V pastorační je vhodné působit přirozeně, neobávat se zbytečně, neostýchat se. To, co přinášíme, je velmi cenné, pokud ne vůbec nejcennější. Měli bychom však při tom vědět, že skutečnost modlitby je osobní, měli bychom si být vědomi své plachosti i plachosti druhých, a být citliví natolik, abychom v tom nikoho nemanipulovali. Chtít přinutit k lásce a důvěře, je nonsens.

²³⁴ HERBST, Michael, *Beziehungsweise*, 253–254.

²³⁵ „*Pokud se při pastoračním rozhovoru modlíme, žehnáme, vyznáváme nebo máme být pomazáni, musí s tím všichni zúčastnění souhlasit (musíme být dohodnuti). Mnoho pastorů je zde až příliš zdrženlivých. Na druhou stranu, musí mít člověk dostatek citlivosti na to, aby rozpoznal, zda je tato specifická duchovní intervence narazí na otevřenost a ochotu, nebo zda se pastorand jen neodvažuje ji odmítnout. Ale to je právě existenciální rozmluva ve vysvětlujícím horizontu víry. Jedná se tu o naději a očekávání, že duchovně hledajícím nepřinesou pomoc pouze ty prostředky, které máme k dispozici my, nýbrž že hledající zakusí Boží náklonnost.*“

opakovaně, vracet do vztahu k Ty. Buber tedy píše²³⁶: „*Čím se liší oběť a modlitba od veškeré magie? Magie chce působit, aniž by vstupovala do vztahu, a provádí své dovedné kousky v prázdnu. Ale oběť a modlitba se staví ‚před Tvář‘, aby se dovršilo svaté základní slovo, které znamená vzájemné působení. Říkají ‚ty‘ a slyší.‘*“

Podrobněji řečeno: bez onoho objektivizování se v duchovním životě obejit nemůžeme, jde však o to, abychom si stále znovu uvědomovali, že se toto střídání děje a že je nutné se k Pánu Bohu vztahovat znovu a nově jako k „Ty“, jímž jsme cele ovlivňováni a proměňováni skrze autentické setkání s Ním, a nezůstávat pouze v zajetí svého smýšlení o Bohu (kde je Bůh nutně „zvěčněn“ v naší představu, jako Ono). Martin Buber²³⁷ k této lidské afinitě říká následující: „*Člověk si přeje mít Boha; přeje si ho mít v časové a prostorové kontinuitě. Nechce se spokojit s nevyslovitelným potvrzením smyslu, chce je vidět rozprostřené jako něco, čeho se lze stále znovu chápat a s čím lze zacházet, jako časové a prostorové kontinuum bez mezer, které by zajišťovalo jeho život v každém bodě a v každém okamžiku. Životní rytmus čistého vztahu, střídání aktuality a latence, v němž slábne jenom naše schopnost vstupovat do vztahu a tím i zpřítomnění, nikoli však prapřítomnost věčného Ty, nestačí lidské žízni po kontinuitě. Člověk touží po tom, aby Bůh byl rozprostřen v čase, aby trval. Tak se Bůh stává objektem víry. Víra zprvu jenom doplňuje v čase akty vyznačující se vztahem; pozvolna je však nahraňuje. Na místo stále obnovovaného bytostného pohybu, v němž se člověk usebírá a vykračuje ke vztahu, nastupuje spočívání ve víře v božské Ono.‘*“

Při prohlubování schopnosti modlitby je dobré zabývat se i praktickými návody a pomůckami, být si vědom překážek či potíží, jež mohou modlitbě bránit. O jedné z těchto překážek a o tom, jak se s ní vyrovnat, mluví Josef Havelka²³⁸: „*Nejčastější těžkost v modlitbě je nesoustředěnost. Je to těžkost, která se projevuje i ve škole a odvádí nás od toho, co máme dělat. Kořen tohoto všeho je hřích a pak také každý den se k nám dostává velmi mnoho informací, nabídek a zajímavostí. Ale jenom ty zvolíš, čemu se chceš věnovat. Od těchto těžkostí si pomůžeme častými střelnými modlitbami během dne a také určitou přípravou před modlitbou. Ta může probíhat takto: někomu pomůže, když setrvá krátký čas v naprostém klidu a říká si: chci se modlit, přitom se snaží nemyslet na to, co přichází, někdy pomůže samotná poloha klidu, jindy můžeme*

²³⁶ BUBER, Martin, *Já a ty*, 73–74.

²³⁷ Op. cit., 97–98.

²³⁸ HAVELKA, Josef, *Rozmlouvej s Bohem*, online.

o klid doslova zápasit a v modlitbě nám přichází mnoho myšlenek. Důležité je vždy, jak si uvědomím, že jsem myšlenkami jinde, vrátit se k modlitbě. Tím ukazuji, komu nyní dávám přednost. Je dobré poprosit Boha o jeho pomoc.“

V předchozím oddílku byla řeč o „technických“ aspektech rozhovoru, o verbálních i neverbálních prostředcích, z nichž se komunikace skládá – a o tom, jak se to odráží ve vzájemném porozumění. To vše samozřejmě můžeme vztáhnout i na rozhovor s Bohem, jímž je modlitba. Havelka²³⁹ stručně vystihuje, co např. můžeme vyjadřovat při modlitbě tím, jak se modlíme, jakou pozici zaujmeme z hlediska tělesného (tělesnými projevy v teorii komunikace se zabývá tzv. posturologie). V modlitbě lze v tom spatřovat určité vnitřní postoje ve vztahu k sobě i Bohu.²⁴⁰

Pro obohacení modlitby lze využít různých možných cest, kupříkladu použit svědectví z prověřené zkušenosti jiných osob s modlitbou, přinést pastorandovi nové impulsy, oslovit ho²⁴¹. Lze nabídnout konkrétní modlitební způsoby. Pastorece je vskutku tvořivá práce a pastýř potřebuje přemýšlet a modlit se, aby sám byl inspirován, jakým způsobem svědčit konkrétnímu člověku v jeho individualitě, s přihlédnutím k jeho osobnosti a zájmům. Čerpat lze rovněž z textů určených přímo k prohlubování osobního zbožného života a k rozmanitému potěšování a povzbuzování druhých. V Komenského *Praxis pietatis*²⁴² v přepracování původní předlohy *Practice of Piety*, je obsaženo například vyučující vyznání: *„Co je při tom kterém stvoření podstatné, užijeme k pozdvižení mysli ke Stvořiteli. Vidíme-li sílu velkých zvířat, moc bouře a větru, třesk hromu, tedy pomysleme, jak mocný je sám Učinitel toho všeho! Přijímáme-li něco chutného, jak lahodný je ten, od něhož to chutné pochází! Spatříme-li*

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Havelka to popisuje konkrétně: *„Svůj vztah k Bohu mohu vyjádřit nejen myšlenkami, slovy, ale také celým tělem. Tento způsob mohu použít zvláště tam, kde se mi nedostávají slova. Sedím klidně a zavřu oči. Přivolávám si slova Ježíše a v klidu je vnímám, nechávám působit. Toto je postoj slyšícího, naslouchajícího a také poslouchajícího. Stojím klidně, nemluví, uvědomuji si, že stojím před Bohem. Tímto postojem projevuji úctu, vždyť před člověkem, kterého respektuji, se postavím. Stát před Bohem znamená říct: Respektuji tě, Bože. Stání je také postoj připravenosti - jsem připraven udělat to, co chce Bůh. Klečící člověk ztratí svou přirozenou výšku a tímto vyznává: Bože ty jsi veliký. Klečení je výraz pokory a také bezmocnosti, a proto znamená svěřit se Bohu. Stisk ruky druhému člověku říká: Nejsi mi lhostejný, dávám ti pocítit, že jsem ti nablízku, chci být s tebou jedno. Chůze připomíná: Kdo jde, je na cestě někam. Vyjadřuje to tedy, že nechci uvíznout, nechci sedět za pecí, chůze připomíná, že Ježíš je cesta, je to prosba: Uveď mě, Bože, do pohybu, ať jdu za tebou. Ležením se vzdává člověk jakékoliv aktivity. V tomto postoji je vyjádřeno, že se vzdávám své aktivity a očekávám vše od Pána.“* (ibidem)

²⁴¹ Např. může pastorandovi přispět výkladová literatura o modlitbě, jako ADLOF, Adolf, *Výklad modlitby Páně*. Či nějaký jiný impuls, který v citovaném díle užívá i Adlof (zde je užít např. text Jana Husa o modlitbě, s. 14.

²⁴² KOMENSKÝ, Jan Amos, *Praxis pietatis*, 25.

ušlechtilou krásu květin nebo tvorů, považme, jak nevyslovitelná krása je v Bohu, který tuto krásu učinil. A máme-li věrné přátele, s nimiž je nám dobře, pak pomysleme, jak neskonalé musí být potěšení s Božími věrnými v jeho příbytích.“ Komenský zde využívá lidské schopnosti představivosti, chce ji v duchovním smyslu využít, aby prohlubovala pastorandův vztah k Bohu.

Jak tedy učit pastoranda (a koneckonců i sebe) vztahové modlitbě? Jak říká Buber²⁴³ velmi výstižně: *„Jak vykročit ke vztahu, tomu nelze učit ve smyslu předpisů. Lze to jenom naznačovat, a to tak, že nakreslíme kruh, který vylučuje všechno, co není tímto vykročením. Pak se stává viditelným to jediné, oč běží: plné přijímání živé přítomnosti.“*

Vedle modlitby, jednorázové i pravidelné lze do péče zařadit přímluvnou modlitbu podle určitého plánu, eventuálně püst. Je žádoucí také pastoranda moudře vést k osvojení určitých duchovních činností, k jisté křesťanské disciplinovanosti, např. v soukromé či společné četbě Písma (lectio divina) apod. V neposlední řadě je při praktikování pastorační modlitby třeba myslet i na její završení požehnáním druhému. Požehnání je vlastně biblickou podobou dobrého přání. Modlitba v požehnání často přechází; není to přitom pak už jen obyčejná modlitba, ale je to řečový akt sui generis, jak píše Bukowski²⁴⁴: *„Neboť zde tomu druhému chci přiřknout ve jménu Boha a v důvěře v jeho příslib boží milostivou a ochraňující blízkost.“* Bukowski se obává²⁴⁵, že se této praxi reformování farářů někdy vyhýbají z obavy, aby tomuto konání lidé nerozuměli magicky a nepřivádělo to ke hříchu pochopení ex opere operato, považuje to však za chybu a škodu. Připomíná přitom, že je nutné brát v úvahu okolnosti pastorační rozmluvy a zvolit případ od případu vhodnou formu, i pokud se jedná o žehnání. Jsou zde široké možnosti, jakou podobu vybrat: od přímého požehnání, přes žehnající prosbu až třeba ke kartičce, kterou mohu předčítat, anebo také ani to ne²⁴⁶.

3.5.4. Zrcadlo Písma v pastýřské péči

„Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke

²⁴³ BUBER, Martin, *Já a ty*, 69.

²⁴⁴ BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*, 66–67.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Volněji dle Bukowského, op. cit., 67.

každému dobrému činu,“ dosvědčuje o sobě samo Písmo.²⁴⁷ Využití Písma má proto v pastoračním setkání i v soukromém duchovním životě ústřední postavení. Jak připomíná Karel Taschner²⁴⁸: „*Písmo jako zjevené Boží slovo má pro činnost křesťanů v pastýřské péči a poradenství klíčové místo, protože je i v této oblasti rozhodujícím měřítkem a autoritou naší víry a našeho života.*“ Přitom je nutné zachovávat správný postoj k tomu, co biblický text v životě křesťana představuje – že Písmo stojí nad posluchačem, nikoli posluchač nad Písmem. Na tuto skutečnost upozorňuje Manfred Oeming²⁴⁹, hovořící o potřebě živého kontaktu s Biblií, kontaktu, který nabízí možnost nově odkrývat aktuální, právě platné myšlenkové a zkušenostní kategorie textu, další nové aspekty biblické zvěsti²⁵⁰. „*Přiměřenou odpovědí na postmodernu není deprese, apologetika nebo úzkost, ale ani toužebná snaha o nalezení nového ‚transverzálního rozumu‘ v oblasti exegeze, který by překonal všechny rozdíly, nýbrž živý kontakt s Biblií v důvěře, že se ona sama prosadí (sacra scriptura sui ipsius interpres). Kde se počítá s Biblií, tam dochází k hermeneutickému obratu, kde se z vykládaného stává vykládající. Písmo je náhle tím, kdo vyjasňuje existenci.*“²⁵¹

Bez Písma se nelze v pastoraaci obejít, což ovšem neznamená, že je při každém pastoračním setkáním nezbytné z Písma číst. Jde spíše o to, abychom nechali Boží Slovo v pravý čas v setkání zaznít, v různé podobě, tedy abychom počítali s tím, že Boží Slovo má moc k proměně člověka a že je nám takto přístupné, protože se samo k proměně člověka dává. „*Slovo Boží je živé, mocné a ostřejší než jakýkoli dvousečný meč; proniká až na rozhraní duše a ducha, kostí a morku, a rozsuzuje touhy i myšlenky srdce.*“²⁵² V této věci John R. W. Stott²⁵³ správně připomíná – a jeho slova můžeme vztáhnout i na pastoraaci, přestože jeho text je zaměřen na homiletiku – že „*evangelium je nade všechno ‚moc Boží ke spasení pro každého, kdo věří‘ (Ř 1,16). Pro věrné názorné kázání není silnějšího argumentu, tedy že prostřednictvím kerygma, zjevené, dobré zprávy, která nám byla svěřena, se Bůh ke svému zalíbení rozhodl spasit ty, kteří věří. V lidských slovech není spásná moc či síla k vykoupení člověka.*“

²⁴⁷ 2 Tm 3,16.

²⁴⁸ TASCHNER, Karel, *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*, 14.

²⁴⁹ OEMING, Manfred, *Úvod do biblické hermeneutiky, cesty k pochopení textu*, 204–205.

²⁵⁰ *Obrazně řečeno je to, jako když obyvatel domu odemyká stále další nové pokoje, skříně nebo alespoň šuplíky, které až doposud neznal nebo možná ani znát nemohl.*“ (op. cit., ibidem)

²⁵¹ Op. cit., ibidem.

²⁵² Žd 4,12.

²⁵³ STOTT, John R. W., *Portrét kazatele*, 114.

Jak píše J. B. Souček²⁵⁴: Písmo je sumou konkrétních příkladů toho, jak se člověk před Bohem proměňuje, před Bohem, který k němu přichází. Má moc k odhalení a vyzpytování člověka (v tom všem je pro pastorační nezastupitelné):

„Tento nejhlubší rozměr našeho života nemůže být odhalen, tato základní konfrontace s naším Pánem nemůže nastati, aby se tím podstatně neproměnil celý lidský život ve všech svých polohách, vztazích a úkolech. A Písmo je také knihou zaznamenávající a na konkrétních příkladech ukazující, jak se lidské bytí ve všech svých aspektech nově osvětluje i proměňuje, když do něho vstupuje skutečnost Boží. Právě proto, že je svědectvím o svrchovaném, ničím lidským nepodmíněném Bohu, je Písmo i knihou odhalující člověka se zvláštní hloubkou i strážlivou pravdivostí. Všechny naše úvahy budou vycházet z přesvědčení, že toto biblické vidění člověka před Bohem je nezbytným předpokladem toho, abychom našli správný přístup k těžkým problémům, před nimiž člověk vždy znovu stojí, a tak i cestu k jejich řešení. V tomto smyslu je dovoleno i nutno, abychom k Písmu přistupovali se svými otázkami a hledali v něm odpověď, jsouce arci vždy připraveni na to, že odpovědí bude nakonec otázka namířená do našeho svědomí.“

Vnášení Písma do procesu pastýřského rozhovoru, způsobům práce s Biblií při tom a dalším souvisejícím interpersonálním aspektům se věnuje Peter Bukowski²⁵⁵. Skrze biblický text lze přinést do rozhovoru moment novosti a překvapení a to může zcela změnit nasměrování rozhovoru²⁵⁶: *„Kromě toho vnesu skrze příběh, ba právě skrze biblický příběh, do rozhovoru prvek novosti a překvapení. Proto je příběh obzvláště vhodný ke spásnému přerušení – popřípadě dokonce k prolomení ustrnulých a zažitých vzorců jednání, které se často odráží v ustrnulém průběhu rozhovoru.“*

Řeč příběhu má totiž moc působit na člověka jinak než běžná slova v přirozeném rozhovoru, oslovuje nás jiným, obrazným způsobem a velmi se nás dotýká²⁵⁷: *„Tak, jak si naše nevědomí razí cestu a obstarává si výraz ve vysněných obrazech a příbězích, tak je naopak názorná řeč příběhu schopna postihnout hlubší vrstvy naší osoby spíše než řeč diskursivní. Už mnohokrát jsme jistě zažili, jak je nás*

²⁵⁴ SOUČEK, J. B., *Víra a svět. Lidské vztahy ve světle evangelia*, 15–16.

²⁵⁵ BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*

²⁵⁶ Op. cit., 38.

²⁵⁷ BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*, 37–38.

schopen zasáhnout příběh. Může v nás uvést do pohybu hluboké pocity, okouzlit nás nebo znepokojit, rozesmát nás nebo rozplakat, může nás povzbudit a být nám podnětem k jednání.“

Aby však pastýř mohl takto pastoračně pracovat s textem, musí znát nejen povahu textu a zákonitosti předávání smyslu textu, nýbrž i text samotný. Musí se mu podrobně věnovat i mimo rámec samotného pastoračního rozhovoru, studovat ho, a to s vytrvalostí a modlitební prosbou za porozumění textu. Nejlépe by bylo, kdyby měl text uložen doslovně co nejvíce v paměti, kdyby znal souvislosti i pozadí biblické tradice, aniž by musel potřebné informace nebo odkazy dohledávat následně. Čím známější mu Písmo bude, tím přirozeněji může onoho obživení a posílení v rozhovoru dosáhnout. Má jistě k dispozici užitečné biblické pomůcky, jako například biblický software, ale nic nenahradí bezprostřednost, se kterou může pracovat, pokud text zná lépe. Bukowski k tomu v závěru své knihy²⁵⁸, která, jak autor avizuje, byla celá zamýšlena jako povzbuzení k častějšímu a hlubšímu užívání Písma v pastoraci, říká výstižně: „*Nemůžeme ‚působit‘, abychom dostali nápady, ale můžeme sbírat duchovní poklady, abychom měli v potřebný čas co sdělit, oč se rozdělit, z čeho nabídnout.“*

Dietrich Bonhoeffer se věnoval otázce, jak správně číst Písmo, v rodinném obecnství (tj. při předčítání druhému či druhým), a také osobně. K tomuto společnému vystavení se působení Písma Bonhoeffer²⁵⁹ poznamenal: „*Hlavní rozdíl mezi správnou a špatnou četbou Písma spočívá v tom, že si nevyměňují role s Bohem, ale prostě sloužím. Jinak budu rétorický, patetický, dojemný či poručnický, jinými slovy budu upoutávat pozornost posluchačů na sebe místo na Boží slovo. Tak ovšem hřešíme při četbě Písma. Kdybychom to chtěli objasnit na nějakém profánním příkladu, pak by se situace takového čitatele Písma dala přirovnat k tomu, když někomu čtu dopis od přítele. Nebudu dopis číst tak, jako bych ho sám napsal, bude znát určitý odstup, přesto však nebudu dopis číst, jako by mi na něm nezáleželo, ale s osobní účastí a vztahem. Správná četba Písma není technickým cvičením, kterému by bylo možné se naučit, ale zlepšuje se či zhoršuje v závislosti na mé momentální duchovní situaci.“* Z řečeného vyplývá, že správná četba Písma je podmíněna správným vztahem k Bohu, skloněním se před tímto Slovem, upozaděním vlastní osobnosti za účelem služby Slovu. Pokud

²⁵⁸ BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*, 71.

²⁵⁹ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 34–35.

čtenář zaměňuje svoji pozici za pozici Boží, jednoduše hřeší, přivlastňuje si v tomto ohledu Boží slávu. Při četbě musí způsob čtení odrážet přirozenou povahu našeho vztahu s Bohem – a to proměnlivě, podle aktuálního naladění tohoto vztahu. Bonhoeffer takto uvádí čtenáře do stavu úcty k Bohu, ostatně jako to činí i v jiných svých textech.

3.5.5. Umění pastorační

Pastorace může být nahlížena ještě z poněkud odlišné perspektivy, otevírající doplňující pochopení toho, co se během pastoračního doprovázení odehrává. Pastorace je viděna jako činnost umělecká. Tím je vnímání pastorační rozšířeno o intuitivní rozměr a významněji se otevírá pro působení tajemství, jež jde ještě za kognitivní a komunikativní schopnosti člověka, které jsou základem pastorační, pokud ji vnímáme především jako poradní proces – jako proměnu poznání a jednání. Pavel Ambros ilustruje²⁶⁰, na základě jakých předpokladů a charakteristických rysů můžeme pastorační jako umělecký proces vnímat. Cílem není přemýšlení o problematice zpodobování Boha a podobně, ale umožnění vstupu krásného a cenného, autentického i pravdivého poznání a zakoušení Boha. Ambros říká²⁶¹: „*Pastorace je rovněž uměním, zabývá se láskou k životu, svobodou člověka a krásou. Bohužel není možné se ubránit dojmu, že tento postoj byl v posledních letech zcela zatlačen psychologickým a sociologickým přístupem, který zcela ovládl teoretické vzdělávání těch, kteří se pastorační měli věnovat.*“

„*Tíhnutí k celistvému vidění pastorační klade na metodu pastorační teologie nové požadavky. Můžeme tvrdit, že ‚umění‘ se stává novým a plodným paradigmatem pro pochopení, objasnění, zdůvodnění a uskutečnění pastorační péče včetně duchovní správy.*“ Ambros²⁶² tu odkazuje na další texty: dle jeho vidění ukázal na souvislost umění a teologie Friedhelm Mennekes²⁶³, z jehož pojetí vzniklo tvrzení o umění jako

²⁶⁰ AMBROS, Pavel, *Fundamentální pastorační teologie I.*

²⁶¹ Op. cit., 112.

²⁶² Op. cit., 114.

²⁶³ MENNEKES, Friedhelm, *Mythos und Bibel. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst.* Stuttgart, 1981.

paradigmatu porozumění náboženským a pastoračním procesům. Dalším textem rozvíjejícím tuto myšlenku pro pastorační teologii je kniha Rudolfa Bohrena²⁶⁴.

Proč tedy otázka uměleckého uchopení světa Ambrose (a jiné) tolik zaujala? Ambros²⁶⁵ k tomu píše, že „*pojmem umění v sobě zahrnuje poznání, porozumění a uschopnění, které se odlišují od čistě logického nebo vědeckého poznání skutečnosti. Uchopit skutečnost je více než jen ji učinit srozumitelnou a využitelnou. Skutečnost v sobě nese odraz jiných či jiného. Umění vnáší do skutečnosti téma pochopení v souvislosti s komunikací. Tento kontakt se skutečností staví do popředí otázku identity člověka. Umění je tedy takové setkání se skutečností, které vytváří identitu člověka. Proto je možné porovnat činnost pastýře s činností umělce, můžeme jej oprávněně nazvat umělcem života. Použití kategorií umění v souvislosti s pastorační péčí je možné za předpokladu, že umění a náboženství nejsou pouze jednou ze zvláštních částí kultury, ale formou života.*“

Pastorace je tedy v tomto pojetí uměním porozumění, uschopnění, uměním utváření života. Je to tvořivá činnost proměňující skutečnost.

„*Jako je rozdíl mezi fotografií a obrazem, tak je rozdíl mezi pastorační pochopenou jako aplikací nauky a pastorační jako utvářením nového obsahu života skrze nové vidění, prostřednictvím obsáhnutí skutečnosti působení Božího v prostoru svobody člověka. Pastorační teologie nemůže pouze skutečnost zobrazovat a mechanicky měnit, musí dávat schopnost nového vidění a jeho prostřednictvím skutečnost proměňovat.*“²⁶⁶

Ambros tu rozdíl v pojetí pastorace akcentoval – ve snaze upozornit na tuto nesmírně důležitou otázku tvořivé proměny. Ani jiná pojetí pastorace však nelze obvinít z mechanizace metodického přístupu, i v nich se uskutečňuje proměna, dochází k onomu zlomu, novému Duchem darovanému vhledu, který nakonec působí i novou kvalitou v pastorandově životě. Intuice z Ducha Božího se uplatňuje v pastýřské práci jakoby mimochodem, ale zároveň velice přirozeně. Inspirace a parakléze se díky Bohu děje v pastorační práci bez přímé úměrnosti k tomu, jak intenzivně si tyto Boží zásahy ve své práci uvědomujeme. Díky Bohu není Bible pouze strohým souborem pravidel, ale duchovní literaturou par excellence.

²⁶⁴ BOHREN, Rudolf, *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. München, 1975. Ambros zmiňuje ještě obdobný přínos Wenera Hahna pro liturgiku v *De arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern*.

²⁶⁵ AMBROS, Pavel, *Fundamentální pastorační teologie I*, ibidem.

²⁶⁶ AMBROS, Pavel, *Fundamentální pastorační teologie I*, 115.

3.5.6. Návštěvy a cesty (vycházení motivované odpovědností ve vztahu)

Vyjde-li pastýř ven ze své kanceláře či pastorační místnosti a navštíví svěřeného člověka v jeho přirozeném domovském prostředí, může se mu přiblížit novým způsobem. Svojí návštěvou ukazuje o člověka zájem, nezřídka vchází do kontaktu se členy jeho rodiny nebo lidmi, kteří ho obklopují. Díky překročení prahu soukromí může pochopit mnohé z jeho života, co není při standardních podmínkách během rozhovoru v pastorově kanceláři čitelné. Mnohdy je ale potřeba zvolit tuto formu dána jednoduše tím, že svěřený člověk prostě není schopen na schůzku mimo svůj domov přijít, je to tedy nutnost. Každopádně i zde je potřeba profesionálního přístupu, aby pastor nevešel do soukromí člověka nekorektním způsobem. Je na pomáhajícím, kam ve své pomoci až zajde, za jakých podmínek takovou formu péče poskytuje. Jiná omezení mohou být dána tím, že pastorand je např. v ústavním zařízení či ve výkonu trestu.

Charakter návštěvy je limitován a ovlivňován tím, za jakým účelem se duchovní s pastorandem setkal. Těchto účelů je celá řada, zvolili jsme však jako příklad pouze jeden z nich, abychom nastínili, jak specifické jsou potřeby pastoranda a konkrétní situace. Jedním z motivů tedy může být utěšení ve smutku při určité významné ztrátě, kterou pastorand prožil. Tématu doprovázení ve smutku se věnuje mimo jiných autorů ku příkladu Kerstin Lammer²⁶⁷. Upozorňuje přitom, že ačkoli smutek a proces truchlení jsou přirozenými reakcemi na významnou ztrátu v životě, nejedná se v případně smutku o žádný syndrom či nemoc, může zde ovšem existovat určité zřetelně zvýšené riziko toho, že dotyčný může skutečně onemocnět, a sice v důsledku trvajících stresu touto událostí ztráty způsobeného.

Samotná pastýřská péče o trpícího a nemocného, zvláště pokud dospěje až do fáze péče o umírajícího, a je-li tedy podmožinou paliativní péče o tohoto člověka, je velkou kapitolou našeho oboru. U odcházení jde pochopitelně o přirozenou součást lidského příběhu, na druhou stranu je spojena se ztrátou, nezřídka s fyzickou bolestí i psychickým stresem, může být zdrojem obav, jde často o mezní, krizovou situaci. Doprovázením v tomto období se zabývá více autorů, především Elisabeth Kübler-Rossová²⁶⁸, která vytvořila klasický, často citovaný popis rozdělení fází vyrovnávání se s nemocí a smrtí, ale i mnozí další, např. Křivohlavý, Kaczmarczyk²⁶⁹, Marie

²⁶⁷ LAMMER, Kerstin in KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.) *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 130–144.

²⁶⁸ KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth. *Otázky a odpovědi o smrti a umírání*. Turnov: Arica, 1994.

²⁶⁹ KŘIVOHLAVÝ, Jaro, KACZMARCZYK, Stanislav, *Poslední úsek cesty*.

Svatošová²⁷⁰ aj. A rovněž Aleš Opatrný²⁷¹, který píše v této souvislosti o charakteru mezilidských vztahů, a o tom, jak tyto vztahové modalitty nemocného ovlivňují: „Protože je nemocný bytostí sociální, je zapojen v řadě sociálních vazeb, záleží velmi na tom, zda se příbuzní a přátelé nemocného smíří a vyrovnají s nemocí, s aktuálním stavem nemocného, s jeho ubohostí, kontrastující s dřívější silou a svěžestí, případně s poznáním, že jde o stav před smrtí.“

Názory blízkých osob (i doprovázejícího a zdravotníků) na to, co je pro nemocného výhodnější v tomto období života tolik spojeném s bolestí, se mohou zcela zásadně lišit. Nejblíže zvažují, zda je lépe, aby o vážnosti svého stavu nemocný raději nevěděl (slibují si od toho, že se tak bude moci cítit uvolněněji a radostněji a užít si okamžiků zbývajících života), nebo aby se s realitou naopak mohl vědomě vyrovnat, smířit se s ní (a učinit další kroky ve víře – vůči Bohu, lidem i sobě samotnému) či nalézt si nějakou formu vlastní reakce. Na pořad tak přicházejí otázky lidské důstojnosti, svobodného rozhodování apod. Pastýř v tu chvíli jedná nejen s nemocným člověkem, ale neméně i s jeho blízkými, a vychází z potřeb a přání jich všech. Nicméně může být prostředníkem k tomu, aby došlo alespoň k nějakému uklidnění, vyrovnání se, smíření se situací, může přispět ke změně pohledu blízkých tak, aby to pomohlo situaci ulehčit, neboť (jak pokračuje Opatrný²⁷²): „Kdo jeho (nemocného) stav nepřijme, ten mu jen málo pomůže a nebude mu oporou. Jinak řečeno jde o to, zda okolí nemocnému „dovolí“ být nemocným, zda mu „dovolí“ slabost a to i psychickou či intelektuální, skleslost, mrzutost, změny fázi vyrovnávání se s nemocí a nakonec, zda mu ‚dovolí smrt‘, ‚dovolí zemřít‘. Kvalita pomoci, kterou nemocnému poskytuje jeho okolí, závisí do velké míry také na tom, jak dalece chápe toto okolí duchovní dimenzi nemocného, do jaké míry jsou lidé v blízkosti nemocného ochotni se do této oblasti s nemocným pouštět v rozhovorech. Pokud ten, kdo chce nemocnému prospět, tuto dimenzi nevnímá nebo ji má následkem výchovy uzavřenou či ji vědomě vyřazuje, potom mu nezbude, než se omezit nejčastěji na oblast biologických a někdy sociálních potřeb, případně zůstane u pochybného rozveselování nemocného nebo se setkání raději vyhne.“

Připomeňme také, opět slovy Aleše Opatrného²⁷³, že „nemocný ovšem většinou velmi dobře pozná, zda jeho partner v rozhovoru je nebo není schopen a ochoten s ním

²⁷⁰ SVATOŠOVÁ, Marie. *Hospice a umění doprovázet*. Praha: Ecce homo, 1995. Svatošová, Marie. *Hospic slovem a obrazem*. Praha: Ecce homo, 1998.

²⁷¹ OPATRŇÝ, Aleš, *Malá příručka pastorační péče o nemocné*, online.

²⁷² Ibidem.

²⁷³ OPATRŇÝ, Aleš, *Malá příručka pastorační péče o nemocné*, online.

mluvit o tom, co je v hloubce za událostmi dne, za popisem zdravotních problémů a za běžnými konverzačními tématy. Šířka, hloubka, aktivizace duchovní dimenze toho, kdo se o nemocného stará, hraje také velmi důležitou roli.“

Přestože to může být skutečně smutné doprovázení, není na místě zdráhat se být s člověkem v takové situaci bytostně přítomen. Posláním pastýře je zůstat s ním tam, kde je těžké být, na místě, kde zůstává často i mnoho otázek vůči Bohu, a mnoho nedořečeností. Vždyť v čem jiném by měla pastorec nakonec spočívat, než v této situaci umět setrvat a postavit se tomu v obecnství před Bohem... (Smutek může být doplněn nadějí a smířením, nebo může být dokonce do naděje vnesen a jí přemožen, a o to stojí za to se pokusit.)

Opatrný mluví z praktické pastorační zkušenosti, jeho texty jsou proto velmi návodné a při setkání s nemocným dobře využitelné, dotýkají se zevrubněji dalších témat významných v paliativní péči, např. otázky diskutování duchovních obsahu²⁷⁴ s nemocným, role modlitby, udílení svátostí²⁷⁵ a jiných.

Autor se také přimlouvá za velkou trpělivost i odvahu nemocničních duchovních a doprovázejících pastýřů, neboť rozhovor i modlitby jsou možné i ještě v situaci, která se zdá být z hlediska komunikace a vůbec prosté schopnosti dorozumění (schopnosti obsah sdělení dekodovat, pochopit, reagovat na něj) takřka zcela uzavřená, což může být překvapující.²⁷⁶ V této oblasti díky Bohu vznikají i velmi konkrétní

²⁷⁴ Opatrný (ibidem) k tomu píše: „V dlouhodobé nemoci je na jedné straně na řešení spirituálních otázek jakoby dost času, na druhé straně je ale dlouhodobá těžká nemoc vyčerpávající, a to nejen tělesně. Jakou roli v ní tedy duchovní dimenze hraje? Jak silně má být její realizace akcentována? Můžeme říci, že tato dimenze je určitým způsobem základem jak pro způsob, kvalitu a prožívání vztahů k ostatním lidem, tak pro vztah k sobě samému, k vlastnímu životu a u mnohých i k Bohu. Její podpora a realizace nevyžaduje jako partnera rozhovoru a prožívání ve všem stejně smýšlejícího člověka, ale v každém případě člověka, který tuto dimenzi života vnímá, s určitou úctou uznává a sám se před ní neskrývá ani před ní neprchá. Proto můžeme říci, že základním prvkem pro podporu duchovní dimenze nemocného člověka je především chápající partner rozhovoru, který je otevřený všem tématům nemocného. Takovýto rozhovor může nabýt vyloženě náboženského charakteru. Pokud se tak stane, je zpravidla pro nemocného nejdůležitější stupeň důvěry, který k partnerovi rozhovoru má, odborná kompetence v oblasti náboženství bývá až na druhém místě. Důležité je, aby se partner v rozhovoru nemocnému přizpůsobil a nechtěl vše stále převádět na svůj vlastní duchovní svět či systém.“

²⁷⁵ „Je také možné, že přijde na pořad realizace explicitních náboženských potřeb: je žádáno setkání s duchovním, udělení svátostí, apod. Zde se má nemocnému samozřejmě vyjít všemožně vstříc. Bylo by velmi praktické, kdyby zdravotnický personál - bez ohledu na vlastní náboženskou orientaci – znal běžné potřeby praktikujících věřících u nás a měl představu o jejich naplnění, aby se nebál neznámých věcí nebo jim z neznalosti nebránil.“ (Opatrný, ibidem)

²⁷⁶ „Podle mnoha, a to jak prastarých, tak celkem čerstvých zkušeností, se má za nesporné, že duchovní život člověka většinou nějakým způsobem pokračuje i ve stavech silně snížené schopnosti komunikace, bezvědomí a kómatu. Jako kněz mám nejednu zkušenost ze setkání s pacientem, který řadu dní i týdnů nekomunikoval vůbec se svým okolím, ale při setkání s duchovním komunikovat začal a dovršil prakticky

analytické práce, vzešlé s pastorační praxe nemocničních kaplanů a dalších pastoračních asistentů, rozvíjí se specializovaný diskurs v tomto odvětví²⁷⁷.

3.5.7. Duchovní setkání, obnovy, zážitkové činnosti (recepce umění)

Existuje dnes značný zájem po různých akcích komunitního typu, po zážitkových setkáních (spiritualita z Taizé, charismatická obnova atd.), různých podobách duchovních cvičení. Takové prostředí umožňuje poměrně intenzivní pastorační úsilí, do jisté míry usnadňuje soustředění, oddělení od běžných rutinních životních situací a událostí, umožňuje určitý druh odpočinku a usebrání.

Duchovní průvodce může mít i delší celistvý časový úsek na práci s pastorandem, nevýhodou ovšem bývá, že se jedná zpravidla o několikadenní kurz (může být opakovaný a pokračující), před nímž se průvodce a vedený neznají, a po skončení kurzu se zase rozcházejí. Pobyt tak může mít třeba určitou iniciační funkci, vést ke konkrétnímu rozhodnutí, může člověka ovlivnit a proměnit. Nemůže však mít dlouhodobě sytící, podpůrnou roli v jeho životě, zpravidla tedy nejde o doprovázení, jen určitou stimulaci a poradenský impuls.

Aktivity tohoto typu jsou atraktivní např. i pro evangelické studenty, jak o tom svědčí např. pořádání duchovních cvičení podle ignaciánského vzoru²⁷⁸. Husitská farářka Ivana Noble v publikovaném rozhovoru²⁷⁹, který s ní na toto téma vedla Šárka Grauová, dodává ze své zkušenosti, že „pro začátečníky bývá obtížné přijít a mluvit o tom, co se v modlitbě děje nebo naopak neděje, jaké momenty ze života se hlásí o slovo,

jakýsi vnitřní proces růstu víry nebo touhy po smíření, který v něm dlouho trval a nakonec zde došel své plné realizace. I změna výrazu člověka, přežívajícího např. po iktu v dlouhotrvajícím bezvědomí, ledacos napovídá. Uvádím to proto, abych podpořil názor, že nemocný nemá být po žádné stránce ‚odepsán‘ dokud žije, a to ani po stránce své duchovní dimenze, kterou není schopen nijak navenek projevit. Je v tom i naděje, že hluboce chápavým a porozumivým přístupem můžeme prospět i člověku, který nekomunikuje a kde jde zdánlivě jen o zajištění biologických potřeb.“

²⁷⁷ Zde odkažme například na německou diakonickou práci s umírajícími, o níž je možné číst na: www.palliativ-portal.de. Knižně v německé oblasti vyšlo například: Belok, Manfred, Länzlinger, Urs, Schmitt, Hanspeter (Hg.). *Seelsorge in Palliative Care*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012. ISBN 978-3-290-20077-0. Či na srovnávání role a kompetencí lékaře a pastoračního asistenta zaměřená zcela nová práce: Noth, Isabelle, Reichenbach, Claudia Kohli (Hg.) *Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag, 2014. ISBN 978-3-290-17761-4.

²⁷⁸ Ivana Noble, která pro zájemce z evangelického prostředí takové semináře pořádá, k tomu píše: „Ignaciánské exercicie nabízejí určitou strukturu rozjímání nad Písmem svatým, která zahrnuje důraz na obrácení, na následování Krista v jeho pozemském putování, ve smrti i ve vzkříšení. V tomto světle se pak člověk učí činit svobodně svá velká i malá rozhodnutí a kultivovat vztahy, ve kterých žije, aby se v nich zrcadlila Boží sláva a aby z tohoto zrcadlení Bůh měl radost a naši bližní užitek.“ (Grauová, 2010, s. 32)

²⁷⁹ GRAUOVÁ, Šárka, *Zklidnit hladinu našeho života. Rozhovor s Ivanou Noble*, 33.

protože potřebují nějak změnit. Ale během prvních exercicií obvykle tento ostych opadne.“

Variantou by mohla být například pastorační formační duchovní práce s metodickou knihou k rozjímání a duchovnímu cvičení ve zbožnosti, již podle starší předlohy přetvořil a doplnil Jan Amos Komenský a vydal pod názvem Praxis pietatis. Ostatně tento text je vyústěním jiné silné tradice, jež se podobně jako jezuité (ač s jinými důrazy a v jiném kontextu), vědomě otázce vychovatelství a následování Krista intenzivně věnovala – tradice českého bratrství. I další Komenského texty jsou texty pastoračními, zjevně psané se záměrem potěšit, povzbudit, posílit, tedy parakleticky nést druhé, aby se rozhojňovala jejich víra a trpělivost. Takto zní například podtitul – úvod Komenského spisu Truchlivý: *„to jest Smutné a tesklivé člověka křesťanského nad žalostnými vlasti a církve bídami naříkání: v kterémž se jemu nejprve Rozum, potom Víra ozývají, potěšovati ho, ale nadarmo, usilující; za tím tedy Kristus vystoupě, zůřivě jej z netrpělivosti obviňuje, místné strašlivých svých ran příčiny ukazuje, bolesti jemu ulehčuje, časné i věčné vysvobození zaslubuje, i jak by se k obojímu hotoviti měl, poučuje.“*

Mluvíme nyní o inspiraci na rozhraní praktické teologie a krásné literatury a u tohoto podnětu ještě zůstaňme. Určitým způsobem lze totiž člověka proměnit, obohatit i formou setkání založeného na sdílení uměleckého zážitku. Takové setkání může být individuálně velmi významné, může rozvinout motivaci, dát zakusit pocit dílčího naplnění, radosti, a nakonec i vděčnosti vůči Bohu. V tomto smyslu je tedy pastorační – vede k prohloubení vztahu s Bohem. Působí proti stereotypnosti, dává zažít pocit výlučnosti chvíle, nečekaného zážitku. V této souvislosti by bylo možno hovořit i o určitém typu ozvláštnění²⁸⁰, ve smyslu pojmu rozpracovaného teorií estetiky v ruském formalismu a českém strukturální škole.

Umělecké formy člověka kultivují a zasahují, je zde však nebezpečí, že takové ovlivnění je jednostranné a nemusí být přínosem pro víru Boha. Neexistuje zde za normálních okolností zpětná vazba, hierarchie hodnot je subjektivní z hlediska recepce, velice individualizovaná. Není-li takové působení na člověka jasně vymezeno a vedeno zřetelným směrem, může se stávat až jakýmsi pseudonáboženstvím, založeným na pocitech a zážitcích, nikoli tvořivou formou pastoračního vedení, tedy vedení

²⁸⁰ „Ozvláštnění‘ je název pro specifickou duševní a tvůrčí aktivitu, která vyzdvihuje obyčejné věci a události z průměrné každodennosti a staví je před naše užaslé smysly, jako bychom je viděli poprvé.“ (Slavík, *Umění zážitku, zážitek umění. Teorie a praxe artefietiky*, 37)

k prohloubení úcty k Bohu. Pokud ovšem práce s uměleckým dílem své hranice a cíl má, může se stát nástrojem rozvíjení citlivosti, nástrojem, díky němuž člověk zažívá obtížně vyslovitelnou duchovní skutečnost, potřebu, na niž člověku podivuhodně odpovídá poezie, hudba či to, co je výtvarně krásné.

Obě tyto „formy“ duchovního doprovázení jsou ovšem většinou jednorázové nebo krátkodobé, opakovat se mohou, ale nestávají se aktivitami všednodenními, víra zde tedy nemůže jejich prostřednictvím růst kontinuálně. Přestože jsou to impulsy pro pastorační mnohdy nezapomenutelné, nelze je považovat za základ jeho duchovního formování. Obecnost a otevřený život v církvi si nelze představit spíše bez pravidelné skupinové formy setkávání (společenství malých skupin a skupinek – *eklesiola in eklesia*).²⁸¹

3.5.8. Pastorační „na dálku“ (epištolá, motivační dopis, telefonická či elektronická podoba)

Pastýřskou péči lze do určité míry uskutečňovat i bez přímého setkání, bez kontaktu, na dálku. Klasickou formou epištol, která má dlouhou, i biblickou tradici a do značné míry také propracovanou textovou strukturu, v současnosti z velké části nahrazuje komunikace telefonická či komunikace využívající dalších elektronických prostředků – může mít podobu písemnou, která se epistolární formě přibližuje nejvíce. V případě komunikace s využitím elektronické pošty nevzniká pastorační text jako okamžitá a nevratná reakce na pastorační sdělení, může být podrobněji promyšlen, pastýř se k němu může vrátit, doplnit ho, a poté teprve odeslat. Elektronická komunikace může mít rovněž podobu „kombinovanou“ (např. při využití Skype). U ní se střídavě uplatňuje forma psaná i mluvená, užívají se specifické, předem dané znaky (emotikony). Autor text po napsání zpravidla znovu nečte, ale přímo ho odesílá, a to vede k tomu, že tento způsob komunikace je spontánnější než psaná forma, může zde díky tomu docházet k mnohem přímější interakci mezi autorem a příjemcem zprávy. Obsah zprávy lze aktuálně dovysvětlovat, prohlubovat, posouvat i směrem, který zajímá příjemce. Další možností co se týče formy na dálku je potom komunikace již velmi bezprostřední, která se odehrává formou videopřenosu. Ani ona však není totožná s přímým pastoračním rozhovorem; přenos může být náhle ukončen, a často není jeho

²⁸¹ Srov. 4. kapitulu této práce.

kvalita technicky na tak dobré úrovni, aby umožňovala nerušenou komunikaci. K tomu na dálku není možné tak dobře sledovat další, doplňující projevy komunikačního partnera. A v neposlední řadě: schází i přímota mezilidského setkání, tedy událost, kdy jste s druhým na jednom místě, ve stejném prostředí, můžete využít dalších prvků napomáhajících uvolnění a pocit komfortu komunikačního partnera, např. tím, že mu prokážete nějakou běžnou laskavost – podržíte dveře, nabídnete místo k posazení, čaj, podáte kapesník apod. Všechna tato slova jsou pochopitelně banální, na druhou stranu nepočítáme-li s nimi jako s integrální součástí naší práce, pak může být i z těchto vnějších příčin pastorační práce méně účinná, nebo dokonce zcela neúčinná.

Nepřímota komunikace (absence setkání tváří v tvář) může být však vnímána i jako dočasná výhoda. A. Holzapfel a H. Singhoff²⁸² nastiňují telefonickou pastorační péči (Telefonseelsorge) dokonce jako „průkopnický model církve“, jenž se může stát přirozenou službou církve okolní společnosti. Církev může být skrze telefonickou pastorační zakoušena jako instituce, která je na svém místě, kdykoli je jí potřeba. Autorky spatřují v telefonické práci s klienty jako pozitivní rys často vůbec možnost takového kontaktu (bez tohoto média by se péče neuskutečnila vůbec) a právě velkou bezbariérovost této služby: *„Oft ist die Telefonseelsorge die eine Möglichkeit, das bestehende Problem, die Not, die Angst überhaupt zum ersten Mal auszusprechen und in Worte zu fassen und sich den Schrecken somit ansatzweise verfügbar zu machen, um wieder handeln zu können und nicht von ihnen beherrscht zu werden. Manchmal ist die TS aber auch die einzige Möglichkeit, jemanden zu finden, mit dem man sprechen kann, vor allem nachts. Sie kann auch die letzte Rettung sein für die, die sich nur noch den Suizid als Ausweg vorstellen können.“*²⁸³

Je ovšem na druhou stranu nutné počítat s určitým zkreslením, jemuž se nepřímota forma pastorační nevyhne. Zajímavá je otázka možné stylizace a mystifikace; a vzhledem k anonymnosti možností elektronické a telefonické komunikace může toto posunutí reality dlouho zůstat skryto. Výpovědi, kterých se poradci dostává, mohou být

²⁸² HOLZAPFEL, Annette, SINGHOFF, Heidi. *Hören – Sich einlassen – Loslassen. Telefonseelsorge als zukunftsweisendes Modell der Kirche*. In KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.) *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 120–129.

²⁸³ „Telefonické poradenství je často cestou, jak o existujícím problému, utrpení, strachu vůbec poprvé promluvit a dát je do slov, a tím si hrůzu do jisté míry uchopit, abychom byli schopni jednat a nenechali se jí ovládnout. Někdy je telefonická forma ale také jediný způsob, jak najít někoho, s kým můžete mluvit, a to zejména v noci. To může být také poslední záchrana pro ty, kteří si již dokáží představit jako jediný východisko vlastní sebevraždu.“

selektivní. Nicméně přesto je i taková forma péče nutná, protože dává klientovi zakusit porozumění: „*Hören ist ein sehr aktives und konzentriertes Geschehen, bei dem die Anrufenden gehört und wahrgenommen werden sollen, ihnen jedoch gleichzeitig Wertschätzung und Verständnis entgegengebracht werden soll, auf dem eine weiterführende Gespräch basieren kann.*“²⁸⁴ Skrze tuto službu telefonického poradenství se církev může stát partnerem v rozhovoru, je totiž lidem blízko a má k nim respekt, vycházejíc přitom z předobrazu, který představuje Pán Ježíš Kristus ve své žité a procítěné blízkosti lidem, v intenzivním setkání, které se dotýkalo tělesných i duchovních potřeb lidí²⁸⁵.

3.5.9. Je možná péče bez skutečného kontaktu?

Tyto vedlejší pastorační formy podněcují přemýšlení nad tím, zda je péče o duši realizovatelná bez skutečného kontaktu, bez komunikace tváří v tvář. Pokud se ale pozastavujeme nad tím, zda je možno účinně pastoračně působit, jsou-li k dispozici výhradně dopisy a média, pak to ještě nic není proti takovému fenoménu, jako je anonymní církev. Ta totiž poskytuje duchovní služby jako každé jiné služby v konzumní společnosti, tedy na počkání, rychle, bez setkání, bez vykazatelnosti jednoho člověka před druhými. Není zde míněna rychlá pastorační rada ve smyslu krátké pastorační rady u profesionálního poradce, ale skutečnost, kdy se lidé rozhodnou přijmout některé duchovní služby mediální cestou, aniž by se sami odtajnil. V tomto případě je pastorační rada skutečně velice jednostranná, vztah je prakticky znemožněn. Pastýř-poradce pracuje na obecné rovině, mluví k posluchačům na předem připravené téma, které není individuálně zaměřeno, není dostatečně konkrétní pro situaci daného posluchače či diváka. Přesto ani tato forma práce není bez významu – je velice dostupná, vyjádřeno termínem ze sociální práce nízkoprahová, a může docela dobře člověka vést po určitou dobu. Může vést k poučení, nabídnout i konkrétní rady; vše je však plně závislé na tom, jak pastorand řečenému sám porozumí. Neexistuje zde žádná přímá zpětná vazba, která by mohla pomoci k lepšímu porozumění a k ověření, že pastoračnímu obsahu auditor rozuměl tak, jak jej autor mínil. Z hlediska sdílení víry je

²⁸⁴ „*Naslouchání-vyslechnutí je také velmi aktivní a soustředěné dění, při němž měli by být volající vyslechnuti a bráni vážně, a zároveň by měli zakusit úctu a porozumění, na které se může zakládat další pokračování rozhovoru.*“ (Ibidem, 126)

²⁸⁵ V našem českém kontextu je ovšem v tomto směru pro veřejnost trochu matoucí, že telefonické poradenské služby, jejichž zřizovatelem a provozovatelem jsou církve, někdy usilují o neutralitu v otázkách víry a svědectví, není to ovšem pravidlem.

to však forma poměrně úspěšná, mnoho lidí si rádo něco inspirativního ve svém soukromí poslechne, stáhne si biblickou přednášku z internetu apod. Naše zkušenost ukazuje, že lidí reálně se účastnících např. biblických hodin může být výrazně méně, než těch, kteří danou „křesťanskou produkci“ použijí pro svou potřebu anonymně. Bez skutečného setkávání není však možné překonat onu danost jednostrannosti, a není tak možné vidět tuto formu péče jako primární. Můžeme ji vnímat pouze jako doplňkovou ke křesťanskému obecenství nebo určenou pro auditorium, které je např. omezené ve své mobilitě, a nemůže se proto běžného života ve sboru z objektivních důvodů účastnit. Může být z části inspirativní, ale nezaručí závaznost. Představa zážitkové církve, jejíž členové se vzájemně vůbec neznají, nic spolu nesdílejí a jejíž duchovní nezná jednotlivé osoby, k nimž hovoří, je ale absurdní, ač i taková církev patrně může některé lidské duchovní potřeby zčásti naplnit.

Jsme sice právem do jisté míry velmi rádi, že lidé přijímají inspiraci k duchovnímu životu alespoň těmito cestami, zdá se ovšem, že tyto skutečnosti ukazují na velkou proměnu širšího, společensko-kulturního přístupu lidí k přijímání (nejen) spirituálních obsahů. Souvisí to s hlubší proměnou utváření lidské identity a se zdroji a prostředky této formace identity. Ani duchovní oblast není před touto proměnou imunní, ač se můžeme domnívat, že to není možné, neboť duchovní obsahy jsou natolik hluboké, aby je nebylo možné tímto způsobem využít. Pro další studium a pochopení těchto společensko-kulturních procesů doporučujeme skvělou práci sociologa Davida Lyona *Ježíš v Disneylandu* s podtitulem *Náboženství v postmoderní době*, kde autor k otázce formace identity soudobého člověka píše²⁸⁶: „*Na osobní rovině se konzumentstvím vytváří identita. Už neplatí, že to, kým jsme, je nám dáno od Boha nebo že jsme toho dosáhli tvrdou prací v našem povolání či zaměstnání, budujeme si svou tvárnou image podle toho, co si kupujeme – oblečení, nábytek a auto vypovídá o tom, kým jsme (kým se stáváme). Věříme, že vlastní sebevědomí a uznání v očích druhých si můžeme koupit u pultu.*“

²⁸⁶ LYON, David, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, 32.

3.5.10. Vliv vztahu ve svátostné praxi

Při přemýšlení o praktickém prožívání vztahovosti v křesťanském sboru není možné opominout skutečnost, že všechny svátostné aktivity církve²⁸⁷ jsou vztahem podložené, jak se pokusíme ukázat. Je to dokladem základního tvrzení, že vztahovost je křesťanství implicitně vlastní.

Již samotná svátost křtu je se vztahem úzce propojena. Křest²⁸⁸ je umožněn Boží milostí, milostí pramenící z Božího příklonu k člověku, z Jeho vztahu, Jeho zájmu o lidský osud a budoucí určení. Zároveň je křest také vyjádřením lidské odpovědi na tuto milost (to se děje v případě křtu dospělého člověka nebo dítěte schopného vlastního rozhodnutí pro křest), je to tedy opět, i z lidské strany, vztahová reakce; nebo v jiném pojetí (u křtu dětí) se jedná o potencialitu této reakce, jež, jak je doufáno a předpokládáno, dojde naplnění v budoucnu, právě díky dalšímu působení Boží milosti. Tento vztahový charakter křtu je k tomu podpořen ještě společenstvím víry. Neboť skrze další křesťany, kteří se při této události angažují a připojují se k ní, je tato vlastnost křtu ještě posílena, kmotři slibují, že budou kmotřenci poskytovat určitý patronát, stráž vztahu a žité víry, aby mohli kmotřenci poukazovat na důležité aspekty křesťanského života. Rodiče se zavazují, že budou křtěné dítě vychovávat v zázemí křesťanské rodiny, uprostřed křesťanských vztahů, že mu budou prakticky dosvědčovat svůj vlastní vztah ke Kristu, stvrzují, že dítě přijímají jako dar. To vše je vyjádřením vztahu na různých rovinách. V neposlední řadě se k těmto záležitostem vztahu přidává i celé společenství, skrze požehnání, modlitbu, oslavu apod. Křest by postrádal svůj smysl, pokud by nebyl učiněn a přijat na základě vztahu s Kristem.

Co se týče Večeře Páně, je situace obdobná: bez vztahu ke Kristu je tato aktivita jen vyprázdněná a marná. Ačkoli je pojetí této svátosti v dějinách křesťanstva kontroverzní a bylo bohužel zdrojem mnohých konfliktů a animozit, faktem zůstává, že mělo být naopak podivuhodným vyjádřením spojení Krista a Jeho Církve, mělo být trvalou, osobní připomínkou jejich vztahu a zdrojem skutečné síly – a skutečně jimi je. A to i přes bolest rozdělení, které zatím přetrvává. I v této souvislosti však došlo k významným změnám, máme na mysli dnes již opět možné přijímání z kalicha pro katolíky-laiky; jedna z otázek, která měla v historii zásadní důležitost pro reformaci, se

²⁸⁷ Ať už za tuto plnost svátostí považujeme širší škálu, jako je tomu v katolickém prostředí, nebo je vnímáme v užším smyslu.

²⁸⁸ Otázce křtu se například věnuje na ETF UK v roce 2012 vzniklá disertační práce s názvem *Pastorační aspekty křtu v současné diskusi v německé jazykové oblasti* autorky Kornélie Takácsové Kolářové.

tedy zdá se posouvá. A analogicky k popisu vztahovosti ve křtu můžeme také vidět účast celého společenství v tomto tajemství. Večeře Páně je ustavena z původního osobního společenství při jídle, vychází ze soukromého prostředí, to není náhodné ani bezvýznamné; událost spojená s jídlem je obecně vzato vhodnou příležitostí k prohlubování vztahu. Ale je to i zároveň prohlubování vztahu nejpodstatnějšího – s Kristem samotným. *„Každé společné stolování naplňuje křesťany vděčností před přítomným Pánem a Bohem Ježíšem Kristem. Nejde o chorobné zduchovňování tělesných darů, ale křesťané spíše v plné radosti z dobrých darů tohoto tělesného života poznávají svého Pána jako pravého dárce všech dobrých darů, ale též jako pravý dar, pravý chléb života a konečně jako toho, kdo nás volá k hodu radosti v Božím království. Tak každodenní společenství u stolu obzvláštním způsobem spojuje křesťany s jejich Pánem i navzájem mezi sebou,“* píše Dietrich Bonhoeffer²⁸⁹. Pavel Filipi²⁹⁰ o souvislosti lámání chleba se společenstvím říká: *„Lámání chleba a rozdělování chleba tedy spolu souvisí co nejužší. Jíst chléb je možno i o samotě a v ústraní. Ale láme se tam, kde se ke stolu shromáždili aspoň dva nebo tři. Společné stolování svou symbolikou posunuje význam jídla daleko za pouhé sycení. (...) Výraz ‚lázat chléb‘ tedy neoznačuje druh pokrmu, nýbrž rituál společného stolování. Bez ohledu na to, jaké pokrmy budou přinášeny na stůl, zahajuje se společné jídlo modlitbou a rozlomením skývy chleba.“*

Také Andrej Dermek²⁹¹ svými slovy týkajícími se eucharistie a lidského aktivního přistupování k ní, nepřímo vztahový rozměr této svátosti (vztahový vůči Bohu) potvrzuje: *„Ako však pri obeti Kristovej premeniť diváka na účastníka? Spoločnými modlitbami, spoločným spevom, spoločnou poklonou. A cez jednotlivcov čítaním bohoslužobných textov, prinášaním obetných darov, účasťou na modlitbách veriaticich. (Múdro sa treba vyhybať tomu, aby sme z niektorých individuálnych vstupov neurobili súťaž a v snahe posväcovať profánne nesprofanizovali posvätné). Lavice v kostole nie sú len sedadlá pre diváka, ale majú aj kľáčadlá na modlitbu a adoráciu.“*

Pokud se dále zaměříme na otázku svátosti smíření, zpovědi, nebo jednoduše na vyznání hříchů, je evidentní, že se tu opět dotýkáme vztahu, v tomto případě jde o věc porušenosti a nápravy vztahu. Křest je v tomto smyslu přivedením ke dveřím spasení,

²⁸⁹ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 43.

²⁹⁰ FILIPI, Pavel, *Hostina chudých*, 10nn.

²⁹¹ DERMEK, Andrej, *Vysluhovanie sviatostí ako forma pastorácie rodín*, in *Psychológia a pastorácia*, 15.

zatímco praktikování vyznávání hříchů, pokání a přijetí smíření, je opětovným otevřením těchto dveří kdykoli, kdy jsou následkem hříchu znovu zavřené. Ani zde nezůstává společenství stranou, buď díky prostřednické roli zpovědníka či díky obecenství věřících. Hřích je ve své podstatě poničením kvality vztahu k Bohu a často se tak projevuje i vůči lidem, proto je odvrácení se od něho pro udržení a rozvinutí vztahů nesmírně důležité. „Zpověď, na rozdíl od obecného nebo psychoterapeutického rozhovoru je vyznáním osobního hříchu, vyznáním nekomentovaným, bez výmluv a omluv. ‚Vyznání‘ značí odpovědné přiznání, nikoli zajímavé vyprávění. ‚Osobní‘ značí, že jde o hřích můj, nikoli o hřích mých kompliců, sousedů, o hřích prostředí ap. Jde-li o ‚hřích‘, pak nejde jen o tzv. charakterovou vadu, nebo nahodilý omyl. Dochází-li ke skutečné ‚zpovědi‘, pak je to sebevydání Bohu a vyprázdnění vlastních jistot a falešných nadějí. (Právě proto si nikdo nemůže odpustit sám; odpuštění může být vysloveno – zvěstováno – jen druhou osobou.)“²⁹²

Dietrich Bonhoeffer o zpovědi říká²⁹³: „Znamená to, že bratrská zpověď je Božím zákonem? Zpověď není žádný zákon, je to nabídka Boží pomoci hříšníkovi.“ Tento vyznávající autor dále popisuje, v čem spočívá vztahový význam zpovědi: „Ve zpovědi dochází k průlomům v obecenství. Hřích chce být s člověkem o samotě. Odděluje ho od obecenství. Čím je člověk osamělejší, tím má nad ním hřích ničivější moc, a čím hlouběji se do této situace zaplétá, tím strašlivější je jeho samota. Hřích chce zůstat nepoznaný. Má strach ze světla. V temnotě nevysloveného otravuje celou lidskou bytost. (...) Vyřčený a vyznaný hřích ztratil svou moc. Stal se jako hřích zjevným a byl odsouzen. Nemůže už ničít obecenství. (...) Zpověď před bratrem je nejhlubším pokořením, bolí nás, omezuje, strašlivě sráží pýchu. Stát jako hříšník před bratrem je hanba, kterou je těžké vydržet.“ Přitom však platí, že jsme si skutečně rovni, nestačí žádné pověření, aby nás učinilo způsobilějšími pro Boží království, vše je skutečně bratrsky založeno. Bratr, i pastýř, jakožto „ten, kdo se jednou zděsil hrůzy vlastního hříchu, kterým přitloukl Ježíše na kříž, už se nezděsí ani toho nejtěžšího bratrova hříchu. Takový člověk poznal lidské srdce z Kristova kříže. Ví, že je úplně ztracené v hříchu a slabosti, že je zmatené na stezkách hříchu. Rovněž tak ví, že je v milosti a slitování přijímané. Pouze bratr pod křížem může vyslechnout moji zpověď. Zpovědníkem jej nečiní životní zkušenosti, ale zkušenost kříže.“²⁹⁴

²⁹² SALAJKA, Milan, *Rozhovory o duchovní práci v církvi*, 121–122.

²⁹³ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecenství*, 77–86.

²⁹⁴ Op. cit., 83.

Asi nejviditelněji, nejpříměji se kolem vztahovosti pohybuje oblast manželství a kněžství, jedná se vlastně u obou těchto svátostí o svátost určité vzájemnosti, vydání se. Vydat se životnímu partnerovi znamená mimo jiné, že získáváme někoho, kdo se stává stálým svědkem našeho života, trvalým společníkem, tím, kdo je účasten mého životního příběhu, kdo se mnou na základě svého svobodného rozhodnutí a slibu setrvává ve vztahu, v ideálním případě bez ohledu na okolnosti života. Takto to shrnují manželé Eldredgovi²⁹⁵ : (...) „*přemýšlejte o tomto – manželství je azyl srdce. Bylo nám svěřeno srdce jiné lidské bytosti. (...) Manželství je výsada a čest žít tak blízko srdce, jak jen dva lidé mohou. Nikdo jiný na celém světě nemá příležitost poznat se navzájem důvěrněji nežli manžel a manželka. Jsme pozváni do svých tajných životů, svého skutečného já, poznáváme své rozdíly, své individuální záliby, co považujeme za vtipné, co nás dohání k šílenství. Svěřujeme si svá přání a sny, svá traumata i své obavy.(...) Vy hrajete tu nejzásadnější roli v jeho či jejím životě. Nikdo nebude mít na duši vašeho partnera větší vliv než vy. Nikdo nemá lepší přístup k jeho srdci než vy. To je ohromná čest.*“

Kněžská cesta, v katolickém pojetí spojená v současné době s podmínkou celibátu, je pak také specifickým vyjádřením vztahu k Bohu, je výsledkem konkrétního charismatu plného vydání se Kristu.

V péči o nemocné a specificky v paliativní péči, do nichž bychom mohli svátost útěchy nemocných coby určitou konkrétní dílčí službu církve zahrnout, se bez vztahu, zde pomáhajícího, podpůrného, svědeckého, rovněž nelze obejít. Tato služba je nesena apelem projevované lásky k bližnímu, modlitby, prostého zájmu. Je nemocnému zpřítomněním Božího zájmu o jeho osobu, je dokladem, že jeho život není zbytečný, nehodnotný, již ztracený, ukončený, marný. Pomáhá snést utrpení, snímá tíži možné osamocení a opuštěnosti, pomáhá udržovat zázemí vztahu tam, kde již možná přirozené rodinné vztahy skončily nebo kde ani předtím neexistovaly.

Nelze ze vztahového hlediska opominout ani biřmování (konfirmaci, křest Duchem, či související skutečnosti) – i zde se událost, k níž dochází, týká vztahu, v této podobě prohloubení vztahu, posílení, uvědomění si této podstatné vztahovosti, tohoto patření a této inspirace. Jedná se o chvíli v lidském životě, kdy se rozhodujeme vzít svůj vztah k Bohu vážně. Pokud k tomuto činu nepřistupujeme ovšem pod vlivem vnějších okolností jako k pouhému rituálu, který pro nás nemá žádný hlubší, osobní

²⁹⁵ ELDREDGEOVI, John a Stasi, *Láska a boj*, 47–48.

význam, protože se nás osobně nedotýká a rozhodli jsme se pro něho např. z rodinných důvodů, abychom někoho blízkého, komu na tomto našem rozhodnutí záleží, nezklamali, potěšili. Nicméně – a paradoxně – i v tomto nepravém případě, může být takové rozhodnutí motivováno vztahem, alespoň mezilidským.

3.6. POIMENICKÉ KONCEPTY VZTAHU

3.6.1. Kdo je příjemcem pastorační péče?

Pastorační vztah je vymezen také oboustranným očekáváním, které účastníci vztahu mají. Mohou své setkávání označovat různými pojmenováními, jež již sama o sobě vystihují zpravidla hlavní rysy těchto pojetí vztahu. Je na úvod třeba rozdělit příjemce pastorační služby na cílové skupiny, k nimž je třeba přistupovat individuálním, adekvátním způsobem. Soustředíme se na pastorační služby dospělých osob. Tuto skupinu je třeba dále rozčlenit na:

- osoby, k nimž je pastýř v běžném doprovázejícím vztahu a které nemají psychické onemocnění ani nejsou v obtížné životní situaci,
- osoby, které potřebují hlubší, akutní péči nebo službu krizové intervence,
- osoby psychicky nemocné.²⁹⁶

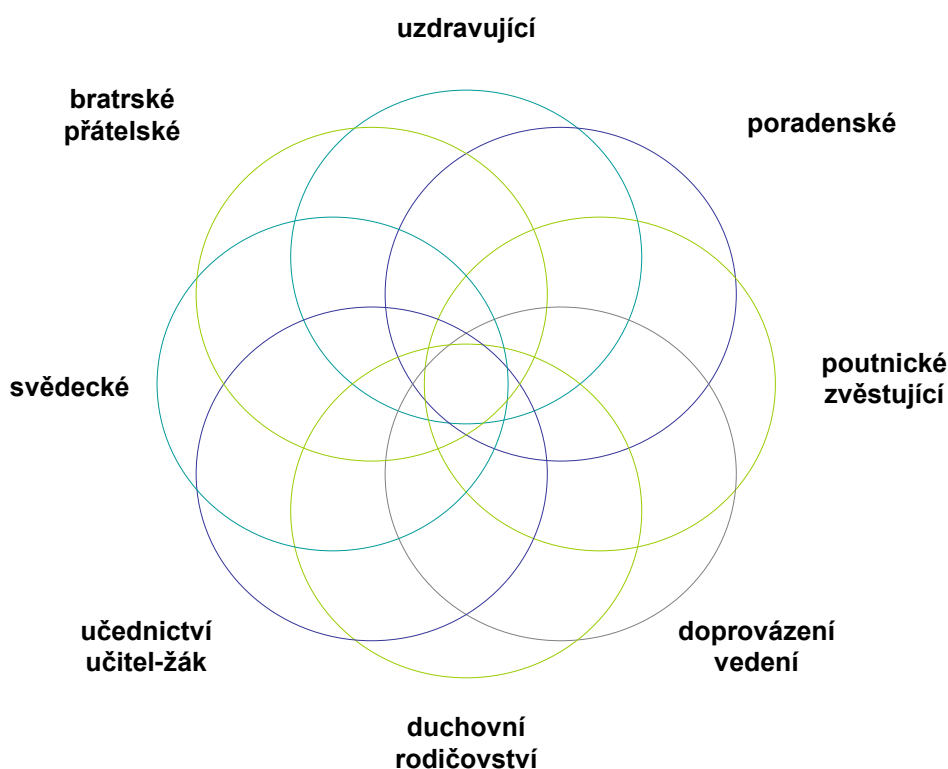
Mohli bychom tak také rozlišit příjemce pastorační služby podle toho, zda je služba jim poskytovaná v aktuální chvíli preventivní, vyučující, povzbuzující, podněcující, zda se tedy jedná doprovázení, či zda se již jedná o pomoc podpůrnou, reagující na obtížně zvládané životní okolnosti či na typy lidského jednání a chování.

²⁹⁶ Tomuto tématu se v našem prostředí věnoval např. Aleš Opatrný, např. v textu *Pastorace v méně obvyklých situacích*, nebo Max Kašparů, *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Z cizích autorů jmenujme Hagenmaier, Heike und Martin. *Seelsorge mit psychisch kranken Menschen. Heilende Seelsorge*. Pfeifer, Samuel. *Slabé nésti. Moderní psychiatrie a biblická duchovní péče*.

3.6.2. Podoby pastoračního vztahu

V tomto dalším zkoumání půjde o to, které charakteristické aspekty jsou v jednotlivých přístupech v pastoračním vztahu zdůrazňovány, jakou formu má autorita pastýře, čím jsou vymezeny kompetence pastýře vůči svěřenému člověku. Ze strany pastoranda je třeba promýšlet podobu jeho spolupráce v pastoraaci, má-li být aktivní, tedy v čem. Dalším okruhem mého zájmu byly takové pastorační přístupy, v nichž jejich autoři disponují silnou inspirací některým psychoterapeutickým či psychologickým směrem, vždy ji pak modifikují pro potřeby pastorační práce.

Při popisu uijeme prastarých obrazů, které jsou s křesťanstvím spojovány a v dějinách křesťanské zbožnosti nabývaly různých konkretizací, skrze určitá díla duchovní literatury a skrze komunity, které praktikovaly daný typ zbožnosti. Jejich výčet ani popis nebude jistě vyčerpávající, jde spíše o to poukázat na jednotlivé typy pastoračního vztahu. Úvodem předesíláme, že toto rozdělení neznamená, že se jedná o jednotlivé izolované (vůči sobě nezávislé) přístupy – tak tomu jistě není, prvky zde popsane se objevují v různých pojetích naráz a navzájem se prostupují. Takto izolované by ve výsledku ani obstát nemohly, péče by nebyla dostatečně komplexní. Tato kategorizace je tedy spíše pomocná a nutno přiznat, že do jisté míry ve své popisnosti triviální, nicméně je nutné se nutně ji použít, neboť skrze ni můžeme podrobněji sledovat charakteristické rysy pastoračního vztahu v jeho rozmanitosti. Bude řeč o pojetí lékařském (uzdravujícím), poradenském (expertním, parakletickým), mezi něž zařazujeme i přístupy označované jako *therapeutische Seelsorge*, poutnickém (kérygmatickém – zvěstujícím), z toho pak čerpajícím pojetí, jež je založeno na duchovním doprovázení a vedení. Dále vyčleňujeme pojetí duchovního otcovství, pojetí učednické (učitelsko-žakovské) a svědecké (inspirující zvnějšku, bez bližšího osobního kontaktu). Nakonec se zmíníme také o pastoraaci v nejbližších vztazích a pastoračních možnostech celého společenství a menší skupiny v rámci společenství.



Obr. 1 Poimenické koncepty vztahu

Crabb²⁹⁷ v souvislosti se svým vymezením vůči nouthetickému poradenství v Adamsově podání píše: „mým prvořadým záměrem nebude je²⁹⁸ napomínat, ale spíše být jim nablízku, abych jim mohl pomoci. Ve své snaze pomoci pak užívám celou řadu poradenských postupů, včetně metody konfrontace. (...) Poradenství je vztah. Vzájemné působení účastníků tohoto vztahu se mění podle klientova temperamentu, problémů a charakterových vlastností. Ve styku s některými vytvoříte profesionální atmosféru, s jinými budete jednat uvolněně, přátelsky. Některé budete direktivně učit, s jinými budete nesouvisle zkoumat situaci. Některým budete ukládat konkrétní domácí úkoly s předepsanými kroky v chování, u jiných budete pozvolna povzbuzovat rámcové změny prožívání nebo postojů. Ale i když poradenství zahrnuje mnoho různých kroků, domnívám se, že je přesto možné načrtnout si základní ‚herní plán‘, podle něhož se poradce – pomocí všech metod, které si k tomu vybere – může řídit.“

²⁹⁷ CRABB, Lawrence, *Osobnost člověka. Její potřeby a cesty k jejich naplnění*, 134.

²⁹⁸ Tj. pastorandy.

Z tohoto úhlu pohledu – s vědomím propojenosti a vzájemné souvislosti – tedy nyní vstoupíme mezi jednotlivá pojetí pastýřské péče a typy poradenství. V pastoračních a pastoračně-terapeutických koncepcích vystupuje pastýř v různých rolích, nicméně i v rámci této rozmanitosti se existence nějakého vztahu mezi ním a pastorandem předpokládá. Z autorů, které se osobou pastýře a jeho kompetencemi zabývají, uvedu jmenovitě alespoň Wernera Jentsche²⁹⁹ – ten naznačuje úkoly současné pastýřské péče na slovech „*radit*“, „*dosvědčovat*“ a „*osvobodit*“.

Rozdělení, které podáváme, se přitom částečně liší např. od podání Jürgena Ziemera³⁰⁰, který rozlišuje nejprve tři nejzákladnější – hlavní – typy pastoračních pojetí – a sice pastorační:

- kérygmatickou – zvěstující pastorační (Thurneysen, Asmussen, nověji Tacke, Möller, Bukowski),
- poradenskou – terapeutickou pastorační (Scharfenberg, Clinebell, Boisen, Stollberg),
- biblickou – evangelikální pastorační (Adams).

Není to s výše zmíněnou koncepcí v rozporu, spíše jde o cíl této kategorizace. Naší prvotní intencí je reflektovat podobu vztahu pastýře a pastoranda. Upozorníme však ve svém výčtu a popisu na jednotlivá pojetí, jak jsou charakterizována podle způsobu práce právě například v textech Jürgena Ziemera nebo Doris Nauer. (V mnohém se prolínají.) Doris Nauer například dělí ve svém rozsáhlém kompendiu³⁰¹ pastorační koncepty nejprve do tří velkých skupin na:

- biblicko-teologické,
- teologicko-psychologické,
- teologicko-sociologické.

V těchto kategoriích poté dohromady uvádí 29 různých konceptů a připojuje k nim svůj vlastní multiperspektivní, postmoderní pohled. Orientuje se podle základních akcentů, které lze v těchto přístupech vysledovat, jako je například hlavní zdroj, z něhož péče čerpá (pastorace biblická, zvěstující, parakletická, nuthetická, poradenská, terapeutická apod.), zaměření péče (uzdravení, etika, charismatické projevy, diakoničnost, interkulturalita apod.), inspirovanost v určitém konkrétním

²⁹⁹ JENTSCH, Werner, *Der Seelsorger*.

³⁰⁰ ZIEMER, Jürgen, *Seelsorgelehre*, 80nn.

³⁰¹ NAUER, Doris, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*.

psychologickém a psychoterapeutickém směru (v hlubinné terapii, tvarové terapii, systemické terapii, logoterapii apod.).³⁰² Z její práce lze mnohé získat, zde se však přikláníme k jednoduššímu rozdělení, jehož základem je role, v níž pastýř vystupuje.

3.6.3. Lékařské (uzdravující) pojetí

Jako samostatný přístup pojednáme na základě vztahových kritérií a cíle pastorace nejprve proud pastoračního úsilí, jenž se v první řadě zaměřuje na úlevu od utrpení. Na základě solidarity a učení o Božím milosrdenství a uzdravující moci praktikuje na prvním místě modlitbu za uzdravení. Uzdravování je podstatnou součástí Kristova jednání s člověkem, dokonce tak podstatnou, že je Ježíš s lékařem vlastně ztotožňován.

Evangelia, i během staletí křesťanští autoři v celé historii³⁰³, a konečně i psychologové, lékaři, terapeuti, sociální pracovníci, právníci, politici a další se shodují v přitakání myšlence hodnoty života. Člověk vnitřně tuší, i když není praktikujícím věřícím křesťanem, že život má skrytou hodnotu (dodejme v Bohu skrytou). Zcela přirozeně touží po požehnaném, šťastném životě bez bolesti a nemoci. Touha po uzdravení je také logickou reakcí člověka na setkání s realitou Božího zaslíbení a přítomného jednání vůbec. „*I když nemoci a utrpení mohou ve světle křesťanské zvěsti o kříži a vzkříšení nabyt smysl, zdraví je hodnotou cílovou, patří k prvotnímu plánu Božího stvoření a bude charakteristikou s nadějí očekávané nové situace v budoucnosti. Návrat ke zdraví patří k výrazným znamením Kristova působení a jeho přítomnosti.*“³⁰⁴

Z tohoto úhlu pohledu tedy můžeme časnému uzdravení rozumět jako určité formě předběžné realizace dokonalého stavu, který je připraven pro věčnost; realizace v předstihu – je to v souladu s biblickým učením o tom, že Boží království je již mezi námi, pokud žijeme v realitě Božího zaslíbení, Boží přítomnosti, a čerpáme z nich již nyní požehnání, které se v plnosti teprve naplní. Ježíš jako Kristus je tím, skrze něhož toto Boží království přichází.

³⁰² Akcenty, které jsou základem této distinkce, se však ve skutečnosti objevují ve více konceptech zároveň. V některých ohledech je její rozdělení až příliš schématické, což je v této šíři patrně nevyhnutelné, jak upozorňuje i L. Beneš, *Pastýřská péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem*, 9–10.

³⁰³ Jak se můžeme poučit např. v knize O. Rutrleho *Základy duchovní péče*.

³⁰⁴ VENTURA, Václav, *Kulturně náboženské předporozumění zdraví a nemoci (křesťanský kontext)*. In *Zdraví: hodnota a cíl moderní medicíny*, 45.

Toto zaslíbení o zbavení ostnu nemoci je však mimořádně pastoračně účinné i v tom případě, že k současnému uzdravení nedochází. Pastýř může být zvěstovatelem naděje pro budoucnost, a zároveň povzbuzení pro přítomnost žitou v utrpení. Můžeme a máme se ptát, zda je možné přítomnou bolest odstranit nebo zmírnit, zda k tomu máme nějaké prostředky – to jistě platí na rovině somatické i na rovině duchovní.

Pochopení nemoci a zdraví však prochází v křesťanských dějinách různými posuny. Utrpení bylo spojováno s lidským hříchem. Výzva k pokání a úkony kajícího smíření jsou se smířením před Bohem spojovány i v křesťanské tradici, jak dokládá četba děl církevních autorit a formulace užívané např. při svátostné praxi. Eduard Thurneysen popisuje smysl nemoci v návaznosti na klasické reformační vnímání nemoci jako zkoušky, v níž má věřící osvědčit víru: nemoc obsahuje šifru, kterou je třeba odhalit.³⁰⁵ Při pastorační péči jde o to, „vzbudit důvěru, že Bůh má s pacientem plány, a že v těchto Božích plánech má jeho nemoc smysl... Nemoc je zvláštní způsob, jak se k němu Bůh přiblížil a jak jej chce přivést k tomu, aby se sám nad sebou zamyslel. Úkol pastýřské péče je pomoci nemocnému, aby tento skrytý smysl rozpoznal.“ Pro toto pojetí by mohl hovořit výklad např. biblického textu z 1 Pt 1,3–9. Důraz je zde však položen na setrvávání v radosti ze spasení, nikoli na radost ze zkoušky víry, zdrojem radosti je obecenství s Bohem a naděje v Něm (ne asketické přijímání strádání). Nejde o glorifikaci zármutku a bolesti jako instrumentu spásy a vnitřní proměny.

Oproti takovému tradičnímu pojetí nemoci jako danosti od Boha (připravené za účelem proměny člověka, jeho postojů, víry apod.), kterou je křesťanskou ctností přijmout a trpělivě snášet, vystupuje např. Karl Barth v *Kirchliche Dogmatik*. Barth se vzepřel proti postoji pasivního přijetí nemoci a utrpení – jako skutečností seslaných od Boha; tento postoj pokládá za teologicky falešný a nebiblický).³⁰⁶ „Hledání smyslu v nemoci může být akt rezignace, která se nepouští do zápasu s nemocí a s jejími příčinami. Přesunuje těžiště z boje proti nemoci, z posilování vůle k životu do trpělivého snášení,“ říká Smolík.³⁰⁷ Potvrzením, že takové postavení se proti nemoci a rozmnožování vůle žádat od Boha uzdravení, je na místě, mohou být například výzvy k modlitbám, k nimž biblický text mnohokrát vybízí, jedním z dokladů je Jk 5,14–16³⁰⁸.

³⁰⁵ THURNEYSEN, Eduard, *Seelsorge im Vollzug*, 178, sec. cit. in Smolík, *Pastýřská péče*, 200.

³⁰⁶ Podle Josefa Smolíka, *Pastýřská péče*, 200.

³⁰⁷ Op. cit. 201.

³⁰⁸ „Je někdo z vás nemocen? Ať zavolá starší církve, ti ať se nad ním modlí a potřájí ho olejem ve jménu Páně. Modlitba víry zachrání nemocného, Pán jej pozdvihne, a dopustil-li se hříchů, bude mu odpuštěno. Vyznávejte hříchy jeden druhému a modlete se jeden za druhého, abyste byli uzdraveni. Velkou moc má vroucí modlitba spravedlivého.“

Zároveň může být tento citát pokládán za důkaz oné možné souvislosti mezi hříchem a onemocněním hříšného člověka. Text je ovšem především vyzváním k usilovné vzájemné modlitbě, na prosbu o uzdravení bychom neměli rezignovat. Pokud jsme v Kristu, máme otevřen přístup i k prožívání skutečné účasti a soucitu, jimiž se ve vztahu k lidem Ježíš projevoval. Mnohdy nelze změnit realitu fyzického stavu nemocného, lze ovšem působit tak, abychom podpořili a rozhojnili jeho duchovní život.

K rozvoji literatury o křesťanském uzdravování – k níž je třeba připojit i pojednání o vysvobození z duchovních svázaností – přispěl v poslední době velmi prakticky zaměřenými studii a uceleným pohledem zejména Francis McNutt³⁰⁹. Podstatné jsou také texty Agnes Sanfordové³¹⁰, která hovoří o vnitřním uzdravení člověka; tuto pastorační koncepci lze proto zařadit do tohoto oddílu. Sanfordová de facto užívá prvků psychodynamické, hlubinné psychoterapie, nicméně odkrývá tyto nevědomé zážitky a obsahy v zázemí pastoračního vztahu, v kontextu silné modlitební přímluvy. V závislosti na vedení Duchem svatým vede pastoranda k vnitřnímu vhledu a rekonstrukci dané vzpomínky způsobem, který představuje její přerámování, proměnu. Tím je způsobeno odhalení negativního obsahu a vytvořeno nové spojení, u něhož se zpravidla užije vedení ke konkrétní vizuální představě spojené se záchranou od Boha, s přijetím Bohem, s intimními projevy Jeho lásky.

K pastýřství, které si přeje být uzdravující silou³¹¹, můžeme připojit i texty Leanne Payneové, již dle jejich titulů jako Uzdravující přítomnost, uzdravení duše skrze sjednocení s Kristem, Uzdravení duše Boží přítomností, dosažení zralosti prostřednictvím modlitby aj. Payneová³¹², jejíž knihy využívají emotivních vyznání, obraznosti, vyprávěných příběhů apod., říká mimo jiné, že uzdravení souvisí s nápravou vztahů: *„Abychom dosáhli celkového uzdravení a abychom mohli vyzrát v osobnosti, musíme si přiznat, jak jsme ve svém životě izolováni, a musíme této izolace hluboce litovat. Základní rozdělení je rozdělení mezi námi a Bohem. Z tohoto rozdělení plyne rozdělení mezi námi a druhými lidmi, mezi naším já a přírodou, mezi naším já a naší hlubinou srdce‘. Je-li překonáno poslední zmíněné rozdělení, dostává se náš rozum do*

³⁰⁹ MacNUTT, Francis, *Služba osvobození od zlých duchů*. MacNUTT, Francis. *Služba uzdravování*.

³¹⁰ Například SANFORD, Agnes, *Heilendes Licht*, ale i jiné.

³¹¹ V češtině před nedávnem (2010) vyšla práce Pavla Hejzlara, podložená soustavnějším studiem této oblasti, která se zabývá srovnáním Dvou přístupů k Božímu uzdravení (Fred F. Bosworth, Kenneth E. Hagin, Agnes Sanfordová a Francis MacNutt).

³¹² PAYNEOVÁ, Leanne, *Uzdravující Přítomnost*, 22nn.

souladu s naším srdcem, jinými slovy, dostávají se do souladu naše kognitivní a intuitivní schopnosti i způsoby poznávání.“

Její příspěvek lze tedy chápat jako celostně zaměřenou pastorační, jejímž cílem je odstraňovat skličující rozdělení, uzdravení se v tomto pojetí týká člověka v jeho plnosti, ne pouze jeho tělesna. Důležitým prostředkem proměny vnímání je zapojení imaginace pastoranda, užití symbolů (včetně svátostných prostředků) apod. Významnou roli hraje modlitební podpora. Zmíněnými prostředky disponují pro srovnání například ignaciánské exercicie. Co se týče pastorandovy role, očekává se od něho zejména přijímající, akceptující otevřenost, ochota přijmout Boží milost v její rozmanitosti. Podobně jako je tomu u exercicií, však Payneová pracuje také s uvědomováním si duchovních skutečností a s určitým modlitebně založeným duchovní hledáním, doporučuje například vést si záznamy duchovního deníku apod.

K tomuto proudu můžeme připojit také charismatické pojetí³¹³ péče v podání Wolfhardta Margiese. Pastýř zprostředkovává věřícímu uzdravení, přivádí ho k Božímu zdroji, vše je založeno na podnícení dostatečné víry k tomu, že Božím záměrem je přivést člověka k uzdravení. Odhalení hříchu a odmítnutí neadekvátních porozumění Božímu Slovu je prostředkem působícím v procesu tohoto uzdravení. Naproti tomu např. Thurneysen³¹⁴, pokud pracuje s pojmem uzdravení, dává ho vždy do souvislosti s určením člověka pro Boha – „*úkolem pastýřské péče je uzdravení celého člověka pro Boha.*“³¹⁵

3.6.4. Poradenské pojetí

S rozvojem odbornosti lékařské, terapeutické i jiné se rozvíjí i pojmání duchovního vedení jakožto poradenství. Cílem pastoračního poradenství (pastoral counseling) je rovněž uzdravující změna (v tomto případě se týká uzdravení duše ve vztahu k Bohu). Uskutečňuje se prostřednictvím podpory vnitřního růstu pastoranda, jde o tvůrčí objevený proces, který vede ke vzniku nové osobnosti.³¹⁶ Zahrnovat může i prvky jiných pojetí, jde ovšem o to, že nabízí rady do konkrétních situací, analyzuje vztahy, vidí v pastorandovi klienta. Může jít o určitou formu učitelského pojetí (o němž budeme mluvit později), s tím rozdílem však, že zde nedochází k sepětí života

³¹³ Podle Nauer samostatný charismatické pojetí.

³¹⁴ THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 45.

³¹⁵ Op. cit.

³¹⁶ KLOSTERMANN, Ferdinand, RAHNER, Karl, SCHILD, Hansjörg (eds.) *Lexikon der Pastoraltheologie*, 378.

pastoračního poradce a pastoranda. Ale naopak může mít i formu velmi kolegiální, partnerské komunikace, v níž je v pastorandova skládána velká důvěra (Boisen), záleží na poradcem preferovaných metodách tom, na osobnostním typu klienta atd. Uvedme jednu z mnoha možných definic takové činnosti (formulace termínu poradenství obsahují vždy konkrétní akcenty, jež autor této formulace zastává): „*Poradenství je aktivita, jejímž cílem je pomoci druhým směrem ke konstruktivním změnám v jakémkoliv či každém aspektu života skrze pečující vztah, jenž má smluvené hranice a klade potřebný důraz na psychologické mechanismy.*“³¹⁷

Základním rysem tohoto poimenického přístupu je dominance určitého typu poradního způsobu vedení, který člověka přivádí ke změně v duchovním životě.

Přístup, který má poradce mít ke svěřenému člověku, tedy to, jak poradce člověka vnímá, jaký je jeho vztah k němu, je dobře ilustrován následujícími slovy (poradce se inspiruje tím, jak lidi jako hodnotné osobnosti vnímal Pán Ježíš, a podobně jako On se jim pokouší svým vztahem k nim zprostředkovat, že tuto hodnotu mají): „*One of the profound Christian resources for counseling is the conception of personality as found in the teaching of Jesus. To Jesus the person was a supreme value over institutional, moralistic or any other values. In counseling, this is not a resource to be talked about, but rather one in which a very practical expression can be given. The counseling relationship is one in which a person is considered of sufficient value to give time and energy and affection to the solution of the problem that is crippling his inner development and harming his spiritual well being. Many persons are unable to accept the idea that they are of any value, let alone that they represent the supreme value in the universe. Their feelings run directly counter to this. They are worthless or worse than worthless. The idea that they are of value may sound good, but be rejected simply because they do not feel that way. The task of counselor is not to persuade them of the truth of this idea. It is rather to give them a sense of the reality of this truth through the way he deals with them. He must exemplify this truth in his attitude toward them. In doing so he is giving expression to a profound spiritual resource. When such*

³¹⁷ HURDING, Roger. *The Bible and Counselling*. London: Hodder and Stoughton, 1992, sec. cit. in Taschner, *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*, 8.

an attitude is present in the relationship it does not have to be talked about.“³¹⁸
(Carroll A. Wise³¹⁹)

Jedním představitelů amerického pastoračního poradenství je Seward Hiltner, který například v knize *Pastoral Counseling* (1949) ukazoval, v čem pastorační poradenství spočívá. S odkazem na Arthura Cushmana McGifferta³²⁰ připomíná Hiltner například potřebu rozvažování nad svým životem³²¹:

*„Protestants do not use compulsion to get the sheep to submit to a periodic inventory by the shepherds, and most sheep forget that the Reformation did not abolish the inventory but merely took the compulsion out of it.“*³²² A pokračuje (již v roce 1949!) tvrzením, že nárůst specializace v moderním světě způsobuje, že lidé se začali domnívat, že jim mohou pomoci pouze specialisté.

Dle Hiltnera³²³ patří k základním předpokladům (východiskům) poradenství, že ten, kdo přichází k poradci, cítí, že je něco špatně, a připouští, že problém může být v něm. Dalším předpokladem je, že poradenství vychází z porozumění, nikoli ze souhlasu či nesouhlasu. Poradenstvím se rozumí skutečnost, že pomohu druhému k tomu, aby byl schopen pomoci si sám, nikoli že to udělám za něho. Součástí poradenství je i objasňování etických otázek, nikoli však donucování. V poradenství je důležitý skutečný respekt k druhému. Situace, jež jsou předmětem poradenství, jsou zde vnímány ne pouze jako potíže, které je nutno překonat, ale i jako příležitosti k osobnímu růstu a rozvoji.

³¹⁸ „Jedním z hlubokých křesťanských zdrojů pro poradenství je pojetí osobnosti, jak ho nacházíme v Ježíšových vyučováním. Pro Ježíše měla osoba nejvyšší hodnotu, nadřazenou institucionálním, moralistickým nebo jakýmkoli jiným hodnotám. V poradenství není tento zdroj něčím, o čem by se mělo hovořit, nýbrž v čem lze nalézt velice praktické vyjádření. Poradenský vztah je takový, ve kterém osoba má dostatečnou hodnotu na to, abychom věnovali čas, energii a zápal (náklonnost) k vyřešení problému, který mrzáčí její vnitřní rozvoj a poškozuje její duchovní blahobyt. Mnoho lidí není schopno přijmout myšlenku, že by měli jakoukoli hodnotu, natož pak nejvyšší hodnotu v celém vesmíru. Jejich pocity jdou přímo proti tomu. Jsou bezcenní, nebo dokonce více než bezcenní. Myšlenka, že jsou cenní, může znít dobře, ale bude odmítnuta jednoduše proto, že to cítí jinak. Úkolem poradce není přesvědčit je o pravdivosti této myšlenky, ale spíše probudit v nich smysl pro reálnost této pravdy prostřednictvím způsobu, jakým s nimi jedná. Musí tuto pravdu ukázat na příkladu svého vlastního přístupu k nim. Tímto jednáním zpřítomňuje onen hluboký duchovní zdroj. Pokud je tento přístup ve vztahu přítomen, není třeba o něm mluvit.“

³¹⁹ WISE, Carrol A. , *Pastoral Counseling. Its Theory and Practice*, 1951, 146–147.

³²⁰ MCGIFFERT, Arthur Cushmann. *Christianity and Mental Hygiene*. Federal Council, 1939.

³²¹ HILTNER, Seward, *Pastoral Counseling*, 19.

³²² „Protestanti nepoužívají zpověď k tomu, aby přivedli ovečku k pravidelnému bilancování před pastýřem (aby odevzdala tuto bilanci před pastýřem) a většina oveček zapoměla, že reformace bilancování nezrušila, nýbrž z něho jen vyřadila zpověď.“

³²³ HILTNER, Seward, *Pastoral Counseling*, 19–26.

Přítom Hiltner³²⁴ uvažuje o poradenství (rádčovství) probíhajícím v rámci církve jako o vztahovém procesu, jako o projevu církve, nikoli profesi: „*Counseling is an activity, not a profession. It is a process of relationship between one who seeks and one who gives help, carried out as a more or less prominent, more or less time-consuming, aspect of the professional activities of the helper.*“³²⁵ Zastává také názor, že je dobré působit i před-pastoračně, tedy pečovat o druhé tím způsobem, že pokud bude třeba hlubší poradenské pomoci, bude již na co navazovat, neboť předtím v těchto otázkách probíhala již jistá příprava (to se může týkat např. přípravy na manželství, na rodičovství apod.), zabývá se tedy již otázkami profylaxe pastoračních problémů.

Deskripci modelů poradenské pastorační péče se věnoval také Howard J. Clinebell jr.³²⁶, k definici pastoračního poradenství se zde říká: „*Pastorační péče a poradenství zahrnují individuální vztahy nebo vztahy v malé skupině, které umožňují uzdravující uschopnění v jednotlivcích a jejich vztazích. Pastorační péče je široká, inkluzivní služba vzájemného uzdravení a růstu v rámci společenství a komunity.*“

Z hlediska přemýšlení o terapeutické a pastorační péči o duši, přemýšlení o mentálním zdraví v souvislosti s vírou je podnětný např. Clinebellův text *The Mental Health Ministry of the Local Church*³²⁷. Autora zde zajímá, jak lze v rámci místní církve a prostřednictvím náboženského života docílit i toho, aby věřící nebyli duševně zraňováni; k zranění totiž může bohužel docházet právě skrze některé aspekty náboženského života. „*The Christian message is frequently distorted in ways that cause it to hurt rather than to heal, to block rather than to stimulate personality growth. Any minister who has worked in a mental hospital has had to face this painful truth – that distorted religion has contributed to the immaturity, guilt, isolation, fear, and rage of some of the crippled souls to whom he ministers.*“³²⁸

³²⁴ Op. cit., 95

³²⁵ „*Poradenství je aktivita, nikoli profese. Je to proces vztahu mezi tím, kdo pomoc hledá, a tím, kdo ji nabízí; může se uskutečňovat více či méně exkluzivně, může zabírat více či méně času, jedná se však o část pracovní náplně pomáhajícího.*“

³²⁶ CLINEBELL, Howard. *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*. Abingdon Press, 1984. Sec. cit [online] [cit. 03.02.2014] dostupné z <[www.http://etspraha.cz/cs/branches/article/157](http://etspraha.cz/cs/branches/article/157)>. Jiné vydání Clinebell, Howard Jr. *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1966. ISBN 0-687-02491-9.

³²⁷ CLINEBELL, Howard J. jr. (2014) *Mental Health Through Christian Community*. Abingdon Press, 1972. Dostupné také [online] jako *The Mental Health Ministry of the Local Church*. [cit. 2014-03-03] URL: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=419>>.

³²⁸ „*Křesťanská zvěst bývá často zkreslena takovými způsoby, že spíše zraňuje, nežli uzdravuje, že spíše brzdí, nežli podporuje růst osobnosti. Každý, kdo někdy sloužil v psychiatrické léčebně, musel čelit této*

Clinebell poté uvádí, podle čeho lze poznat, zda je konkrétní religiózní forma zdravá – pokud jde o zachování a rozvíjení duševního zdraví věřících, kteří v tomto náboženském prostředí žijí a takto svoji víru praktikují. V úvodu k této deskripci Clinebell říká³²⁹: „*The central thesis of this discussion is that religion can be a constructive, creative, healing, life affirming force or a dark, repressive, life-crippling force, depending on the way it is understood and used. In this chapter, I will present a list of tentative criteria for distinguishing health-enhancing religion from sickness-producing religion, based on experience in counseling with troubled persons. In describing criteria for a mentally healthy religion, I am not suggesting that there is any one monolithic, mentally healthy theology. Variations in personality needs make different religious interpretations meaningful to different individuals. Respect for the unique religious needs of one's neighbor is one indication of a mentally healthy religious view.*“³³⁰

Clinebell³³¹ se tedy ptá několika otázkami, v nichž shrnuje, které charakteristiky očekává od náboženství, jež lidem k duševnímu zdraví přispívá (a zároveň vymezuje, které nevhodné náboženské prvky mohou lidem ublížit)³³²:

- Vytváří tato konkrétní náboženská forma (myšlení a praktikování) mezi lidmi mosty, nebo bariéry?
- Posiluje, nebo oslabuje základní pocit důvěry k univerzu a pocit sounáležitosti s ním (relatedness – vztahovosti)?
- Stimuluje, nebo potlačuje růst vnitřní svobody a osobní zodpovědnosti? S tím pak souvisejí otázky: Podporuje zdravé, nebo nezdravé vztahy závislosti – zralý, či nezralý vztah k autoritám? Podporuje růst zralého, či nezralého svědomí?

bolestné pravdě – že totiž pokřivené náboženství přispělo k nezralosti, k pocitům viny, izolovanosti, strachu a hněvu některých zmrzačených duší, o něž pečuje.“

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ „Ústředním tématem této diskuse je, zda náboženství je silou konstruktivní, tvůrčí, uzdravující, život povzbuzující, nebo temnou, represivní, ubíjející – podle toho, jakým způsobem je vnímáno a aplikováno. V této kapitole uvedu seznam závazných kritérií, která pomáhají odlišit náboženství vedoucí k uzdravení od náboženství způsobujícího nemoc; vychází ze zkušeností z poradenství ztrápeným osobám. Při popisu kritérií, která má splňovat duševně zdravé náboženství, netvrdím, že by snad existovala jediná monolitická duševně zdravá teologie. Různé individuální potřeby jednotlivců dávají smysl různým náboženským výkladům. Respektování jedinečných náboženských potřeb bližního je jedním z ukazatelů zdravých náboženských postojů.“

³³¹ CLINEBELL, Howard J. jr. *Mental Health Through Christian Community*.

³³² Tyto otázky bychom jako pastýři mohli velmi dobře použít například v případech, kdy sloužíme člověku, který je či byl pod vlivem uskupení se znaky sekty, v němž dochází k manipulacím s duší člověka.

- Poskytuje účinné, nebo nefunkční prostředky k tomu, aby se lidé mohli dostat od pocitu viny k odpuštění? Nabízí dobře definovaná, významná etická vodítka, nebo zdůrazňuje triviální etické principy? Zajímá se primárně o vnější (povrchní) chování, nebo o vnitřní zdraví osobnosti?
- Prohlubuje, nebo ubírá radost ze života? Vede danou osobu k tomu, aby přijímala, nebo odmítala citovou stránku života?
- Přistupuje k životní energii sexuality a agresivity konstruktivně, nebo ji potlačuje?
- Přispívá k přijímání, nebo odmítání reality? Podporuje magické, nebo zralé pojetí víry (náboženských představ)? Vede k intelektuální poctivost, jež bere v úvahu i pochybnosti? Vede k přílišnému zjednodušování, nebo čelí životním okolnostem v celé jejich složitosti?
- Zdůrazňuje princip lásky, nebo strachu?
- Nabízí svým vyznavačům orientační rámec a předmět zbožnosti vhodný pro konstruktivní zvládnání existenciální úzkosti?
- Podporuje člověka v tom, aby se vztahoval ke svému nevědomí prostřednictvím živoucích symbolů?
- Přizpůsobuje se neurotickým vzorcům ve společnosti, nebo se snaží je změnit?
- Posiluje, nebo oslabuje v člověku vědomí vlastní hodnoty?

Clinebell³³³ podrobněji vysvětluje, co je tím míněno; jedná se de facto o nástroj tázání v případě, kdy zvažujeme, jak pastorand prožívá svoji víru v konkrétním místním sboru. Je ale možné použít tento nástroj na vlastní církevní domov a položit si tyto otázky vůči svému přirozenému prostředí, z něhož vycházíme a v jehož rámci (v jehož pověření) sloužíme. I v etablovaném církevním společenství se totiž může stát, že některé projevy zbožnosti působí negativně, mohou být určitým způsobem posunuty oproti původnímu křesťanskému životu v obecnství a v Duchu svatém. Pokud by teologové nereflektovali stav vlastního sborového zázemí, mohli by „ve své péči“ druhým nechtěně ublížit a jejich vztahu s Bohem neprospěť. O Clinebellových

³³³ CLINEBELL, Howard J. jr., *Mental Health Through Christian Community*.

ověřujících otázkách může být vedena diskuse: nakolik jsou totiž odpovídající tomu, co skutečně duševním zdravím věřícího člověka rozumíme.

V této souvislosti pojetí pastorační práce jako poradenství zmíníme ještě podrobněji mnohaleté působení Lawrence Crabba. V pracích ze 70. a 80. let³³⁴ předkládal tento pastorační poradce a psycholog vlastní model integrace některých pastoračně relevantních psychoterapeutických metod do života místního křesťanského společenství. Vypracoval základní tříprvkovou strukturu pastorační práce, pro pastýřskou službu druhým na prvním stupni navrhoval proškolit nadané laiky, kteří by působili v kontextu církve a poskytovali službu určité pastorační první pomoci, přitom však nechtěl vyloučit ani specializovanou praxi profesionálů uskutečňovanou vně sborů.

Úkolem laických pastoračních poradců by bylo především povzbuzovat (poradenství prostřednictvím povzbuzení) a v případě potřeby doporučit pastoračního poradce druhého stupně, který by byl kromě umění povzbuzovat a potěšovat vybaven dalšími kompetencemi, tj. byl by schopen vykládat biblické souvislosti a měl nejen empiricky, ale i teologicky podložený vhled do příběhu svěřeného člověka (poradenství prostřednictvím napomenutí). Profesionální poradci (3. stupeň) by vystupovali jako lektoři pro pastorační práci, v určitém smyslu by plnili roli jakýchsi supervizorů, bylo by možno se na ně obrátit s žádostí o radu a vedení. Druhou, neméně významnou oblastí jejich práce by zůstala specializovaná poradenská činnost klientům, tak jak ji zastávali doposud. Ta by se pak zaměřovala především na klienty, u nichž pastorační prvního a druhého stupně nepostačovala k odhalení kořenu problémů, a nebylo s nimi efektivně pracováno (poradenství prostřednictvím osvětlení problému).

L. Crabb³³⁵ vytvořil sedmistupňový model poradenství, jehož prvním stupněm či první fází je určení problémových emocí klienta. Druhou fází je rozpoznání problémového chování zaměřeného na dosažení cíle, třetí fází pak rozpoznání problémového uvažování. Tyto odhalené skutečnosti je poté třeba uvést do souvislosti s biblickým uvažováním a podle něho změnit. K tomu, aby to bylo možné, je třeba připojit (v páté fází) pevný závazek. Projevem toho je také vědomé poslušné naplánování a uplatňování biblického jednání (šestá fáze). A konečně by poradce měl být schopen rozeznávat projevy působení Ducha svatého a naučit klienta je rozpoznat.

³³⁴ Jedná se o texty *Basic Principles of Biblical Counseling*, 1975, *Effective Biblical Counseling* (česky vydáno jako *Osobnost člověka*), 1977, *Understanding People*, 1987.

³³⁵ CRABB, Lawrence, *Osobnost člověka, její potřeby a cesty k jejich naplnění*, 132–145.

Crabb probírá varianty vzájemného ovlivnění psychoterapie a pastorage, současně však poukazuje také na nereflektovaná úskalí jejich propojení. Zdůrazňuje nutnost zkoumat psychoterapeutické postupy a prověřovat adekvátnost jejich použití při pastorači, tedy nutnost klást si vždy zodpovědně otázku, zda odpovídají křesťanskému kérygmatu, zda jsou tyto postupy, a pochopitelně rovněž jejich důsledky, v souladu se zjevenou pravdou Slova. Autorita Bible je mu primární i v případě, že by neshodující se poznatky byly podloženy vědeckým výzkumem. Tento vlastní model přirovnává k „obrání Egyptanů“. Biblickému poradci je otevřeno veškeré poznání a metodika psychologických a psychoterapeutických přístupů, je však plně zodpovědný nejen za to, jak zevrubně v nich bude vzdělán, ale také za to, jak jich využije. Edukaci poradců se Crabb v těchto knižně publikovaných textech přímo nevěnuje; zde je patrně třeba odkázat k jeho pedagogické činnosti. Upozorňuje na křehkou hranici mezi tím, kdy je daný postup dobře využitelný pro pastorači, a kdy naopak může být značně zavádějící, protože vychází z neslučitelných předpokladů. Podobně se píše v 1. listu Tes 5,19–22 o nutnosti rozlišování u duchovních darů: „*Plamen Ducha nezhášejte, prorockými dary nepohrdejte. Všecko zkoumejte, dobrého se držte; zlého se chraňte v každé podobě.*“

Přísně vyhraněným typem poradenského pojetí, které ovšem eliminovalo vliv psychologie, je nouthetické biblické poradenství Jaye Adamse. Nouthetické poradenství (označované dle řeckého noutheteo, napomínám) se soustřeďuje především na odhalení hříšného jednání či myšlení a na jejich nápravu podle Písma. Vůči tomuto přístupu je možné namítnout, že „*biblický obraz pastýře je mnohem širší a přestože napomínání má své místo, patří do něho stejně povzbuzování, láska, ochrana, sycení, vedení a péče.*“³³⁶ Tento přístup by ovšem v rámci našeho rozdělení mohl být také součástí pojetí učitelско-žakovského, kde učitel vystupuje značně direktivně; jeho autorita je dána znalostí příslušných biblických poučení k daným pastoračním problémům. Adams³³⁷ formuluje základní tři oblasti, jež zahrnuje pomoc recipientovi služby (counselee):

- Biblicky zanalyzovat krizovou situaci.
- Učinit osobní inventuru stavu člověka, jeho postojů, chování a zdrojů.
- Sledovat biblické nasměrování v reakci na problémy v krizové situaci.

³³⁶ RAUS, Pavel, *Přístupy k pastoračnímu poradenství*, in *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*, 38.

³³⁷ ADAMS, Jay E. *Coping with counseling crisis*, 11nn.

Adams³³⁸ ukazuje, že biblickou křesťanskou ctností je sebezapření³³⁹, nikoli budování svého sebevědomí, sebedůvěry a nezdravé úcty k sobě (jak k tomu povzbuzuje soudobá terapeutická kultura), říká, že se pokyn k sebezapření v evangeliích objevuje šestkrát explicitně, ale je přítomen stále³⁴⁰.

Takové pojetí pastorační práce je možné označit také jako pastorační vedení (pastoral guidance), které je definováno jako „*the act of helping a person or persons find their way through an unfamiliar, confusing, or difficult situation, often in which some kind of decision making or action is involved, as in solving family problems, making life decisions, or pursuing a spiritual discipline.*“³⁴¹ Typy pastoračního vedení se ovšem opět liší mírou direktivity vedoucího, a proto mohou být označovány také jako doprovázení.

3.6.5. Fenomén křesťanského poutnictví – víra jako cesta (Komenský)

Jistě díky prvotní inspiraci Janovým akcentem na Krista jako Cestu³⁴², jakož i Pavlovými slovy o růstu víry a životě jakožto běhu k cíli³⁴³, se i křesťané od počátku vnímají jako poutníci, jako společenství na cestě (communio viatorum). Jistě to odkazuje k Izraeli jako putujícímu lidu, jehož domov je založen i jinak než geograficky, jehož vlast je dána měnicím se místem a skutečností Božího přebývání. Osobnost člověka a jeho víra není hotova hned od počátku – od narození přirozeného a duchovního – tj. od prvního uvědomělého setkání s Bohem, na nějž člověk zareaguje přijetím této milosti a vděčností za ně.

Metafory růstu, cesty, prohlubování, zrání, plodného života, života jakožto běhu jsou člověku srozumitelné, neboť jsou antropologicky podložené, dotýkají se lidské

³³⁸ ADAMS, Jay E., *The Biblical View of Self-Esteem, Self-Love, Self-Image*, 103nn.

³³⁹ Podle Adamse nemáme zdůrazňovat sami sebe, vždyť křesťanská cesta klade na první místo Boha a Boží království, nikoli to, aby lidé shromažďovali své věci a zaměstnávali se nadměrně svými potřebami. Mluví přitom dovnitř církve, ne v první řadě k společnosti mimo ni.

³⁴⁰ Odvolává se např. na text z Mt 16,24–25.

³⁴¹ HUNTER, Rodney J. et. al. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, 486. „Aktivní pomoc osobě nebo osobám při překonávání neznámé, matoucí nebo obtížné situace, v níž je často nutno učinit určité rozhodnutí nebo čin – může jít například o rodinné problémy, důležitá životní rozhodnutí nebo usilování o duchovní kázeň.“

³⁴² J 14,1–6.

³⁴³ Jedním z takových míst je Flp 3,12–17 „Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš. ¹³ Bratří, já nemám za to, že jsem již u cíle; jen to mohu říci: zapomínaje na to, co je za mnou, upřen k tomu, co je přede mnou, ¹⁴ běžím k cíli, abych získal nebeskou cenu, již je Boží povolání v Kristu Ježíši. ¹⁵ Kdo je dokonalý, ať smýšlí jako my; a jestliže v něčem smýšlíte jinak, i to vám Bůh objasní. ¹⁶ Jen k čemu jsme již dospěli, toho se držme. ¹⁷ Bratří, napodobujte mne. Hleďte na ty, kdo žijí podle našeho příkladu.“

zkušenosti. V určitých obdobích byly tyto metafory velmi aktuální, sílilo apokalyptické očekávání, což bylo dáno i vnějšími sociálně-politickými a kulturními faktory (např. zdrcujícími válkami, náboženskou či národnostní perzekucí, rozšířením zhoubných nemocí, jejichž následkem prudce stoupala úmrtnost apod.). V Komenského době, v pozdní renesanci a s přicházejícími barokními impulsy, byl svět mnohými vnímán jako spletitý, tajemný labyrint, z něhož je třeba najít vhodnou cestu, neboť bylo zklamáváno očekávání dosažení ideálu na této zemi; Komenský tuto cestu, východisko, v návaznosti na jiné podněty a zároveň jako inspirace budoucím čtenářům, nachází v cestě vnitřního člověka, v cestě niterné zbožnosti, osobní odpovědi na Boží vokaci. Poutník na cestě poznává marnost veškerého snažného zajišťování se, a nachází jedinou možnost – v plném vydání se Bohu. Není to ojedinělý text poutnictvím se zabývající, vzpomeňme za všechny např. Bunyanovu Poutníkovu cestu. Metafora cesty je ovšem nadčasová, oslovuje i dnešního člověka, příkladem jsou v křesťanském prostředí např. texty Johna Eldredge či Henriho Nouwena. Henri Nouwen říká³⁴⁴: „*Jestliže se Bůh stal naším pastýřem, naším útočištěm i naší tvrzí, pak k němu můžeme dosáhnout uprostřed rozbitého světa a cítit se doma, i když jsme stále na cestě. Jestliže Bůh v nás přebývá, můžeme s ním vstoupit do bezeslovného dialogu, i když stále čekáme na den, kdy nás dovede do domu, kde nám připravil místo (J 14,2). Potom můžeme čekat, zatímco jsme již dorazili, a žádat, zatímco jsme již dostali.*“

Z následujících vět Henriho Nouwena³⁴⁵, je zřejmé, jaký má toto vnímání křesťanství jako poutníkovy cesty dopad na vymezení umění pastoračního doprovázení:

„Vedení je mnoha lidmi chápáno jako proces, kdy jedna osoba vyslechne druhou a usměřňuje ji pak na cestě k hlubšímu sebepoznání a k větší citové nezávislosti. Je však také možné pojmout vztah mezi knězem a jeho svěřencem jako cestu, kdy oba společně vstupují do milujícího mlčení Božího a zde čekají na uzdravující Slovo. Duch svatý je nazýván božským Rádcem. Je aktivně přítomen v životech těch, kdo se scházejí, aby poznali Boží vůli. (...) Naším úkolem je pomáhat lidem soustředit se na skutečnou, avšak často skrytou aktivní Boží přítomnost v jejich životech.“

Lze proto říci, že pastýř prožívá jako krásné, jestliže může jako pravý přítel a důvěrník přihlížet, jak Bůh na duši člověka pracuje.³⁴⁶ Toto bytostné křesťanské

³⁴⁴ NOUWEN, Henri, *Duchovní život jako cesta*, 121. Anglicky kniha *Reaching out*, tj. „Zasáhnout“ vyšla již v roce 1975, česky vychází až v roce 2012 pod názvem *Duchovní život jako cesta*.

³⁴⁵ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*, 55–56.

³⁴⁶ HAVRÁNEK, *Úvahy o pastýřské péči*, 125.

poutnictví (poutnictví není samozřejmě pouze křesťanská myšlenka) je tedy základem celého našeho vnímání. Existuje proto konsensus, že je možné směřovat k cíli, že lze očekávat růst víry, proměnu charakteru, že je žádoucí se učit. A že je tedy možné se i vzájemně doprovázet nebo někoho následovat (jít v řadě). Podobně i Milan Salajka³⁴⁷, když referuje o teologii O. Rutrleho, definuje víru jako cestu: „*Víra je životní cesta. Není to myšlenková konstrukce a spekulace, nýbrž hluboce zakotvené osobní přesvědčení a náboženská zkušenost, jež prosvítá veškeré křesťanské rozhodování a jednání, včetně mravního chování. V tom smyslu bude i církev praktickou teologií vnímána jako „methoda“ – cesta za cílem.*“

Pastorace jakožto funkce církve, jako duchovní správa svěřené obce a život členů církve v této obci by měla být zmíněna v této souvislosti. Pastýřské doprovázení v určitém konkrétním problému víry, pastýřská příprava na změny přicházející v životě z přirozených příčin a pomoc při jejich zvládnutí (dospívání a konfirmace, vstup do manželství, doprovázení v nemoci, péče o staré lidi, pastorace v souvislosti s prožitým traumatem apod.) – to vše souvisí s dynamickým pojetím života – jako pohybu po cestě, při kterém jsou lidé doprovázeni bratry a sestrami ve víře. Vzájemná pastorace mezi členy společenství může být velmi přirozenou součástí života věřících, je žádoucí a nutná – nechceme svým výkladem o jednotlivých typech pastoračního působení tuto bratrskou rovinu nikterak podcenit. Je rovněž dána v Duchu svatém, a v určitém smyslu je tím nejvlastnějším vyjádřením pastýřského úmyslu a pastýřské péče vůbec. Nemusí být přitom ani reflektovaná. Tvoří základ, na němž je možné v případě určité prohloubené potřeby jednotlivce velmi dobře a bezprostředně stavět – připojit k tomuto zažívanému obecnství i další rozměry duchovního provázení (nebo podpory diakonické apod.), a to podle aktuální situace.

V neposlední řadě sem (vzhledem k souvislosti s církví) zařadíme tzv. kérygmatickou (zvěstující) pastorační Thurneysenovu a Asmussenovu, která se uskutečňuje jako zvěstování Slova, meditace Slova; skrze tradiční prostředky církevního života jako jsou svátosti apod. Toto pojetí staví na zdůraznění ospravedlnění, na křesťanských pravdách aplikovaných na pastoranda velmi průběžně – během pravidelného života v obecnství, života, který se vyvíjí. Kérygmatická pastorace pracuje s motivem ‚zlomu‘ v pastýřském rozhovoru. Zlom přitom „*neznamená abruptní změnu rozhovoru v monologickou formaci, nýbrž, pastýřskou změnu společným slyšením*

³⁴⁷ SALAJKA, Milan, *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci*, 15.

na slovo'. *„Změna je přece fenomén i v psychoterapii. Zlom nikoli ‚v‘ rozhovoru, ale ‚skrze‘ rozhovor, ‚nové nastavení‘, přeprogramování perspektivy, v níž to, co ze své zkušenosti klient vyslovil, je jinak viděno, chápáno a v rozhovoru vysvětleno a prohovořeno.“*³⁴⁸

Eduard Thurneysen shrnuje roli a povolání pastýře ve vztahu k Bohu, ke Slovu i k pastýřskému povolání takto: *„Der Seelsorger ist Träger und Übermittler der Botschaft von der Vergebung. Er handelt nicht in eigener Kraft und Vernunft, sondern aus Berufung. Dazu muß er selber im Wort und in der Gemeinde wurzeln und aus dem Glauben an die Vergebung leben. Er soll die Menschen nicht an sich, aber er darf sie an den Herrn der Kirche binden, indem er sie zum Worte führt und für sie im Gebet verharret.“*³⁴⁹ Pastýř je mu služebníkem, který je sám pevně zakotven ve víře, který žije z moci Boží, nikoli ze své síly. Stará se tak o věřící jako skutečný, dobrý pastýř, který svěřené lidi přivádí přímo k Bohu.

Helmut Tacke říká, že *„Bible je knihou Boží pastorače.“*³⁵⁰ Mluví o biblicky zaměřeném pastoračním rozhovoru, o ospravedlnění, zaslíbení, povzbuzení; zabývá se z tohoto hlediska koinonickými kvalitami.

3.6.6. Doprovázení a vedení – společník na cestě, průvodce, mentor

Pociťovaná potřeba doprovázení a vedení (spiritual direction, guidance) pak vzniká stejně spontánně jako vnímání života jako cesty – konstituje se jako přirozený důsledek hledání, vnitřní nejistoty, ochoty vztahovat se ke světu a k Bohu pravdivě, tedy přiměřeně skutečnosti, v poctivé, ryzí uměřenosti, v určité střízlivosti ducha. Toto pojetí tvoří s ideou životní cesty k Bohu konkrétní syntézu.³⁵¹ Doprovázením rozumíme *„individuální duchovní pomoc poskytovanou člověku v procesu jeho vnitřního růstu.“*³⁵² *„Smyslem celého duchovního vedení je proniknout pod povrch života jedince, dostat se za ‚fasádu‘ jeho navyklých gest a postojů, které předkládá světu, a vyvést ven jeho*

³⁴⁸ BENEŠ, Ladislav, *Pastýřská péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem*, 13.

³⁴⁹ THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, 298. *„Pastýř je tím, kdo předává a zvěstuje zprávu o odpuštění. Nejedná z vlastní síly a rozumu, nýbrž na základě povolání. Proto musí být pevně zakořeněn ve Slovu a ve společenství a žít z víry v odpuštění. Nesmí vázat lidi na sebe, nýbrž na Pána církve, v němž je vede ke Slovu a setrvává v modlitbách za ně.“*

³⁵⁰ TACKE, Helmut, *Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden*, 120.

³⁵¹ Je zřejmé, že mé rozdělení na jednotlivé typy pastoračního vedení, na jednotlivé modely – jednotlivá pojetí, je jen služebně, pracovní, neboť se vzájemně v mnohém překrývají. Šlo spíše o to, tímto dělením zdůraznit, jaké rysy vedení může mít, než stavět tato pojetí do kontrastu; to není nutné, potřebné ani vhodné.

³⁵² AUGUSTYN, Józef, *Vedení Bohem. Praxe duchovního vedení*, 20.

vnitřní duchovní svobodu, jeho nejnaternější pravdu, to, co nazýváme obrazem Krista v duši. Jde o zcela nadpřirozenou záležitost, protože záchrana vnitřního člověka od navyklého stereotypu náleží především Duchu svatému.³⁵³

Pokud jde o roli duchovního doprovázejícího, lze ji shrnout takto: „Duchovní doprovázející je tím, kdo se k nám přidružuje a kdo je sám na cestě. Nemusí být svatý, může mít sám spoustu slabostí a nedostatků, musí však žít s Bohem a modlit se. Bůh pro něho musí být „samozřejmostí“.³⁵⁴

„První věc, kterou opravdové duchovní vedení vyžaduje, aby správně fungovalo, je obyčejný a spontánní lidský vztah. Nesmíme si myslet, že je to málo ‚nadpřirozené‘ otevřít se svému duchovnímu vůdci a povídat si s ním v atmosféře příjemné a nenucené důvěrnosti. (...) Paradoxní je, že lidé, kteří nejpřísněji zastávají ‚nadpřirozenou teorii duchovního života‘, jsou v praxi někdy nejvíce přirození.“³⁵⁵

Klemens Schaupp, který ve své knize *Doprovázení na duchovní cestě* navazuje na Knihu exercicií Ignáce z Loyoly, popisuje doprovázení těmito slovy³⁵⁶: „Duchovní doprovázení proto může být definováno jako pomoc, které se dostává křesťanovi od jiného křesťana, aby se mohl více otevírat celé a úplné skutečnosti svého lidství: jako tvor je ve stálém a nezrušitelném vztahu k Bohu, svému Stvořiteli. Duchovní doprovázení je konkrétní pomocí k prohloubení vztahu k Bohu a k postavení vlastního života na tomto vztahu.“

Církve obecně přijímají roli doprovázejícího, nicméně někdy s dobrovolným sebeomezením, jak je možné vyčíst např. z textu Milana Salajky³⁵⁷: „Soudobé pastýřství většiny církví chápe své aktivity jako duchovní a mravní doprovod lidí a jejich podporu, kterou není bezpodmínečně nutné udržovat ve speciálním náboženském jazyku; symbolní hodnota těchto aktivit měla by vysvítat z té činnosti samé a z její motivace. Dnes se také děje tato péče v prostředí, v němž působí zdravotnické a sociální instituty zaměřené na zajištění člověka před tíží nemoci, rozkladným sociálním úpadkem, před osobní krizí.(...) V tom směru je si dnešní církev vědoma své relativní omezenosti a bere na vědomí existenci těchto finančně, vědomostně a technicky vybavených systémů. Pastorační akt potom nejednou spočívá v tom, že svého klienta odkáže na jejich pomoc a doprovodí jej tam; spojení s náboženskou složkou věci nemusí

³⁵³ MERTON, Thomas, *Duchovní vedení a rozjímání*, 10.

³⁵⁴ STINISSEN, Wilfrid, *Terapie Duchem*, 11.

³⁵⁵ MERTON, Thomas, *Duchovní vedení a rozjímání*, 12.

³⁵⁶ SCHAUPP, Klemens, *Doprovázení na duchovní cestě*, 4.

³⁵⁷ SALAJKA, Milan, *Sylabus praktické teologie*, 77.

tím být přerušeno.“ Přesto zůstává takto pojatá péče dále aktivní a bdělá nad konkrétním lidským příběhem a kazuistikou, neopouští pastora mimo dosah svého zájmu. Neboť *„úkolem pastora je vnímat lidské duchovní krize a nedat jim vyústit do tragických důsledků; vykoupit je tak, aby přecházely v náboženskou zkušenost a nesly užitek pro budování osobnosti i pro mezilidské společenství.*“³⁵⁸

Salajka dále³⁵⁹ píše: *„Její (rozuměj pastora) motivem je vědomí o poslání církve, hluboký pocit solidarity s Božím stvořením a odevzdanost lásce. Tato služba má rozsáhlé pole pro svůj zásah – pro objasňování, ukázněvání, posilování, vedení, upevňování, prohlubování... Chce nalézat Boží přítomnost pro člověka, pro jeho konkrétní situaci i pro směr jeho života vůbec.*“

Máme zde na mysli ryze individuální vedení ve smyslu opravdového jítí po společné cestě, při němž se pastorand učí. A je to velmi nákladná cesta, nikoli finančně, ale z hlediska vydání se pro tuto vnitřní „nezakotvenost v místě“, pro nemalé dobrodružství, odvahu riskovat, že se člověk ocitne bez opory, jíž se ve své osobnosti zajišťuje. Zde předkládáme definici duchovního doprovázení v tomto užším smyslu:

„Bez duchovní zkušenosti není duchovního doprovázení. Křesťanské duchovní doprovázení proto definujeme jako pomoc, kterou poskytuje jeden křesťan druhému, aby mu umožnil vnímat osobní Boží sdělování jemu určené, odpovídat tomuto Bohu, dávajícímu se osobně poznat, růst v důvěrnosti s ním a plně prožívat důsledky tohoto vztahu. Ohniskem tohoto typu duchovního doprovázení je zkušenost, ne názory, a zvláště zkušenost duchovní.“³⁶⁰

Velmi blízký je formě duchovního doprovázení tzv. mentoring, který je rovněž definován v souřadnicích vztahovosti: *„Mentoring je vztahová zkušenost, při níž jeden člověk vystrojuje³⁶¹ druhého tím, že s ním sdílí zdroje³⁶², jež přijal od Boha.*“³⁶³

Neboť rozdělení typů pastora je pouze pomocné, např. pojetí mentoringu³⁶⁴ tak může skutečně prostupovat jednotlivé kategorie – typy pastoračního vedení. (Ale o fakt rozdělení zde nejde, spíše o popis, jaké jednání je pro pastýře a pastora v těchto

³⁵⁸ SALAJKA, Milan, Op. cit., 77.

³⁵⁹ SALAJKA, Milan, Op. cit., 77.

³⁶⁰ BARRY, William, CONNOLLY, William, *Praxe duchovního doprovázení*, 20.

³⁶¹ Lze též přeložit jako „posiluje“.

³⁶² „Bohem dané zdroje.“

³⁶³ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce*, 5.

³⁶⁴ Otázkou mentoringu se podrobněji zabývají ELMORE, *Mentoring*, a OGDEN, Greg, *Proměňující učednictví*.

situacích smysluplné a k čemu směřuje.) Pastorand je v těchto formách pastorace aktivnější, účasten na procesu proměny vlastním zacíleným úsilím – studiem, pravidelným pokáním, modlitbou a pěstováním dalších duchovních disciplín. Spolupracuje s pastýřem vědomě na určitém cíli, jenž se netýká pouze utrpení či některého patologického jednání a duševních pochodů, ale je mu tématem samotné posvěcení, život ve svatosti, osobní zdokonalování. Mentoringem se zabývají Stanley a Clinton v knize *Connecting*³⁶⁵. Jejich cílem je hovořit o vystrojení druhých k proměně charakteru podle Krista a povzbudit ke službě Bohu a čerpání ze zdrojů, které křesťané dostali, tak, aby pastorandi plně využili svých možností a obdarování od Boha. Stanley a Clinton³⁶⁶ to formulují například tímto způsobem: „*Kvalitní zkušenost s učednickým vztahem vede ke kvalitnímu duchovnímu životu, v němž je Kristus středem a jenž je základem konzistentního a trvalého následování Krista. Disciplíny, s nimiž se učedník seznání a jež si osvojí, věřícího posílí a naladí na Ducha svatého, takže snadno rozpozná jeho vedení a je schopen čerpat z Boží milosti a Božích zdrojů, aby jednak využil příležitostí, jednak obstál v nesnadných situacích. Je to podobné jako u sportovců. Dobře trénovaný sportovec má v příhodné situaci mnohem větší schopnost využít veškeré své obdarování než stejně nadaný sportovec, jenž patřičně netrénoval.*“

Stanley a Clinton³⁶⁷ také hovoří o 4 základních růstových návycích, které jsou pro pastoranda (učedníka) důležité, a těmi jsou:

- Osobní chvílky s Bohem, zahrnující pozornou, osobní a pravidelnou četbu Písma, která novému křesťanovi umožňuje, aby skrze psané slovo vnímal Boží hlas. Osobní chvílky s Bohem zahrnují také osobní, důvěrnou a pravidelnou modlitbu.
- Přijímání slova, jímž je míněno především studium Božího slova a vystavení se vyučování podle Slova, kterým se pastorand prakticky ve svém životě řídí.
- Vztahy – křesťan si uvědomuje hodnotu obecenství a vytvoří si návyk pravidelného setkávání s věřícími, jež je potřebné pro korekci, povzbuzování, uctívání Boha i vedení.

³⁶⁵ V českém překladu vychází kniha až roku 2011 pod názvem *Křesťanský rádce. Vztahy, které v životě potřebujete*.

³⁶⁶ STANLEY, CLINTON, op. cit., 35.

³⁶⁷ Ibidem, 38–39.

- Služba – křesťanovi záleží na tom, aby jiní poznali Krista. Měl na místě, kde žije, milovat lidi kolem a modlit se za ně, hovořit s nimi o svém vztahu s Kristem. Zapojí se do práce, umožňující jeho duchovní rozvoj a využití jeho obdarování.

Ve všech těchto alternacích duchovního vedení a doprovázení jde o duchovní formaci pastoranda. Duchovní formování především jako formu osobní odpovědi Bohu a osobního prohlubování vztahu s Bohem popisuje Dallas Willard; v tomto duchu by provázení mělo probíhat – mělo by být podpořeno aktivitou pastoranda. Souhrnně lze tedy říci, že *„poučená lidská snaha je nepochybně nezbytná, neboť duchovní formování není pasivní proces. To, že náš vnitřní člověk dosáhne podoby Kristovy, ovšem není výsledek lidského snažení. Je to koneckonců dar Boží milosti. Ano, musíme jednat. Zdroje duchovního formování ale sahají mnohem dále, za pouhou lidskou rovinu. Jsou dány interaktivní přítomností Ducha svatého v životě lidí, kteří svou důvěru vložili v Krista.“*³⁶⁸ Toto lidské jednání odpovídající na Boží milost není v rozporu se skromností člověka, nemá být postaveno na srovnávání s lidmi, a není ani podmínkou spásy. Je ovšem její přirozenou součástí. *„Milost nevylučuje metodu, stejně jako metoda nevylučuje milost. Milosti se daří díky metodě a metodě se daří díky milosti. Duchovní formování v Kristu tedy není nějaký tajemný, iracionální a možná dokonce hysterický proces. není to něco, co udeří samo od sebe jako blesk, kde chce a jak chce – pokud tedy vůbec chce. Není to něco, co se na nás magicky snese, když se účastníme podivných rituálů a starobyklých praktik. Duchovní zkušenosti – Pavel na cestě do Damašku apod. – samy o sobě nejsou duchovním formováním, přestože mohou být (a někdy také jsou) jeho smysluplnou součástí. Uznávám, že mé tvrzení je v rozporu s dnes běžně rozšířeným chápáním milosti jako čehosi, co pouze pasivně přijímáme. Je třeba znovu objevit Bohem ustanovený řád pro duši žijící pod milostí. Tento řád musíme respektovat a musíme s ním spolupracovat. Jen tak dosáhneme Bohem zamýšleného duchovního růstu.“*³⁶⁹

3.6.7. Duchovní otcovství a mateřství

Silnou variantou duchovního doprovázení a vstrojování je forma, kterou můžeme označit za duchovní otcovství či duchovní mateřství. Nejedná se o nic

³⁶⁸ WILLARD, Dallas, *Obnova srdce*, 25.

³⁶⁹ WILLARD, Dallas, *Obnova srdce*, 27.

automatického, daného jen tím, že evangelizace a svědectví může vést ke konverzi, k osobnímu přijetí víry, a doprovázející osoba v tu chvíli může rychle – a nepříliš zaslouženě – hrát roli toho zkušenějšího, obeznámenějšího člověka. Duchovní otcovství či mateřství je mnohem vzácnějším jevem; takovou definici pastoračního vztahu tudíž můžeme jako odpovídající přisoudit jen těm pastoračním setkáním, která jsou skutečně neobvykle intenzivní a obohacující, pro pastoranda a dokonce i pro pastýře subjektivně výjimečná. Hovoříme o vztazích, při nichž se obě strany cítí být obdarovány. Tyto vztahy nevznikají snadno. Biblickým příkladem takového vztahu je vztah Pavla s Timoteem. (1 Kor 4,15–17³⁷⁰) Poslat na svém místě Timotea si mohl Pavel dovést udělat jedině díky tomu, že mezi nimi byl neobvyklý přátelský vztah jako mezi duchovním otcem a duchovním synem; byli si do té míry podobní, věděli, co by ten druhý udělal, natolik si důvěřovali, že byli v tomto smyslu vzájemně zastupitelní. Na Timoteově jednání mohli lidé spatřit sounáležitost s Pavlem, jeho příklad, DNA jeho působení a vztahování se k Bohu. Na jiném místě se Pavel dokonce vyznává přímo: Flp 2,19–24.³⁷¹ Takový vztah rostlý z duchovního přátelství, a často také rozšiřovaný společnou službou Bohu, je Božím darem, je plodem šťastného setkání (Bohem daného) a také výsledkem určitého následování, ochoty pro otevření se nadosobnímu cíli. Jozéf Augustyn k tématu duchovního otcovství a mateřství píše³⁷², že jeho podstatou je rodit, tzn. dávat duchovní život. „*Předávání duchovního života se však neuskutečňuje pouze prostřednictvím poučení, hodnocení a analyzování, ale navázáním hlubokého modlitebního pouta duchovního otce se synem. (...) Dalším základním ‚zaměstnáním‘ duchovního otce je naslouchat svému synu, což v podstatě znamená naslouchat Bohu v jeho duši.*“³⁷³

Vztahovým děním mezi člověkem hledajícím radu a pastýřem se v posledních letech zabýval (i s tímto důrazem na určité duchovní otcovství či mateřství při

³⁷⁰ 1 Kor 4,15–17 ¹⁵ „I kdybyste měli tisíce vychovatelů v Kristu, otců mnoho nemáte, neboť v Kristu Ježíši jsem vás já přivedl k životu skrze evangelium. ¹⁶ Prosím vás: Jednejte podle mého příkladu! ¹⁷ Právě proto jsem k vám poslal Timotea, svého v Pánu milovaného a věrného syna. On vám připomene můj způsob jednání v Kristu, jak učím v každé církvi.“

³⁷¹ Flp 2,19–24 „Mám naději v Pánu Ježíši, že vám brzo pošlu Timotea, abych i já byl dobré mysli, když se dovím, co je s vámi. ²⁰ Vždyť nemám nikoho, jako je on, kdo by se tak upřímně o vás staral; ²¹ všichni si hledí jen svého, a ne toho, co je Krista Ježíše. ²² O Timoteovi však dobře víte, jak se osvědčil, když se mnou jako syn s otcem sloužil evangeliu. ²³ Jeho tedy doufám pošlu, jakmile uvidím, co bude se mnou. ²⁴ Spoléhám pak na to v Pánu, že i sám brzo přijdu.“

³⁷² AUGUSTYN, Józef, *Vedení Bohem. Praxe duchovního vedení*, 81–82.

³⁷³ Op. cit., ibidem.

doprovázení) také Jürgen Ziemer ve stati *Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger*³⁷⁴. Vnímá pastorační celkově jako vztahovou činnost.

3.6.8. Učitel a žák, pastorační příkladem, učednictví, následování

Ve vztazích duchovního otcovství a synovství nacházíme velkou ochotu se učit, jedná se také o učednický vztah, nicméně učitelský a žákovský rozměr pastorační zmíníme ještě podrobněji: tato rovina může být označena jako učitelsko-žákovská, učednická, výchovná, rovina následování. Je blízká evangelickému, ale i katolickému prostředí, i když se v závislosti na těchto tradicích také do velké míry liší. Učitelská motivace pastorační je primárně založená na předjímání potřeb člověka, přistupuje k pastorandovi zejména na preventivní rovině, a často z do značné míry expertní pozice. Je založena na autoritě, může být málo partnerská, a proto může být pokládána za nemoderní (respektive nepostmoderní) formu. Na individualitu a zážitek orientovaná společnost jistě k této redukci pohledu přirozeně tíhne, příčiny a omezení této tendence lze však úspěšně – tj. ve prospěch a pro obohacení pastorační a života víry – analyzovat.

U následování jde o důkladnou přípravu, o velkou závaznost vztahu, o časovou náročnost. Následování předpokládá ochotu k oběti a dobrovolnému sebeohrazení, do určité míry i přijetí omezení práv a svobody pohybu a myšlení; všechny tyto faktory tuto podobu pastoračního vztahu limitují v tom smyslu, že není v současných společenských podmínkách proveditelná. Může se uplatnit v konkrétní komunitě s určitými regulami, např. v rámci institucí zasvěceného života nebo jiných odděleně žijících komunitách, popřípadě ve výchovném, ústavním, školském či nápravném zařízení, ale opět spíše internátního typu. V českých dějinách vidíme tyto tendence k vedení lidí ve staré Jednotě bratrské, při formaci a výchově duchovních³⁷⁵.

Duchovní učednictví se může zdát být příliš exkluzivním typem péče o druhého, může být vnímáno jako málo efektivní ve smyslu počtu pastorandů – vyučených lidí, takovéto vztahy totiž pastýř nemůže mít s velkým počtem lidí najednou, není možné vzhledem k limitům lidských sil, vzhledem k časovým, rodinným i jiným možnostem. Pozoruhodné ovšem je, že tato intenzivní forma péče má i přesto, že je poskytnuta malému počtu pastorandů, velký dosah, uplatňuje se zde totiž princip tzv.

³⁷⁴ Ziemer, Jürgen, *Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger*, in ENGEMANN, Wilfried, *Handbuch der Seelsorge*, 143nn.

³⁷⁵ Srov. BLAHOŠLAV, Jan, *Naučení mládežím*, SMOLÍK, Josef, *Kristus a jeho lid, praktická eklesiologie* aj.

multiplikace³⁷⁶. V omezené míře se v současné době může projevit v rámci konkrétního křesťanského sboru, ale v mnohem menší intenzitě, než je tomu možné u uzavřenějších komunit či v jiných socio-kulturních podmínkách. Vychází to z možností vzájemného ovlivnění, z možností setkávání, z možností společně sdíleného života – a to i po materiální stránce. Dnešní doba v našem prostředí této závaznosti svým charakterem nenahrává. Přesto termín následování, vycházející z Bible³⁷⁷ a užívaný pro křesťanskou zbožnost již po staletí³⁷⁸ a do nynějška právě z těchto biblických a historických důvodů používaný, není v našich sborech vyčerpaný, jde však spíše o termín týkající se dnes osobní cesty víry, nespojuje se většinou přímo s konkrétním pastoračním vedením.

3.6.9. Svědek víry, inspirující osobnost

Ve svědecké formě pastoračního působení pastora především charakterizuje, že je silnou, inspirující, strhující, překvapující osobností. Přese všechny tyto pozoruhodné vlastnosti a schopnosti ovšem může být již pramálo skutečným pastýřem, pokud zde postrádáme vzájemnost vztahu, a také vysokou míru osobního a déletrvajícího zájmu o pastoranda. Inspirující duchovní osobnost může člověka významně ovlivnit v proměně života, ale spíše na základě pastorandova úsilí a jeho vlastních strategií, či případně díky podpoře dalších – a nezdědka méně viditelných – pastýřských osob v jeho okolí.

Výhodou této formy pastoračního vlivu je to, že může existovat také napříč dobou, i na velkou vzdálenost, překračuje lidskou smrtelnost – velký formační vliv mají totiž dodnes oslovující díla popisující zkušenosti duchovních učitelů, svědků víry.

Tyto dva typy inspirativního ovlivnění druhého člověka nazývají Stanley a Clinton³⁷⁹ pasivním mentoringem v podobě současného a historického vzoru. Přitom

³⁷⁶ Učitel slouží jednomu nebo málo lidem, detailně, osobně, důkladně, tráví s nimi čas, zná jejich osobnost a formuje je. To, co vyznávají, musejí také žít a prakticky projevovat. Z počátku se může zdát, že tato metoda není příliš efektivní, že je tu zapotřebí příliš mnoho času a úsilí pro příliš málo žáků, ale z dlouhodobého hlediska je to přístup nesmírně produktivní, protože tito dobře vyučení žáci potom kvalitně slouží dalším, a pokud každý z nich vychová novou malou skupinu učedníků, výchova následovníků se šíří nikoli přičítáním, ale násobením, multiplikuje se. Důležité také je, že vyučení žáci mohou sloužit obdobným způsobem, jak byli formováni oni, totiž poctivě a trpělivě. Sám Pán Ježíš Kristus se tímto způsobem věnoval několika málo lidem.

³⁷⁷ Srov. Mt 8,22, Mt 16,24, Mt 19,21, Mk 8,34, Mk 10,21, Lk 9,23, Lk 9,59, Lk 18,22, J 1,43, J 21,19, J 21,22 a další.

³⁷⁸ KEMPENSKÝ, Tomáš, *Čtvero knih o následování Krista*. BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*, TOZER, A. W., *Následování Boha*.

³⁷⁹ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce*, 93–111.

tito autoři zmiňují³⁸⁰ ještě jednu důležitou věc, a sice skutečnost, že si někdy mentorovaný ani neuvědomuje, jaký má na něj mentor vliv, zde jde poté o „podprahové vzory“. Autoři pokládají otázku³⁸¹, jak v rámci tohoto nepřímého vztahu tedy dochází k vystrojení? (Když spolu mentoři s mentorovaní zpravidla stráví jen minimum času, věnovaného vědomému budování vztahu.) A mluví o tom, že se to děje skrze to, že mentor ztělesňuje určité hodnoty způsobem, který je pro mentorované, kteří ho pozorují, výzvou k napodobování.

„Pozorujete-li růst, boje, reakce a rozhodování lidí, kteří žili před vámi, nabýváte moudrosti, jste povzbuzeni a často se vám dostane i praktické pomoci ve vaší vlastní situaci. Stává se také, že Bůh do vašeho života přivede člověka, jenž vám velmi prospěje. Může to být skrze radu, moudrost, otázku či povzbuzení. Tito Bohem poslaní známí často ani netuší, jak si jich Bůh ve vašem životě použil. Vy jich ale můžete využít jako zdrojů, které vám v pravý čas poslal Bůh,“ píše Stanley a Clinton³⁸² a ačkoli se můžeme trochu pozastavit nad tím, že berou milost setkání s druhým člověkem trochu utilitaristicky a vidí v ní především prospěch pro rozvoj pastoranda, a nic jiného, skutečností je, že vliv druhého člověka je v tomto ohledu velkou silou proměny a nasměrování životní cesty.

3.6.10. Pastorační vztahy v bratrských, rodinných a přátelských vztazích

Snad nejméně zřejmé a nejméně institucionalizované je nejbližší pastorační prostředí, a sice prostředí rodinné a přátelské. Pastýřská péče je v tomto kontextu náročnější, obecnství rodiny je nevolitelné, dané vnějšně, narozením. Dosahy takového pastoračního podpírání, pokud tedy vůbec v rodině existuje, mohou být ale skutečně zásadní. Blízké vztahy jsou velice emocionálně silné, a to v pozitivním i negativním smyslu. Inspirujícím způsobem je rozebírá (a zase skládá) ve svých knihách např. Lawrence Crabb – je patrné, že mluví z bohaté zkušenosti experta i poutníka zároveň, člověka, který je ochoten nechat se oslovit a vystavit i vlastní proměně; nejsou to ovšem texty jediné. Ostatně je zřejmé i z evangelijního svědectví, že právě nejosobnější vztahy jsou nejvíce určující, jsme jimi zasaženi, dotčeni, právě

³⁸⁰ Ibidem, 97.

³⁸¹ Ibidem, 101–102.

³⁸² Ibidem, 18.

z toho důvodu, že jsou nejintimnější. Dokládají to životy apoštola Petra, apoštola Pavla, apoštola Jana, ale je to zjevné i na příběhu samotného Krista³⁸³.

Nutno říci, že tento rozsáhlý dopad vztahů s nejbližšími osobami na život blízkého člověka, na lidské prožívání a sebehodnocení má rozličné projevy. Ať jsme s podobou těchto vztahů spokojeni či nikoli, platí, že jsou do velké míry určující, tedy pokud se člověk cíleně nerozhodne z tohoto určení vystoupit, což je však velmi nesnadné (zpravidla to stojí velké sebeomezení, obět', je to náročné emočně i jinak).

Klaus Dörner³⁸⁴ formuluje jedno z rodinných pravidel: „Každý člen rodiny potřebuje důvěrníka, spojence, uvnitř i vně rodiny“ a vysvětluje, co to konkrétně může znamenat (jedno z možných použití tohoto pravidla): *„když se dva lidé zamilují natolik, že se rozhodnou ke svatbě, pak je jejich láska často zaslepí. Muž zapomíná na svého přítele a zanedbává ho a podobně žena svou přítelkyni. Mají falešný pocit, že konečně dospěli, a promeškají proto možnost zachovat přátelské vztahy z mládí. Každá velká láska jednou přece přejde do všedního manželského dne se všemi nezbytnými krizemi. Pak jsou manželé se svým hněvem sami a mohou se jen nanejvýš navzájem rozvádět. Právě tehdy potřebuje žena přítelkyni a muž přítele, tedy někoho, ke komu mají naprostou důvěru, mohou si postěžovat a ulevit při ztrátě přízně manžela, dokud znovu nejsou schopni rozeznat vlastní podíl viny a podíl viny toho druhého na problému. Izolace ve dvou může být horší než v jednom.“*

Zajímavý je také podnět pocházející z knihy Connecting Stanleyho a Clintona³⁸⁵, a sice myšlenka vzájemného mentoringu mezi vrstevníky. Jedná se o velmi partnerskou a symetrickou formu pastoračního chování, kterou ovšem ve svém duchovním životě velmi potřebujeme a neměli bychom ji zanedbat (naopak ji vědomě, cíleně a s velkým nasazením ve svém životě tvořit a podporovat). Lidé žijící v takových vztazích se k sobě „hodí“, „mají radost z toho, že mohou být spolu“, neboť „čas zábavy je stejně důležitý jako čas trávený nějakou vážnou činností. Jedno vede k prohloubení druhého. Doporučujeme, abyste při budování vztahů s vrstevníky spolu jedli, sportovali, vzájemně poznávali své koníčky a prostě spolu trávili čas – třeba i bez

³⁸³ Studium pastýřské péče o druhého v těchto nejbližších vztazích by si zasloužilo zevrubnější odbornou pozornost, existuje sice např. literatura týkající se křesťanské výchovy dětí nebo rozvoje modlitby za sebe navzájem, ale tato oblast v poimenice zpravidla není studována systematicky, jde spíše o populární literaturu, bývá to zmiňováno spíše na okraj a ve snaze o úplnost, není to většinou jádrem úvah.

³⁸⁴ DÖRNER, Klaus, *Osvobozující rozhovor*, 43–45.

³⁸⁵ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce (Connecting)*, 123–141.

*jakéhokoli programu.*³⁸⁶ A stojí vzájemně o „vystrojení“ – které je podstatou vzájemného mentoringu a vyvěrá z otevřenosti, důvěry, oddanosti a diskrétnosti. „*Vzájemní mentoři musí být ochotni být vůči sobě v důležitých věcech zcela upřímní – jinak vystrojení nezakusí.*“ Přitom „*míra otevřenosti pochopitelně roste s hloubkou vztahu.*“ Kateřina Lachmanová shrnuje krátce význam a původ přátelství³⁸⁷: „*Jistě nemusím dlouze vysvětlovat, proč dobré přátelství pozvedá člověka na duchu. Byli jsme stvořeni k obrazu Božímu a Bůh je Trojice, otevřenost druhému je v samé Boží podstatě, a proto je i v podstatě lidské bytosti.*“

Charakter blízkého přátelství, jež naplňuje i určité duchovní cíle v životě přátel, popisují Stanley a Clinton takto³⁸⁸: „*Vztah dvou přátel se stává vztahem důvěrných druhů, pokud jim oběma jde o sledování společného cíle, který má hluboký význam. V tomto procesu se totiž rodí pocit vzájemné odpovědnosti, který oba dva pozvedá na vyšší rovinu, jíž by patrně každý zvlášť nedosáhli. Tato vzájemná odpovědnost je základem vykazatelnosti, v níž jde o vnitřní integritu a růst vnitřního života.*“

Co se týče schopnosti a kvality naslouchání, jsou přátelské vztahy nezastupitelné, dokonce silnější než vztahy rodinné; k tomu píše psycholog Michael P. Nichols³⁸⁹: „*Přátelé bývají nejlepší posluchači. Možná k nám nechovají tolik lásky jako členové naší rodiny, ale také toho od nás tolik nepotřebují, což je osvobozuje k tomu, aby nám lépe naslouchali. Ať jsme si s přáteli jakkoli blízcí, vždycky si zachováváme určitou samostatnost, která nám umožňuje naslouchat, aniž bychom pocítili potřebu je ovládat nebo sami sebe chránit.*“ O něco později³⁹⁰ ještě Nichols vysvětluje, co nám v rozhovoru s přáteli tolik vnitřně pomáhá: „*Zájem, péče a úcta se projevují v kvalitě naslouchání. Přátelé, kteří nás poslouchají, v nás vzbuzují dojem, že opravdu jsme zajímaví, a svým zájmem nás povzbuzují, abychom zajímavých věcí řekli více. Jejich vnímavost má proměňující moc: díky tomu, že nám přátelé pozorně naslouchají, získáváme pocit, že jsme jakoby větší a živější. To je na přátelství tak úžasné. (...) Vzájemným odhalováním přátelství roste. A my také. (...) jejich porozumění a přijetí nám brání cítit se sami a usnadňují nám přijetí sebe sama a rozumět sobě samým.*“ Toto vše může do jisté míry poskytovat i pastorační vztah, ostatně proto lidé někdy pracovníky pomáhajících služeb vyhledávají a svěřují se jim.

³⁸⁶ Op. cit., 138.

³⁸⁷ LACHMANOVÁ, Kateřina, *Dvoji tvář lenosti*, 112.

³⁸⁸ Op. cit., 131.

³⁸⁹ NICHOLS, Michael P., *Zapomenuté umění naslouchat*, 267.

³⁹⁰ NICHOLS, Michael P., op. cit., 269.

3.7. AUTORITA A KOMPETENCE PASTÝŘE VE VZTAZÍCH

3.7.1. Duchovní – charismatická, autentická osobnost

Pastýřova výsostná role spočívá v tom, že má svěřenému člověku mluvit o Bohu, a měl by být k tomuto zodpovědnému činění od Boha vybaven dary potřebnými pro tuto práci; v závislosti na církevní tradici můžeme tyto kompetence přímo nazývat charismaty, nebo o nich mluvíme spíše jako o dovednostech, schopnostech, umění naslouchat apod. Pokud v tom duchovní pociťuje svoji nedostatečnost, není to překážkou toho, aby o Bohu mluvil. Díky Bohu se skutečně může stát osobností, která dává druhým z toho, co sama přijala. Stává se osobností, která je autentická v dialektickém smyslu, nezakládá si na své schopnosti, ví, že vše záleží jedině v Bohu, zůstává v tom konzervativní. Karl Barth ve stati *Slovo Boží jako úloha teologie*³⁹¹ popisuje, co to ono mluvení o Bohu vlastně znamená: „*Mluvit o Bohu neznamena postavit před člověka něco, i kdyby to bylo slovo ‚Bůh‘, s výzvou, aby to věřil. To je právě ono – člověk nemůže věřit v to, co stojí pouze před ním, co by nebylo jako to, co je tam a co je také zde – že nemůže věřit to, co pouze stojí před ním, co by jako to, co je tam, nebylo i zde, nemůže věřit to, co se mu nezjeví, co nemá sílu a schopnost přijít k němu. Pouhý Bůh není Bůh. Mohl by být i něčím jiným. Ten Bůh, který se zjevuje, je Bůh.*“ Barth posléze³⁹² pokračuje: „*Máme vědět obojí – že o Bohu mluvit máme a že o Bohu mluvit nemůžeme – a právě tím vzdát Bohu čest.*“

Karl Barth v jiném svém textu (*Boží lidství*)³⁹³ říká také toto: „*Kdo a co je ve skutečnosti Bůh a kdo a co je ve skutečnosti člověk, nemáme zkoumat a konstruovat jen tak nazdařbůh, nýbrž máme to vyčíst tam, kde přebývá pravda jich obou: v plnosti jejich společenství, jejich smlouvy, v plnosti, která se projevuje v Ježíši Kristu.*“ V plnosti společenství přebývá tedy pravda o člověku i o Bohu. Tento výrok lze pro vnímání pastýřského vztahu pokládat za stěžejní.

³⁹¹ BARTH, Karl, *Slovo Boží jako úloha teologie*, In *Boží božství a Boží lidství*, 35.

³⁹² BARTH, Karl, *ibidem*, 40.

³⁹³ BARTH, Karl, *Boží lidství*, In *Boží božství a Boží lidství*, 161.

3.7.2. Kompetence a vlastnosti pastýře (žádoucí vlastnosti)

Klademe-li si otázku, jakou podobu má a může mít autorita v rámci pomáhajícího vztahu, aby se nestala patologickou, je zde dialektický přístup vhodným bezpečnostním prvkem. Víme-li, že víme a máme, a zároveň pocítujeme, jak mnoho nevíme a nemůžeme, naše pozice se tím stává zodpovědnější, závislejší na Bohu samotném, a i před druhými nám dodává na věrohodnosti, pokud jsou ovšem na tuto „nejistotu“ připraveni v tom smyslu, že sami jsou velmi pokorní a jsou si vědomi omezení svých.

Nicméně otázka po tom, jak se vyvarovat patologii vztahů, je relevantní a neopominutelná. Vždyť sám nadpis tohoto oddílu může v některém čtenáři patrně takovou obavu o nezdravě pojaté autoritě v pomáhajícím vztahu vzbudit... Obava může pramenit z důležité oblasti přemýšlení o povaze pastoračního vedení. A sice – neměl by duchovní být především osobností skromnou, Bohu vydanou, nezakládající si na vlastní způsobilosti ke službě? Když hovoříme o charismatech, neprotivíme se tomuto postulátu? Není to nepatřičné?

Vzhledem k tomu, že se jedná o charisma – o dar Boží milosti – není třeba se tohoto rizika nadměrně obávat. Skutečné riziko neleží především ve slovech, ale mnohem spíše v praxi, a míra zabezpečení církevního společenství proti těmto excesům je (a to někdy o i bez rozdílu teoretického zázemí) bohužel dost chatrná (a nelze jinak); služba manipulujícího duchovního může probíhat zcela zastřeně, nemusí být vůbec z jeho projevů a vystupování na první pohled patrné, že se takto chová, může zdánlivě pracovat zcela tradičními způsoby, a důsledky jeho přístupu se projeví až později. Kvalita vztahů v rámci společenství, jejich otevřenost a intenzita jsou z dlouhodobého hlediska proti tomuto jevu jistou, poměrně spolehlivou obranou. Patologické jednání se v takovém provázaném, úzkém obecnství, dříve nebo později vyjeví a může být rozpoznáno a odstraněno. (S takovou jistotou to nemůže žádná směrnice a jednání podle předem daných kritérií zaručit.)

Tedy k věci: *„Jaké vlastnosti by měla vykazovat pastýřská osobnost, jaká jsou vůči ní očekávání? Je to vlastní soustavný duchovní život, jež se v daném prostředí projevuje jako spolehlivost, moudrost („přirozená“ autorita). Dále je to nekonfliktní vztah k lidem, vnímavost a smysl pro druhé (percepce, empatie). Žádoucí je i odvaha a schopnost přímé, otevřené odpovědi – aniž by byla zpochybněna laskavost... Předpokladem k tomu bezesporu je pastora normální životospráva duševní i fyzická.*

Aby totiž do pastoračních vztahů nevstupovaly jeho osobní nedostatky nebo poruchy (sebestřednost, autoritářství, povrchnost, mravní laxnost...).“³⁹⁴

Ano, s tím je třeba souhlasit. Ale existují vůbec takové nezištné osobnosti? Není to jen nerealistické přání a očekávání, které se v praxi nedaří naplnit? Takto se – někdy až s profetickou naléhavostí a intenzivním vnitřním zápalem – ptá Pavel Rejchrt³⁹⁵ ve svých homiliích. Je naše touha po Bohu skutečně takovou, jakou se sama před sebou prezentuje být? Nenalháváme si, že po Bohu opravdu toužíme, zatímco se jen snažíme zakrýt svoji vnitřní mizérii, neschopnost sklonit se před Bohem a sloužit mu bez dalších postranních úmyslů a přání? Rejchrtova slova³⁹⁶ zasahují do morku kostí: *„Chtít Boha vidět, toužit po něm, chtít ho poznat a pochopit, a chtít tak i sám sobě porozumět v jeho světle, může být opravdu tou nejlepší lidskou touhou. Ale poselství bible jako celku nás přímo i nepřímo upozorňuje, že tato naše touha, pokud není dříve vzata do náročné školy Božího zjevení a neprodělá bolestnou krizi své vlastní proměny, si sama dobře nerozumí. Je to zkrušující zjištění, ale co dělat – teprve poučení a pokoření samotným Bohem víme, že člověk sám od sebe, ze své vlastní originální a tvořivé iniciativy, kterou všude jinde na lidech tak obdivujeme, se v náboženství míjí osudně cílem, a podváděn sám sebou, hledá Boha jen zdánlivě, jen domněle. (...) Vždyť takzvané přirozeně náboženský člověk (...) hledá Boha, nevěda ani o tom, jen jako prostředek svého sobectví, své zakuklené touhy po slávě třeba i světce a mučedníka, svého hlubinného dychtění po moci možná i náměstka Kristova na zemi, své sublimované vilnosti někdy i v duchovní rozkoši mystikově a pietistově – koneckonců může být za vším jen maskovaná opovážlivost vyrovnat se Bohu, ba převýšit Boha, opatrně jej vytlačit z trůnu a učinit zhola zbytečným. Tak složitá, tak podloudná, tak rafinovaná je naše sebeláska, a zdaleka nejvíc, je-li svatokrádežně korunována náboženstvím.“*

Pokud by tomu tak u nás duchovních – a věřících vůbec – bylo, pak je to vážné. V tom případě jsou supervize a vykazatelnost ve vztazích, jež mohou tomuto sebeklamu a samospravedlnosti zamezit nebo je alespoň významně umenšit, nedocenitelné. *„Pravé hledání Boha je naopak takové, kde všechno ostatní je prostředkem, ale cílem je jen On sám.“*³⁹⁷

³⁹⁴ SALAJKA, Milan, *Sylabus praktické teologie*, 82–83.

³⁹⁵ REJCHRT, Pavel, *Dvanáct kázání*.

³⁹⁶ Op. cit., 14–15.

³⁹⁷ REJCHRT, Pavel, *Dvanáct kázání*, 15.

Bůh sám dává pastýřovi touhu ke službě, On sám je v Duchu svatém původcem tohoto vnitřního procesu, jako se píše v epištole Filipským³⁹⁸. Je to Bůh, který v nás působí, že chceme i činíme, co se mu líbí. Přitom však své vnitřní pohnutky zkoumejme (opět v Duchu svatém, Jeho prostřednictvím) – a například právě i prostřednictvím otevřenosti vůči podnětům, kteří k nám druzí mají.

Nezákladnější aspekty motivace k pastýřské službě jsou tedy zejména tyto³⁹⁹:

- touha být příkladem (the desire to be an example),
- touha představovat vzor (a role-model),
- touha druhého vést (to be a mentor).

Podrobnější klasifikaci pastoračních kompetencí podává například Doris Nauer v 5. kapitole své knihy Seelsorge, kapitole nazvané Komplexes Kompetenz- und Rollenprofil⁴⁰⁰. Autorka zde, jak již ze zmíněného názvu vyplývá, usiluje o zhodnocení a popis pastoračních kompetencí jako celku, tedy kompetencí v mnoha rovinách a uplatňující se vůči různým osobám (i skupinám a celé společnosti). Rozděluje tedy kompetence do několika větších skupin, které potom ještě podrobněji dělí takto:

1. Zaměřené na mystagogicko-spirituální (duchovní) každodenní praxi:

- teologická oborová kompetence,
- pastorační kompetence (a to v konkrétním pastoračním konceptu),
- spirituální (duchovní) kompetence,
- mystagogická kompetence,⁴⁰¹
- hermeneutická (biblická) kompetence,
- rituálně-liturgická kompetence.

2. Zaměřené na pastorálně-psychologickou a etickou praxi:

- pastorálně psychologická kompetence,
- Kompetence ve vztahu,⁴⁰²

³⁹⁸ Flp 2,12–13 „A tak, moji milí, jako jste vždycky byli poslušní - nikoli jen v mé přítomnosti, ale nyní mnohem více v mé nepřítomnosti – s bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení. Neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí.“

³⁹⁹ CARR, Wesley et al., *The New Dictionary of Pastoral studies*, 251.

⁴⁰⁰ NAUER, Doris, *Seelsorge*, 246–279.

⁴⁰¹ V tomto smyslu kompetentní znamená: být obdarován charismatem k duchovnímu povzbuzování a inspirování lidí pro Boha.

- Komunikační kompetence,
- Kompetentnost k etickému poradenství,
- Znalost psychopatologie,
- Péče o vlastní osobu.⁴⁰³

3. Zaměřené na diakonicko-prorockou každodenní praxi:

- Kompetence v jednání,
- Znalost systému (kompetence k jednání s ním),
- Znalost sítě (kompetence pro práci s celou sítí sociálních vazeb a sítí pomáhajících služeb),
- Schopnost týmové a vedoucí práce,
- Interkulturní kompetence,⁴⁰⁴
- Kompetence k otevřenosti ve smyslu společensko-politickém,⁴⁰⁵

4. Zaměřené na organizačně-administrativní činnost v pozadí denní praxe:

- Organizační kompetence,
- Administrativní kompetence.

5. Základní osobnostní kompetence (pastýř by měl být):

- Beze strachu před lidmi,⁴⁰⁶
- Znalý lidí,⁴⁰⁷

⁴⁰² Umění vytvářet a podporovat smysluplné vztahy, snášet lidi, umět jednat s psychickými jevy (přenos, protipřenos, projekce, sublimace, racionalizace apod. Jde o to umět rovněž použít ve vztahu sama sebe. (podle NAUER, ibidem, 259 –260)

⁴⁰³ Zde Doris Nauer mluví o syndromu vyhoření a prevenci tohoto jevu. Toto téma monograficky pojednává např. kniha Petera Abela, *Burnout in der Seelsorge*. Pastýř si musí zachovat rozdělení pracovního a volného času, musí se naučit nacházet hranici mezi blízkostí a vzdáleností k pastorandovi, najít rovnováhu v tom, aby dokázal říci ne, pokud je to třeba.

⁴⁰⁴ Má-li pastýř sloužit lidem z různých kulturních zázemí, měl by se s nimi obeznámit, aby s těmito lidmi jednal přiměřeně a nedopouštěl se nevědomky závažných chyb – tedy jednání, které je v dané kultuře nepřijatelné.

⁴⁰⁵ Touto kompetencí míní Nauer schopnost být veřejně činnou osobou, reprezentantem církve, a zároveň mít schopnost analytického posouzení společenských jevů, které se do pastorační práce promítají.

⁴⁰⁶ To znamená: dívat se při kontaktu s člověkem jemu do očí, nebýt v kontaktu příliš plachý, mít schopnost vhodným, srdečným způsobem stisknout ruku a podržet ji, necítit se nejistým anebo agresivním vůči osobám opačného pohlaví.

- Odolný,⁴⁰⁸
- Trpělivý, shovívavý (mít rozšířenou frustrační toleranci),
- Vědomý si vlastního názoru a zároveň schopný zastupovat druhého,
- Schopný se smát, být plný humoru,
- Sebekritický, schopný sebereflexe a odstupu od sebe sama,
- Taktní a diskrétní.

Tolik tedy stručná analýza podstatných rysů kompetentnosti k výkonu pastoračního povolání, nyní ještě pár slov o autoritě v této oblasti. Tato autorita je pastýři daná, jeho kompetentnost, o níž jsme právě hovořili, je jedním z jejich zdrojů (tyto schopnosti může do jisté míry ovlivnit tím, že přijaté dary rozvíjí, vzdělává se v jejich užívání a o jejich podobě), ale vše je Božím darem, v Písmu se hovoří o pastýřství jako o charismatu⁴⁰⁹.

Autorita je tedy založena v Duchu svatém – Duch svoji moc v církevním společenství projevuje na různých rovinách. Milan Salajka⁴¹⁰ píše: „*Církev chce zůstat organismem; nalézáme v ní i „orgány“ a funkční útvary. Její správa se má dít v duchu christokratického bratrství. Prakticky se v ní uplatňují tři obecně charakteristické principy: autoritativní, partnerský a spontánní. Autoritou v církvi rozumíme nejprve osobnost ručící za věrohodnost, vzor k napodobování. Tady ovšem nelze zaměnit dvě věci, totiž autoritu a moc; zatímco autoritě se přitakává dobrovolně, moc se chce prosazovat násilně. Jediná moc, která má v církvi místo, je „exusia“ – svědecká plná moc z Ducha.*“

⁴⁰⁷ Pastýř by měl mít na lidi odhad, umět zareagovat v obtížných situacích při setkání s pastorandem, a nedělat si o něm dopředu příliš neměnnou představu, nesoudit ho příliš rychle.

⁴⁰⁸ V tomto bodě připomíná Nauer také potřebu uchránit si vlastní hranice ve službě, které pastýře chrání.

⁴⁰⁹ Ef 4,1–13 „Proto vás já, vězeň kvůli Pánu, prosím, abyste tomu povolání, kterého se vám dostalo, ² dělali čest svým životem, vždy skromní, tiší a trpěliví. Snášejte se navzájem v lásce ³ a usilovně hleďte zachovat jednotu Ducha, spojení svazkem pokoje. ⁴ Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; ⁵ jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, ⁶ jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech. ⁷ Každému z nás byla dána milost podle míry Kristova obdarování. ⁸ Proto je řečeno: ‚Vystoupil vzhůru, zajal nepřátele, dal dary lidem.‘ ⁹ Co jiného znamená ‚vystoupil‘, než že předtím sestoupil dolů na zem? ¹⁰ Ten, který sestoupil, je tedy tentýž, který také vystoupil nade všechna nebesa, aby naplnil všechno, co jest. ¹¹ A toto jsou jeho dary: jedny povolal za apostoły, jiné za proroky, jiné za zvěstovatele evangelia, jiné za pastýře a učitele, ¹² aby své vyvolené dokonale připravil k dílu služby - k budování Kristova těla, ¹³ až bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti.“

⁴¹⁰ SALAJKA, Milan, *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci*, 29.

3.7.3. Meze autority a meze sdílení, svoboda druhého

Jak je tomu tedy s poslušností vůči pastýři a naproti tomu se zodpovědností svobodného člověka? Kde vést pomyslnou hranici, co je ještě předmětem pastýřské péče, a co již je natolik osobní a intimní, že se to týká jen člověka samotného před Bohem? Anebo ještě jinak: existují takové oblasti? Je možné něco po pastorovaném chtít, a pokud ano, za jakých okolností a do jaké míry – nebo by pastýř měl vždy vycházet jen z toho, co si s ním pastorovaný předem ujednal?

Zde se pastorec musí odvážit jít dál než sekulární psychoterapie. Z ujednání je ovšem třeba vyjít. Pastorand říká své ano k tomuto procesu tím, že pastýře vyhledal či minimálně neodmítl jeho nabídku k rozhovoru. Může ze vztahu pastorec také vystoupit. Pastýř by však měl nabízet nové možnosti, podněty k růstu, a stimulovat úsilí o zbožnost, na pastorovaném je, aby ve své nezpochybnitelné svobodě zvolil, co udělá, zda se rozhodně pro to, či ono. Pastýř přitom není zodpovědný za rozhodnutí pastoranda – a jeho důsledky (pokud jím ovšem nemanipuluje).

Jak v této věci zdůrazňují Stanley a Clinton⁴¹¹: (...) „dobrý poradce-mentor vám chce pomoci k větší nezávislosti v osobním rozhodování. Ať už vám udílí jakékoli rady, předkládá pohledy, možné volby, ať už vám dává určité úkoly, je nakonec na vás, zda je přijmete, či odmítnete. Konečná zodpovědnost za vaše volby a rozhodnutí leží na vás samotných. Nepřesouvejte tuto zodpovědnost na poradce-mentora. Nikdo jiný než vy nemůže zjistit, jaká je Boží vůle pro vás.“

Vztah mezi pastýřem a ovečkou je v určitém smyslu ohraničen a vymezen, ale jeho hranice jsou položeny na jiném místě než hranice terapeutického a lékařského vztahu ke klientovi. Jedna z těchto hranic hovoří například o míře a podmínkách možnosti úspěšné pastorec mezi mužem a ženou⁴¹², je to skutečnost, která je v jednotlivých církvích pojata velmi odlišně.

Další závažná oblast, vymezená jako konkrétní hranice, je oblast zpovědního tajemství, povinné mlčenlivosti. Nebylo by třeba, aby měl pastýř možnost s někým povolaným tyto skutečnosti pravidelně a podrobně konzultovat? Supervizní zkušenost není v českém prostředí všude běžná, tedy alespoň ne tak, jako v jiných zemích. Snad je to dáno mimo jiné jistou skepsí nad psychologizováním teologické práce. Snad tím, že

⁴¹¹ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce*, 68.

⁴¹² Tématem se zabývá MÜLLER, Wunibald, *I láska má svá pravidla. Blížkost a odstup v pastoreci*.

pastorační setkání je tak osobní a pocíťované jako do určité míry posvátné, protože se posvátného týká. A při uvažování o něm se tedy podvědomě bojíme určité plytkosti, vyprázdnění, zneuctění, znesvěcení té události vyznání se před druhým člověkem. Vždyť událost, kdy o sobě člověk něco niterně říká, je vlastně už na pokraji svátosti. Takové setkání je nesmírně cenné, vzácné, žádoucí, a zároveň jako takové i plné tajemství. Stojíme před Bohem v úžasu, že je taková událost možná (a dokonce běžná).

Nicméně, jak připomínají Stanley a Clinton⁴¹³: „*I zralí Kristovi následovníci potřebují být vykazatelni, mají-li v některých oblastech svého života vyrůst. To, že noví nebo mladí učedníci potřebují duchovního průvodce, nás nepřekvapí. Méně samozřejmě je, že ho potřebují i zralí Kristovi následovníci.*“

Důležitým poznatkem také je, byť nám to může připadat samozřejmé (a díky Bohu za to, pokud to tak je), že věřící potřebují v životě celou síť vztahů, aby mohli žít zdravý a plodný křesťanský život. „*Věřící, který chce růst, trvale a efektivně sloužit a dobře dokončit svůj běh, se neobejde bez sítě vertikálních (mentori) a horizontálních (vrstevníci, vzájemní mentori) vztahů. Tato síť je nezbytná!*“⁴¹⁴

Pastýřská práce je tedy, jak již z uvedeného vyplývá, charakteristická vysokou mírou otevřenosti a vydanosti druhým. Přestože by určitá možnost sdílení o povaze práce mohla být prospěšná, nelze zapomenout na to, že by nebylo dobré vyvíjet na pastýře nezdravý tlak, jejich práce je stále tajemstvím svého druhu – vždyť kdo může rozpoznat, v čem je kvalita této často skryté práce, v čem je moment, který u svěřeného člověka vzbuzuje důvěru? Mějme tedy určitý respekt před touto neuchopitelností.

Pastorační vztah je vztahem proměňujícím – je vedle dalších věcí založen na interpretaci Božího Slova a na prožitku setkání a sdílení. V této souvislosti vyvstává otázka, nakolik se pastýř může před pastorovaným odhalit, nakolik vydává do pastoračního vztahu sebe sama, kam až může zajít. Právě taková otázka může být velice účinně zpracovávána a pojednávána prostřednictvím supervizního či intervizního setkání, může zde dojít ke sdílení zkušeností a pastýř může získat nový náhled na svoji situaci, a tím i návod, jak nadále v těchto ohledech lidem sloužit.

Vždyť terapeut může zůstat ve větší anonymitě a nemusí klientovi prozradit své vlastní zkušenosti, to, jak podobné situace sám prožívá – ale může pak v dané

⁴¹³ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce*, 47.

⁴¹⁴ STANLEY, CLINTON, *ibidem*, 114.

situaci skutečně účinně pomoci? Nezříká se tak cenné možnosti, jak člověku přiblížit, o čem s ním mluví, a možnosti rozvíjet vztah pomáhající ke zlepšení klientovy situace? Na druhou stranu: pokud se pastýř tímto způsobem odkryje, je třeba si pokládat otázku, zda tím právě celou situaci sebeodhalení a změny u klienta jen nekomplikuje, nevnaší tam další, nechtěné nerelevantní obsahy. Zdá se zde důležité, aby byl pomáhající schopen citlivě zvolit míru tohoto vlastního vkladu do pastorandova příběhu, vybalancovat sdílení do té míry, aby bylo stále zaměřeno ke zvolenému cíli, který bude pro pastoranda přínosem – ostatně celá pastorační událost se děje primárně kvůli pastorandovi, k jeho prospěchu, to je třeba mít stále na zřeteli v průběhu pastorační péče. Pozoruhodné také je, jak je tomu v kontextu pastorační péče s přátelstvím, tam s totiž vztahu zbavit nelze, mnohé o druhém předem víme.

Přitom pokud jde o roli pastora, je symetričtější vůči partnerovi než role terapeutická (alespoň v současné době, ve většině církevních obecnství).

3.7.4. Představovat pečujícího Otce

Pomáhající vztah je do jisté míry odrazem vztahu mezi člověkem a Bohem. Pastýř může hovořit o charakteru vztahů, jichž se klientovi nedostalo v přirozeném rodinném prostředí, nebo jež v rodině nebyly natolik zdravě rozvinuté, aby mohly být vhodným vzorem. Zároveň je ale na něm i to, aby ze své pozice představil svěřenému člověku samotného Boha; musí zřetelně předkládat nabídku Boží milosti, vysvětlit povahu evangelia, a to v konkrétních souřadnicích klientova života. Skrze jeho působení musí být patrné, že Bohu na člověku velmi osobně a trpělivě záleží, že je člověk pozván do radikálního vztahu synovství vůči Bohu, a to bez podmínek – tedy dokonce bez ohledu na způsob života a osobní vlastnosti. Na druhou stranu musí pastorandovi zároveň vštípit vědomí o tom, že nabízená milost není laciná, ale drahá, Bohem draze vykoupená⁴¹⁵.

Pečující otec je pečujícím v tom smyslu, že reaguje na potřeby dítěte, přistupuje k němu v náklonnosti, má o ně starost, poskytuje mu zázemí i poučení o základním směru života, tedy vedení-výchovu. Především však být otcem či matkou, znamená bez výhrad milovat, mít k dítěti výjimečný vztah. Tato nesamozřejmě samozřejmá vztahovost (většinou je samozřejmá, ale nemusí být, a také je důležité ji ocenit, i když ji

⁴¹⁵ Vědomě a záměrně užívám termínů Dietricha Bonhoeffera z *Následování*.

dáváme zdarma a rádi) se dotýká základních potřeb člověka, jimiž jsou dle Lawrence Crabba⁴¹⁶ potřeba významu a potřeba bezpečí. Zastřešujícím vyjádřením je, že člověk je stvořen s potřebou „být cenným“, mít hodnotu. „Význam je dán tím, že chápeme, kdo jsme v Kristu.“ Naplnění potřeby bezpečí souvisí s bezpodmínečně a důsledně vyjadřovanou láskou, se stálým přijetím⁴¹⁷. Potřeba bezpečí je saturována, pokud má o člověka někdo druhý zájem.

Crabb s takto definovanými pojmy poté operuje v další deskripci psychických struktur člověka a problémů, které vznikají jako výsledek nenaplnění těchto potřeb. Přitom pojmu „potřeba“ užívá Crabb značně odlišně od běžněji chápaného významu tohoto slova, jak se objevuje v psychologické literatuře. Není to pojem vztahující se výhradně k přirozenosti člověka a zaměřený pouze k člověku, jenž má jaksi neoddiskutovatelné právo na naplnění této potřeby, ale popis jisté Bohem připravené danosti člověka, která je také jen Bohem a z Boží milosti naplňována. Z obavy, že je jeho výklad o základních potřebách člověka takto neadekvátně interpretován a pojem „potřeba“ (need) posunut do jiné roviny, než ve které byl zamýšlen, užívá Crabb později termínu tužba či touha (longing).⁴¹⁸

S tím souvisí uvědomění, že cílem života věřícího člověka je oslava Boha a služba Bohu, nikoli v první řadě dosažení pocitu štěstí a osobního uspokojení. Psychické a duchovní problémy jsou pak do různé míry odrazem skutečnosti, že tyto potřeby nejsou částečně nebo takřka vůbec naplněny nebo jsou naplněny něčím, co jejich naplněním trvale být nemůže.⁴¹⁹ Touhu vložil do člověka Bůh, aby ho k sobě volal a přivedl, je to volání z lásky k lásce, která může, ale také nemusí být opětována. Psychicky vyrovnaný věřící člověk si podle Crabba bude ochoten přiznat svoji závislost na Bohu, závislost v dobrém slova smyslu, neboť pro něho není zotročením, ale možností svobodně se projevat a opustit mnohé svazující vzorce chování, odkrýt potlačené psychické zranění apod.

⁴¹⁶ CRABB, Lawrence, *Osobnost člověka*, 63.

⁴¹⁷ CRABB, Lawrence, *ibidem*, 54.

⁴¹⁸ Dle Larry Crabb's *Theory of Biblical Counseling*. [online] [cit. 2008-11-01] URL: <<http://www.learntheology.com/crabb-biblical-counseling.html>>.

⁴¹⁹ Zde zjednodušeno, Crabb totiž nejprve rozlišuje mezi psychickými problémy, jejichž původ je dán především organicky, a těmi, které jsou důsledkem působících okolností života dotyčného člověka.

3.7.5. Rozněcování naděje – radost z Boha a s Bohem

(Narace Lawrence Crabba, Johna Eldredge a jiných)

Motto: „Svět je zázrak. Nebo taky ne. Je to otázka volby.“⁴²⁰

Setkání s Bohem jako s Otcem je setkání z milosti, to již bylo řečeno, ale jak tuto milost v sobě nechat dále působit, jak ji plně přijmout? Domníváme se, že je to otázkou volby, jak se lidé rozhodují skutečnost vnímat. Úkolem doprovázejícího je rozněcovat naději. Proč je to tak důležité? Což nestačí věrnost? Nestačí trpělivě snášet, co život přinese, v souladu s myšlenkou, že to dopouští Hospodin, že to negativní může být Bohem připravená zkouška víry? Aníž bychom chtěli jakkoli snížit význam a hodnotu věrnosti, dospíváme k názoru, že vystavovat svůj život naději v Bohu (vracet se k ní, uvědomovat si Boží jednání a zaslíbení), je skutečně nezbytné. *„Na člověka žijícího v pomíjivém čase působí vědomí o trvalé věčnosti „do hloubi osvobozujícím dojmem, snímá z něj pocit napjatého očekávání vnitřního naplnění v rámci dějin, a to za každou cenu, a dává vzniknout duševnímu uvolnění, jež umožňuje vládu nad časem. Způsobuje zjasnění ducha, který se energicky chopí životních cílů a sleduje je s nasazením veškerých sil.“⁴²¹*

Prisvojení si křesťanské naděje se projevuje ve způsobech a v kvalitě života tady a teď, ovlivňuje život od prvního okamžiku, kdy se ono zažehnutí naděje odehrálo: *„Pokud se tedy člověk nechápe jako bytost omezená časem, nýbrž doufající ve věčný život, pak je tato naděje určována zkušenostmi, které ve vnitrosvětském životě na tuto věčnost poukazují. Člověk doufá ve věčné štěstí, které nekonečně překonává štěstí okamžiku, ale přece jen „pozvedává“ toto pozemské štěstí směrem k věčnosti.“⁴²²*

Připomeňme ještě významně spolu s Rotterem⁴²³, že naděje je přítomna v Kristu: *(...) „Důležité je, aby se transcendentní vztah lidského konání nechápal pouze v naprosto abstraktním, prázdném smyslu, nýbrž jako vztah k onomu Bohu, který se zjevil v dějinách spásy. To je ten milující, ochraňující, odpouštějící Bůh, kterého věřící zažil a v nějž doufá. Tento obraz Boha poznamenává věřícího člověka, určuje jeho postoj k transcendenci, smrti a věčnosti a tím také jeho pochopení sebe sama.“*

⁴²⁰ SILNÁ, Marta v rozhovoru s Milenou Tomešovou in TOMEŠOVÁ, Milena, *Býti farářkou II.*

⁴²¹ DEMMER, K. *Die Wahrheit leben. Theorie des Handels.* Freiburg i. Br. 1991. Sec. cit. in ROTTER, *Osoba a etika. K základům morální teologie*, 65.

⁴²² ROTTER, Hans, *Osoba a etika, K základům morální teologie*, 66.

⁴²³ ROTTER, Hans, op. cit., 65.

Tomáš Halík⁴²⁴ poeticky píše, že „naděje je skulinou, jíž budoucnost vrhá paprsek svého světla do přítomnosti a zároveň umožňuje vidět jinak, ‚v jiném světle‘, naši minulost. Proto je tak potřebná zejména v temných chvílích života, zvláště tehdy, padl-li na přítomnost z minulosti stín viny. Naděje je škvírou, skrze niž můžeme i v nedusnějších chvílích přítomnosti vdechnout do plic dech budoucnosti; jsou situace, v nichž bychom se bez ní zadusili. Naděje dává sílu k onomu obratu od minulosti k budoucnosti, jímž je odpuštění. Je-li hřích smrtí, pak odpuštění je vzkříšením.“

Schopnost člověka dlouhodobě a věrně obstát jako vyznávající křesťan je vedle plného vydání se Bohu také do značné míry podmíněna skutečností, zda má věřící hluboké obecenství s několika dalšími lidmi. Důraz na takové podstatné vztahy se v rozpracované podobě objevuje v Crabbových pozdějších pracích. Skrze promýšlení, jakým způsobem být člověku pastoračně nablízku a doprovázet ho, se tento autor novým a novým formulacím o nejhlubším směřování člověka. Vychází z vlastních osobních zkušeností, nejen ze své poradenské praxe a studia. Je možno, byť velmi zjednodušeně, vidět posun v tematické rovině knih L. Crabba – víceméně postupuje od expertního popisu psychických struktur, procesů a stavů k popisu vnitřního setkání člověka s člověkem před Bohem, k Bohem danému setkání, které navozuje změnu. Kompetence psychologa a biblického poradce je i nadále součástí tohoto přístupu, ale vrchu nabývá pozvání k osobnímu setkání věřících (aniž by však tento rozměr v dřívějších Crabbových textech scházel).

Crabb⁴²⁵ vychází jako pastýř svému člověku ještě výrazněji vstříc: „Uplatňování biblických principů a zkoumání obsahu našeho nitra, který se snažíme popírat, má samozřejmě své legitimní místo. Když se však uplatňování biblických principů stane středem našich snah o pomoc, stáváme se moralisty. Naše moc se omezuje na nátlak. A když je podstatou našich pokusů o pomoc pronikání do popírané vnitřní reality, začleňujeme se do terapeutické kultury, která jako klíč ke změně zdůrazňuje prohloubené sebepoznání. Navrhují jiný střed efektivního přístupu k lidem. Dobří přátelé doufají, že laskavá podpora přinese uzdravení. Já se domnívám, že je zde třeba opravdové spojení, takový přístup k lidem, který jde dál než k pozitivnímu ujištění

⁴²⁴ HALÍK, Tomáš, *Stromu zbývá naděje, krize jako šance*, 139.

⁴²⁵ CRABB, Lawrence, *Umění přiblížit se*, 59.

a povzbuzení. Moralisté si myslí, že středem pozornosti by měla být poslušnost. Myslím, že větší význam tu má srdce tíhnoucí k poslušnosti. “

O něco dále⁴²⁶ pak čteme: „*K opravdovému spojení dochází tehdy, když se Kristův život ve mně dotkne Kristova života ve vás. To, že jsme navázali opravdové spojení, poznáme, když se během doby, kterou strávíme společně, posílí naše pohnutky konat dobro. “*

Crabb se postupem času stále hlouběji vyslovuje pro přirozené vztahy v rámci společenství, chce přispívat k rehabilitaci částečně podceňovaného významu církevního společenství pro péči o duši člověka. Ztráta dlouhodobého a smysluplného spojení mezi lidmi a devalvace intenzivních formujících mezilidských vztahů jsou významnými slabunami způsobu života většiny západní společnosti. Jádrem chození do církve není schopnost vytvořit moderní multimediální vzdělávací křesťanské programy a ve službě evangelium využít manažerských metod práce k posílení persvazivních dovedností nebo něčeho podobného, co se zaměřuje na výkonnost a vzdělání lidí podobně jako většinová moderní společnost, ale to, aby se lidé spolu s setkávali v přirozených, hlubokých vztazích, aby pěstovali taková silná přátelství, v nichž je možné tímto způsobem uctívat Boha.

Taková přátelství umožňují setkání se v nejhlubší touze člověka. Tomuto tématu v kontextu odjakživa diskutované otázky povahy a podstaty utrpení a jeho role v životě křesťana se Crabb dotýká v *Naději v utrpení* (2002) a v *Rozbitých snech* (2005). Největší požehnání a cíl života nespatřuje v tom, co bychom mohli popsat jako dobrý, úspěšný život, ale v opravdovém setkání s Bohem, které se uskutečňuje nezřídka až na pokraji sil, po tom, co člověk prožije v životě bolestné ztráty svých původních snů, nenaplnění vysněných cílů a přání. Toto zakoušení Boha pak produkuje stav, v němž si věřící uvědomuje, že „tlak“ vyvolávaný nároky na dosažení dobrého života „je pryč“⁴²⁷ a je nahrazen důvěrou a radostí. Nejde o příklon k askezi nebo něčemu podobnému, ale o život, v němž si je věřící člověk vědom vlastních priorit a připouští si nejhlubší touhu svého života – touhu po jednotě s Bohem.

Přitom celé naše pastorační konání je nesené nadějí. Je nesené samotným Bohem, který v něm má zálibení. Samuel Pfeifer⁴²⁸ v kapitole *Slabost: Boží síla*

⁴²⁶ Op. cit., 61.

⁴²⁷ CRABB, Lawrence, *Přiblížte se k Bohu...*, anglicky orig. *The Pressure 's off*.

⁴²⁸ PFEIFER, Samuel, *Slabé nésti. Moderní psychiatrie a biblická duchovní péče*, 190.

v křehkých nádobách říká: „*Bible nám neukazuje pouze meze našeho bytí, ukazuje nám také hlubokou hodnotu člověka v jeho slabosti. Boží síla ve slabosti a bídě tohoto světa je téma, které prochází celým evangeliem. Již proroci popisovali přicházejícího Mesiáše takovým způsobem, který se nehodil do panujícího světa krásy a úspěchu, bohatství a moci. (...) Bible zastává radikálně jiný obraz člověka, než jaký nám stavějí před oči pomíjivá měřítká tohoto světa. Ježíš stojí na straně slabých, Bůh se často nezjevuje v silných, nýbrž působí skrze toho, který si je vědom své slabosti. Slabý člověk nezískává svou hodnotu v první řadě svými výkony, nýbrž ve víře z Boží milosti.*“

Lidé mají kdesi v sobě podivuhodně uloženo, že by věci měly dopadnout dobře. Je to určitá narace, hrdinský příběh, o který vnitřně stojíme a považujeme ho vlastně za samozřejmý. (Zdá se to být vzdálené téma při přemýšlení o vztahovém pastýřství, ale souvislost brzy vyplyne na povrch.) Kde se však tedy taková narace bere? Vždyť pokud bychom se orientovali pouze podle toho, co nám nabízí život v kontextu dnešní společnosti (a co jejich současnost nabízela lidem po staletí), pozemský život, byla by tato naděje nepochopitelná. Mohli bychom se sice vydat nějakou „osvětlující“ cestou, vysvětlit ji určitým způsobem, podobně jako to svého času učinil například Ludwig Feuerbach (v Podstatě křesťanství), ale myslím, že by to naše váhání ve skutečnosti vysvětlit nebylo schopno. John Eldredge (a trochu obdobně před ním například C. S. Lewis v knize K jádru křesťanství) to vysvětluje imanencí Kristova příběhu v našem svědomí, v našich dějinách, v naší přítomnosti. Tato imanence se podle Eldredge uskutečňuje prostřednictvím narativních obsahů, které nám nabízí například umění, zejména literatura. Eldredge⁴²⁹ říká, že „*příběh je řeč srdce*“ a že „*do každého lidského srdce je vepsán Příběh*“ (*Příběh s velkým P*), „*jemuž nemůžeme uniknout.*“⁴³⁰. Díky příběhům se v životě vyznáme, představují pro nás přijatelnou formu orientace. V pozadí stojí onen základní, první, velký Příběh, další příběhy jsou jeho variacemi, čerpají z něho, jsou jeho odrazem či aluzemi na něj. Referují k němu, aniž by to nahlas explicitně vyslovily. Velký příběh je příběhem o Boží vztahové lásce (o Božím společenství), která byla zrazena, odmítnuta, ztracena, zraněna Zlem. Je to narace o statečném zápasu o Dobro a fascinujícím milostném příběhu, který se v jejím jádru odehrává. Je to také narace o záchraně uskutečněné velkým hrdinou a o obnovení počátečního ztraceného rajského stavu, o obnovení království, o skutečném životě

⁴²⁹ ELDREDGE, John, *Velký příběh*, 9.

⁴³⁰ ELDREDGE, John, *Velký příběh*, 15.

v důvěrném obecnství pro ty, kdo si Život zvolili. Ano, jsou to narace variující evangelium, a snad právě proto je nelze odsunout stranou jako mytickou skutečnost. Snad právě pro svou genetickou příbuznost s evangeliem se nás tolik dotýkají. Jestliže je toto pravdou, mimo jiné to znamená, že evangelium mnohé lidi zajímá. Uchvacuje je natolik, že ho podvědomě (a mnohdy i vědomě) chtějí poznat a zakoušet. Přitom všechny tyto podněty jsou člověku podkladem pro sebepojetí, pro konstrukci vlastního narativu.

Pavel Hošek⁴³¹ pokud jde o aktualitu příběhovitosti, říká: „*Příběhy snad lépe než cokoli jiného odkrývají odpovědi na otázku smyslu lidské existence. Mají v této funkci nespornou výhodu ve srovnání s vědeckými postupy antropologie či s filosofickou analýzou, ale i ve srovnání s lyrickou poezií: příběhy se totiž svou časovou strukturou daleko víc (než věda, filosofie či poezie) lidskému životu podobají. Narativ je pravděpodobně elementárním a nejvlastnějším výrazem lidské zkušenosti. Beletrie je jak známo o mnoho blíže žité životní zkušenosti než filosofie či věda, příběh je doslova otiskem života. Mezi časováním příběhu, jeho odkud a kam v čase, jeho vrstevnatostí, jeho členitou, strukturovanou zápletkou na jedné straně a skutečným tokem lidského života na straně druhé, je naprosto přímá a zřejmá korelace, do očí bijící podobnost.*⁴³² Člověk je příběh, lidský život je členitá, vrstevnatá událost, je to story zauzlená v zápletku. Proto se o druhém člověku nejvíce dozvíme z epitafu, z deníku, z memoárů, z kroniky, ze svědectví, prostě z vyprávění. Pověz mi své odkud a své kam, a já ti povím, kdo jsi.“

O pozvání do „velkého příběhu“, „příběhu Boží věrnosti, jehož součástí, jako neposlušné kamínky v mozaice, jsou jednotlivé epizody a peripetie, o nichž v bibli čteme“, hovoří také Pavel Filipi v knize Pozvání k naději⁴³³.

Vyprávěním osobního příběhu můžeme v pastorační péči dosáhnout něčeho vzácného, čeho není tak snadné dosáhnout jinými způsoby, neboť že člověk si bytostně přeje vyprávět svůj příběh a toto své vyprávění zažívat v kontextu příběhu velkého, příběhu Kristova.

⁴³¹ HOŠEK, Pavel. *Kdo jsme?*, in Macek (ed.), *Zpytování*, 73.

⁴³² Hošek tu odkazuje k následujícímu textu: LUNDIN, Roger (ed.) *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985, s. 49nn.57nn. Hoškovy myšlenky se vztahují také k pozadí Ricoeurovu, z textů *Čas a vyprávění*, *Myslet a věřit*, *Život, pravda, symbol*.

⁴³³ FILIPI, Pavel, *Pozvání k naději*, 127–148. V této souvislosti Filipi také reflektuje opačný Lyotardův pohled, že postmoderna představuje rozpad velkých narací.

3.7.6. Povzbuzení ve zbožné touze – oddělit se ke svatosti pro Boha

(Henri Nouwen a spiritualita pouštních otců)

„Pokud jde o pastorujícího, každý by měl vědět, že si nemůže osobovat právo soudce nebo roli všetečného udíleče rad. Jeho úkolem je pokusit se navodit nebo obnovit proces, v jehož průběhu žadatel o rozhovor pootvívá své srdce a mysl Bohu a naznačuje nebo projevuje touhu po pomoci shůry. Pastor mu chce usnadnit, aby se zahleděl do sebe co nejhluběji, a vede jej k tomu, aby svou věc vyjevil před Boží tváří, začal své záležitosti pořádat „coram Deo“, upevňoval se v poslušnosti a důvěře v Boží vedení. Kdo vykonává duchovní péči a pastoraci ví, že jejich účinky se málokdy dostavují náhle. Základní prostředek této práce, totiž slovo, nemusí zasáhnout na nejpotřebnějších místě, dost hluboko nebo nadlouho; proto je na místě trpělivost (prudentia pastoralis).“

Citovaný Salajkův text⁴³⁴ vypovídá vyváženě o adekvátní podobě pastýřské péče – doprovázení druhého člověka po cestě duchovního života, směřuje k podstatě, zejména tím zdůrazněním, že středem pomoci je vést k tomu, aby pastorand vyjevil svou věc coram Deo, přitom v poslušnosti a důvěře. Snad jen k závěru tohoto popisu by bylo třeba říci, že pokud se zdá, že slovo nezasáhlo na nejpotřebnějších místě, či dost hluboko nebo nadlouho, může to být způsobeno dalšími faktory vstupujícími do hry, např. tím, že pastorand slovo zaslechl, ale potřebuje ho teprve pro sebe interpretovat, strávit, uvyknout mu, přijmout ho, mohl ho také vědomě odmítnout, mohlo mu být zvěstováno v nevhodný čas. Důvody onoho „prodlení v účinku slova“ lze spatřit mimo toto slovo. Netvrdíme, že je pastýř při zvěstování slova neomylný, a nemůže se dopustit chyb. Ovšem věříme-li v to, že Bůh se ve svém Duchu k zvěstování slova přiznává, že se tak děje prostřednictvím Ducha svatého, je pravděpodobné, že bude zasahovat na „nejpotřebnějších místě“, že se nebude vracet s prázdnou, jak je ostatně o Božím slově zaslíbeno. Nicméně je třeba trpělivosti. Pastýř by se měl tomuto vzácnému tajemství slova, této svrchované moudrosti, vydat a hledat v Písmu i v modlitbě povzbuzení ke zbožnému životu a rozněcování naděje v Kristu a úcty k Bohu, vždyť to je výsada a dar této práce – práce pastýře –, výsada daná Bohem a jím také udržovaná při životě.

⁴³⁴ SALAJKA, Milan, *Sylabus praktické teologie*, 82.

Henri Nouwen byl jedním z lidí, kteří dostali dar povzbuzovat druhé na cestě následování, je znám odvahou sloužit svou silou, i svou slabostí, být ochoten otevřeně sdílet svoji niternou cestu s Bohem s dalšími lidmi, blízkými i zcela neznámými. Proto se nyní zastavíme podrobněji u jeho textů. Nouwen⁴³⁵ vychází ve svém uvažování o podobě duchovní služby v dnešní společnosti z prastaré křesťanské tradice (ze 4. a 5. století z egyptské pouště) – zdrojem jsou mu Apophthegmata Patrum, Výroky Otců pouště. „*Útěk na poušť byl způsobem, jak uniknout svůdnému připodobnění se světu*“, v poslušnosti vůči biblickému slovu o nepřipodobňování se světu z Ř 12,2.⁴³⁶ Jedná se o zápisky o duchovním životě a rady lidem, kteří je navštěvovali, i o praktická duchovní asketická cvičení. Spiritualita pouště je shrnuta ve slovech „uprchni, zachovávej mlčení a modli se.“ „*Naznačují tři způsoby, jak zabránit světu, aby nás zformoval do své podoby, a jsou to tudíž tři způsoby, jak žít v Duchu svatém. Mým prvním úkolem je zjistit, co pro nás znamená uprchnout ze světa. To nás přivádí k otázce samoty. Mým druhým úkolem je definovat mlčení jako základ spirituality duchovní služby. A konečně, chci vás vyzvat k povolání neustálé modlitby.*“⁴³⁷

V první fázi svého přemýšlení tedy Nouwen pohlíží na společnost, společenské vztahy, na kulturu, na prožívání duchovních obsahů v tomto kontextu. Vede ho to sice k tomu, že musí přiznat, že všednodenní křesťanství (Nouwen se pohybuje v kontextu, kde je stále kultura do větší míry vědomě křesťanská, mnohem více, než je tomu u nás, proto může autor stále do jisté míry spontánně vztahovat kategorii křesťanskosti na společnost – alespoň tak, že o ní takto pochybuje) nestojí pevně na svém základě. Všednodenní křesťanství velmi kolísá, velmi se trápí, a schází mu příliš k tomu, aby bylo horlivou, nadšenou, věrnou a věrohodnou církví či křesťanskou společností.

Nouwen píše⁴³⁸: „*Naše společnost není společenstvím zářícím láskou Kristovou, nýbrž nebezpečnou sítí nadvlády a manipulace, do níž se můžeme snadno zaplést a ztratit svou duši. Základní otázkou je, zdali nás, služebníky Ježíše Krista, svůdná moc našeho světa už natolik nezohýbala, že jsme se stali slepými ke katastrofálnímu stavu nás samých i jiných lidí a ztratili sílu a motivaci plavat, abychom si zachránili život. Pohledme jen na okamžik na naši denní rutinu. Jsme všeobecně velmi zaneprázdnění lidé. Musíme se zúčastnit mnoha setkání, navštívit mnoho lidí, vést mnoho bohoslužeb.*

⁴³⁵ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby.*

⁴³⁶ Op. cit., 11.

⁴³⁷ Op. cit., 12.

⁴³⁸ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*, 17–18.

Naše diáře jsou přeplněny, naše dny a týdny překypují pracovními závazky, naše roky vyplňují plány a projekty. Jen zřídka kdy nastane období, kdy nevíme do čeho píchnout; a většinou se pohybujeme životem tak šíleným tempem, že nemáme dokonce ani čas se zklidnit a zamyslet nad tím, zda alespoň některé z věcí, které si myslíme, říkáme nebo děláme, jsou hodny toho, aby se o nich přemýšlelo, mluvilo, nebo aby se dělaly.“

V této zaneprázdněnosti, přílišné rychlosti a nesoustředěnosti ještě nemusíme na první pohled uvidět tak zásadní problém, jako poté v tom, co popisuje Nouwen v textu dále, v hořkých důsledcích tohoto stavu zaneprázdněnosti (nicméně už v nich je přítomný základ těchto „škodlivých návyků a postojů“. Zaneprázdněnost a sevření úkoly můžeme totiž ještě považovat za skutečnost, jíž jsme obětí, můžeme ji do jisté míry omlouvat, dobré to ale není). Nouwen ukazuje⁴³⁹, v čem je tento tlak pro duchovní život a také pro duchovní službu nežádoucí a ubíjející:

„Onen tlak se projevuje skrytým strachem ze selhání a neustálým nutkáním mu zabránit stále větším hromaděním – víc práce, víc peněz, víc přátel. Právě tento tlak je podstatou dvou hlavních škůdců duchovního života: hněvu a chtivosti. Jsou rubem světského života, kyselými plody našich pozemských závislostí. Co jiného je hněv než okamžitá reakce na pocit neuznání? Závisí-li mé sebevědomí na tom, co o mně říkají ostatní, je hněv celkem přirozenou reakcí na slova kritiky. A závisí-li mé sebevědomí na tom, co mohu získat, pak ve chvíli, kdy jsou zmařeny mé tužby, vzplane chtivost. A tak jsou chtivost a hněv sestrou a bratrem našeho falešného já, utvářeného společenským tlakem nevykoupěného světa.“

A jak již výše zaznělo, veškeré toto otroctví, tato nezdravá závislost na mínění druhých a uznání od druhých duchovní službu pastýřů poznamenává velmi negativně (pokud je ze služby přímo nediskvalifikuje). Nezvládnuté nežádoucí emoce, hořkost, zklamání a dávání druhým za vinu to, že církev není zářící a viditelně skvělá, k tomu ale vše skryté, potlačené, nepřiznané:

„Zdá se, jako by právě hněv byl příznakem profesionální nedokonalosti v současné duchovní službě. Kněží jsou rozhněváni na své představené, že nevedou, a na své následovníky, že nenásledují. Zlobí se na ty, kdo nechodí do kostela, protože tam nechodí, a na ty, kdo do kostela chodí, že tam chodí bez nadšení. Jsou rozzlobeni na své rodiny, protože se kvůli nim cítí vinni, a jsou rozzlobeni na sebe, že nejsou takoví, jací by si přáli být. Není to otevřený, do očí bijící, zuřivý hněv, nýbrž hněv skrytý

⁴³⁹ Op. cit., ibidem.

*za milým slovem, usměvavou tváří a zdvořilým potřesením rukou. Je to zmražený hněv, hněv, který se přetvořuje v hlodavou zášť a pomalu ochromuje šlechetné srdce. Pokud existuje něco, co způsobuje, že duchovní služba vypadá neradostně a nezajímavě, je to právě tento temný, zálučný hněv služebníků Kristových. A tak není vůbec divné, že Antonín a jeho spolubratři považovali pasivní přijetí názorů a hodnot své společnosti za duchovní katastrofu.*⁴⁴⁰

Pokusit se překonat toto velmi silné nastavení znamená osvojit si schopnost odejít na osamělé místo, tedy dělat to, co svého času spolu s učedníky praktikoval Pán. Pastýř i každý křesťan je povolán k tomu, aby se naučil rozvinout ve svém životním příběhu tuto schopnost oddělení, zastavení, spočinutí, znovunadechnutí. Ochota oddělit se od tohoto ruchu vlastně souvisí s kvalitou svatosti. Přitom však samota je velmi vrstevnatá zkušenost, představuje příjemné i méně příjemné prvky. Nouwen o těchto rysech pobývání v samotě píše⁴⁴¹: „*Samota je místem velkého zápasu a velkého setkání – zápasu s tlakem falešného já a setkání s milujícím Bohem, který nabízí sám sebe jako podstatu nového já.*“ Tato samota tedy není (vždy) místem jakési soukromé terapie, je to samota proměňující, v níž se odehrávají zápasy a setkání.

„V samotě se zbavuji své podpůrné konstrukce: nejsou tu žádní přátelé, s nimiž bych mohl mluvit, není zapotřebí vyřizovat žádné telefonické hovory, nemusím se zúčastňovat žádných schůzí, není tu žádná hudba k pobavení, žádné knihy k rozptýlení, jsem tu pouze já – nahý, zranitelný, slabý, hříšný, všeho zbavený, zlomený – pouhé nic. Je to právě tato nicotnost, již musím ve své samotě čelit, nicotnost tak hrůzná, že všechno ve mně touží utéci k přátelům, práci a rozptýlením, abych tak mohl na svou nicotnost zapomenout a opět uvěřit, že mám nějakou hodnotu. Ale to není všechno. Jakmile se rozhodnu, že ve své samotě setrvám, začnou v mé mysli jako opice po banánovníku poskakovat zmatené myšlenky, rušivé představy, divoké fantazie a prapodivné asociace.“(...) Tady Nouwen popisuje duchovní zkušenost, kterou můžeme snadno vztáhnout i na vyučování modlitbě, na pastorační vedení k modlitbě, vytrvejme i zde, v pastoraaci, podle Nouwenova vyzvání⁴⁴²: „*Úkolem je setrvat v samotě, zůstat ve své cele, dokud se všichni moji svádějící návštěvníci neunaví bušením na dveře a nedají mi pokoj.*“

⁴⁴⁰ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*, 19–20.

⁴⁴¹ Op. cit., 21.

⁴⁴² NOUWEN, Henri, *Cesta srdce*, 23.

Přítom vše zmíněné uvádí tento autor do souvislosti se schopností vydat se Bohu, odevzdat Kristu tuto svoji roztěkanost, a hledat u Něho posilu a nasměrování: „*Je to boj o to, abychom zemřeli svému falešnému já. Tento boj je však daleko, daleko nad naše síly. Každý, kdo chce bojovat s démony svými vlastními zbraněmi, je blázen. Moudrostí pouště je poznání, že ona konfrontace s naší vlastní děsivou nicotností nás nutí, abychom se naprosto a bezpodmínečně odevzdali Pánu Ježíši Kristu.*“⁴⁴³

Cílem tohoto vědomého zastavení se a oddělení, tohoto dobrovolného zápasu, není nic menšího než možnost setkání s Bohem. Není snadné se v tom soustředit, nicméně je to skutečně sebezáchovné, posilující a proměňující.

„*Do samoty vcházíme především proto, abychom se setkali s naším Pánem a byli s ním a pouze s ním. Naším hlavním úkolem v samotě není tudíž věnovat přílišnou pozornost množství obrazů, které nás napadají, nýbrž upírat zrak své mysli a srdce na toho, který je naším božským Vykupitelem. Pouze ve spojení s milostí jsme schopni postavit se svému hříchu; pouze na místě uzdravení se odvážíme odhalit své rány; pouze se soustředěnou pozorností upnutou na Ježíše Krista se dokážeme vzdát svých neodbytných představ a čelit své vlastní skutečné podstatě. Jak si postupně uvědomujeme, že to nejsme my, kdo v nás žije, nýbrž Kristus, že on je naším pravým já, pomalu se naše závislosti rozplývají a my začínáme zakoušet svobodu dětí Božích. A potom se můžeme s úsměvem ohlédnout a uvědomit si, že už víc v sobě nechováme ani hněv, ani chtivost.*“

Z tohoto místa duchovní obnovy je třeba se vracet do každodenního života, a zůstat s nadějí, že takovým pobýváním před Bohem se něco zcela zásadního změnilo a stále mění v člověku, a že to ovlivňuje další všední dny. Nouwen⁴⁴⁴ to vysvětluje velmi prostě a výstižně: „*Co toto vše znamená v našem každodenním životě? I když nejsme povoláni ke klášternímu životu nebo nemáme tělesné předpoklady k tomu, abychom vydrželi tvrdost života na poušti, je každý z nás přesto zodpovědný za svou vlastní samotu. Právě proto, že nám naše světské prostředí nabízí tak málo duchovních pravidel, musíme si vytvořit svá vlastní. Musíme si rozhodně zbudovat svou vlastní poušť, do níž se můžeme každý den utéci, setřást to, co nás ovládá a tlačí, a přebývat v laskavé uzdravující přítomnosti našeho Pána. Bez takovéto pouště ztratíme svou duši,*

⁴⁴³ Op. cit., 24nn.

⁴⁴⁴ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce*, 25.

zatímco budeme jiným kázat evangelium. S takovýmto duchovním útočištěm se však budeme stále více přizpůsobovat Tomu, v jehož jménu sloužíme.“

A dále pokračuje i praktickou pastorační radou, technickou, stejně prostou, nicméně velmi podstatnou, pastýři potřebují naučit pastoranda i praktickým věcem, bez nichž se mohou sebelepší předsevzetí a myšlenky rozplynout a být zmařeny.

„Tou opravdu základní věcí, kterou musíme udělat, je vyhradit si čas a místo, kde budeme pouze s Bohem. Konkrétní podoba tohoto pravidla samoty bude u každého člověka jiná a záleží na jeho vlastní povaze, úkolech v duchovní službě a prostředí, v němž žije. (...) Když jsem před několika lety navštívil Matku Terezu z Kalkaty a ptal se jí, jak mám žít své kněžské povolání, odpověděla prostě: „vzývejte hodinu denně našeho Pána a nikdy nedělejte nic, o čem víte, že je to špatné, a budete žít dobře.“⁴⁴⁵

Z proměněného já vychází pak „soucitná duchovní služba“, „zde jsme dosáhli bodu, v němž se duchovní služba a spiritualita vzájemně dotýkají. Je to soucitnost. Soucitnost je ovocem samoty a základem veškeré pastýřské služby. Očištění a proměna, k nimž dojde v samotě, se projeví v soucitnosti.“⁴⁴⁶

Na počátku exkursu k textům Henriho Nouwena bylo řečeno, že budeme mluvit o třech podstatných rysech této pouštní spirituality. Druhým z nich je mlčení. Michael P. Gallagher⁴⁴⁷ se zmiňuje o tom, že jedním ze zřejmých a často zmiňovaných bodů růstu v osobní modlitbě je právě posun od mluvení k naslouchání. Odkazuje se přitom na Kristovu radu, abychom při modlitbě nepoužívali mnoho slov. Vyžaduje to „určitou odvahu opustit jistotu modlitby jako rozhovoru a důvěrně známé představy, abychom vstoupili do méně důvěrně známých oblastí ticha. Ale ticho je jazyk Boha a tento přechod je životně důležitý krok směrem k rozjímavější úrovni modlitby.“ V souvislosti se samotou čteme u Nouwena o mlčení tyto výroky⁴⁴⁸: „Mlčení je způsob, jak učinit samotu skutečností, mlčení doplňuje a zintenzivňuje samotu.“⁴⁴⁹ Nouwen⁴⁵⁰ přitom zdůrazňuje „nesmírnou hodnotu mlčení v tomto upovídaném světě,“ když říká s velkou naléhavostí: „Tím vším chci naznačit, že slova, má vlastní nevyjímaje, ztratila svou

⁴⁴⁵ NOUWEN, Henri, op. cit., 26.

⁴⁴⁶ NOUWEN, Henri, op. cit., 27.

⁴⁴⁷ GALLAGHER, Michael P., *Křesťanství a moderní kultura*, 185nn.

⁴⁴⁸ NOUWEN, Henri, op. cit., 39.

⁴⁴⁹ Zážitek a postoj mlčení popisuje Nouwen mnohými obraty, obrazy jako „přenosná cela“; upozorňuje na jeho důsledky a plody, např.: „Mlčení nás činí poutníky“ (s. 45) – *podstupovat pouť znamená mlčet (peregrinatio est tacere)*. „Mlčení chrání vnitřní oheň.“ (s. 47) „Mlčení nás učí mluvit.“ (s. 50).

⁴⁵⁰ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce*, 40nn.

tvůrčivou sílu. Jejich neomezené zmnožení způsobilo, že jsme ve slova ztratili důvěru, a v důsledku toho si velice často pomyslíme: „Vždyť jsou to jenom slova.“ A dodává ještě důsledek⁴⁵¹, k němuž toto vyprázdnění, tato nedůvěra ke slovům, vede: „Výsledkem je, že si už ani neuvědomujeme hlavní smysl existence slov, jímž je vzájemný kontakt.“⁴⁵²

Znovunaplnění slov se lze ale znovu učit, trend je možné zvrátit, alespoň na osobní rovině.⁴⁵³ Můžeme tak pracovat proti zvětšujícímu, devalvujícímu způsobu zacházení se slovy. „Ježíš, Boží Slovo, které se stalo tělem, nemluvil tak, aby poutal pozornost k sobě, ale aby ukazoval cestu ke svému Otci (...) Aby byla naše duchovní služba službou ve jménu Ježíše Krista, musí i ona ukazovat za naše slova k nevyslovitelnému tajemství Božímu.“⁴⁵⁴

Třetím pilířem této spirituality je modlitba. Bez přestání se modli = spočivej v klidu. Řecký výraz pro klid je hesychia (ήσυχία). „Samota a mlčení jsou tu kvůli modlitbě. Pro Otce pouště neznamenal samota být sami, nýbrž být sami s Bohem. Mlčení pro ně neznamenal nemluvit, ale naslouchat Bohu. Samota a mlčení tvoří kontext, uvnitř něhož se uskutečňuje modlitba.“⁴⁵⁵ Máme tendenci pohlížet na modlitbu v první řadě jako na činnost mysli, ale to modlitbu bohužel omezuje jen na rozhovor s Bohem a přemýšlení o něm. Modlitba hesychastů se ale od tohoto pojetí liší, je to modlitba srdce⁴⁵⁶. „Modlitba je stanutí před Bohem s myslí ponořenou do srdce.“⁴⁵⁷ Zde sídlí Boží Duch a zde dochází k velikému setkání. Zde mluví srdce k srdci, neboť zde stojíme před tváří vševědoucího Pána uvnitř sebe samých.“⁴⁵⁸

⁴⁵¹ Op. cit., 42.

⁴⁵² „Sdělujeme své myšlenky a pocity, jako kdyby se o ně všichni kdovíjak zajímali, ale jak často se cítíme opravdu pochopeni? Naděláme mnoho řečí o Bohu a náboženství, ale jak často přinesou nám nebo ostatním skutečný vhled? Slova nás často zanechají s pocitem vnitřní porážky. Mohou dokonce vytvořit pocit otupělosti a jakoby zabřednutí do bažiny.“ (NOUWEN, ibidem, 46)

⁴⁵³ Vycházíme-li také z tradice založené na hodnotě slova, založené na Slovu, a potažmo na úctě ke slovu a kázání, učíme se opět Slovu důvěřovat, v tom smyslu, že má moc se zjevit. Můžeme se vědomě rozhodnout znovu se působícímu Slovu vystavit a nechat se jím proměňovat. Díky tomu můžeme také vlastní slova znovu smysluplně naplňovat, obohatit skutky i vírou, a to nikoli pro spásu, ale díky spáse z milosti (sola gratia).

⁴⁵⁴ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce*, 52.

⁴⁵⁵ „Modlitba hesychastů je modlitbou klidu. Tento klid má nicméně jen málo společného s neexistencí sporů nebo bolesti. Je to klid v Bohu uprostřed velmi intenzivního každodenního zápasu.“ (NOUWEN, ibidem, 63).

⁴⁵⁶ Podle Nouwena, *Cesta srdce*, 64.

⁴⁵⁷ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce*, 69.

⁴⁵⁸ Postupně toto uvažování vyústí uje k prosté modlitbě: „Pane Ježíši Kriste, Synu živého Boha, smiluj se nade mnou hříšným!“ (ibidem, s. 69–71)

Dál si Nouwen⁴⁵⁹ klade otázku, jak realizovat takovou modlitbu srdce v praktické duchovní službě. Odpovídá, že modlitba srdce je živena krátkými prostými modlitbami, je nepřetržitá a všeobsažná – zahrnuje všechny naše starosti.

„Když jsme již našli svůj klid v Bohu, nemůžeme dělat nic jiného, než se věnovat duchovní službě. Boží pokoj bude patrný, kamkoli půjdeme a s kýmkoli se setkáme. Ještě než vyřkneme jediné slovo, Duch Boží, modlící se v nás, dá najevo svoji přítomnost a shromáždí lidi do nového těla, do těla samotného Krista.“ Ovoce našeho vnitřního duchovního života spojeného s modlitbou (a v modlitbě) nás pak vlastně ve službě předchází – a představuje, kým jsme.

3.7.7. Schopnost odpoutávat a propouštět

O hranicích v pastoraaci bude ještě učiněna zmínka za okamžik v dalším textu práce, zde se chci však nejprve zastavíme u pastýřovy dovednosti určit čas pastoraace, nenechat se časem v pastýřské práci ovládnout, ale naopak plně využít a vymezit čas pro pastoraaci. Pastýř by měl mimo jiné být schopen pastoraaci vymezit a ukončit, nebo její podobu přeznačit a dále ji poskytovat v pozměněné formě. Pastorační vztah není věčný. Udržování vztahu i některé benefity, které by takové udržování vztahu přinášelo, musí ustoupit tomu, co je dobré, pokud se podmínky a potřeby, hrající v pastoraaci roli, změni. Život sám je před „úsilím“ o dobrý život, speciální pastýřská péče je péče služebná, neměla by suplovat život, ale být pouhou pomocí k němu. To vše samozřejmě souvisí přímo a neodmyslitelně s tématem duchovního zdraví, „vyrovnanosti“ – je-li ona vyrovnanost vůbec vhodný termín pro život z nehlubší touhy, který může znamenat velké změny a pohyby, boj, úsilí, i ztišení a kontemplaci.

Z toho důvodu je potřebné, aby byl pastýř schopen pastoranda „propustit“. Pokud s ním měl skutečně intenzivní vztah do té míry, že vůči němu vystupoval v rodičovské roli, tj. vedl ho, převzal za něho do jisté míry odpovědnost či mu pomáhal se rozhodovat, je nutné, aby z této role nakonec jednoznačně vystoupil (postupně a s citem), aby tak pastorandovi umožnil další suverénní život ve víře.

Obdobným způsobem uvažuje ve výkladu o povaze procesu duchovního vedení Josef Sudbrack⁴⁶⁰: *„V jádru ‚duchovního vedení‘ mezi lidmi téměř zcela mizí vztah ‚vést – být veden‘; v něm má totiž svoje místo Boží duch, který usměrňuje a řídí lidské srdce.*

⁴⁵⁹ NOUWEN, Henri, *Cesta srdce*, 72nn.

⁴⁶⁰ SUDBRACK, Josef, *Duchovní vedení*, online.

Druhý člověk může jen pomáhat, jen provázet, jen zprostředkovat zkušenost společenství, jen zastupovat ‚my‘ – společenství církve, jen poskytovat pomoc v podobě porozumění. ‚Vedený‘ teď musí sám poznat a rozhodnout, kam ho vede Boží duch. Na tomto místě vstupuje jako rozhodující činitel do hry to, že křesťanství je jednak monoteistické náboženství, věřící v Boha Stvořitele, jednak ale rovněž dobře ví, že se tento Bůh jako ‚dobrý pastýř‘ obrací přímo ke každému jednotlivému člověku.‘

Neznamená to, že se od té doby již pastýř s pastorandem nebudou znát a nebudou už v žádném kontaktu, doprovázení může do jisté míry přetrvávat po celý další život, pokud si to oba přejí a zvláště pokud se mezi nimi během intenzivnější fáze vedení utvořil přátelský vztah. Pastorand může nadále vyhledat pastýřovu podporu a povzbuzení, pokud nastane k tomu vhodná situace.

3.7.8. Cíle a témata pastorace

Zvažujeme-li, jak bychom vše to podstatné, co bylo řečeno v předchozím textu o charakteru pastýřské služby, o tom, co by pastýř měl mít na paměti a také kým by sám měl být, měli shrnout, můžeme dospět například k závěru, že pastýř by si především měl být dobře vědom směrování péče o pastoranda, jejího cíle – a to cíle rozumně, konkrétně strukturovaného, individuálního a dosažitelného. Za tímto cílem by se pak spolu s pastorandem měl ubírat, aniž by se nechal strhnout podněty, které se zdají mít větší závažnost, prioritu, které jsou jakoby hlasitější, nicméně nevedou k základnímu cíli – povzbudit v touze po Bohu, rozvíjet naději a podpořit potřebné aktivní vykročení a kráčení daným směrem. Je klíčové, aby si pastýř udržel toto vědomí cíle a soustředění k tomu, co následuje po přítomné chvíli v pastoraci, aby měl zrak upřený k eschatologickému bohatství, aby dovedl rozněcovat vděčnost a věnoval se vedení ke skromnosti. *„Věčné radosti však nedosáhneme, jestliže žijeme na povrchu. Získáme ji naopak, jestliže povrch prolomíme a pronikneme do hlubinných vrstev sebe samých, světa a Boha“*, píše Paul Tillich v pojednání O hlubině⁴⁶¹.

Mluvíme-li o tom, co pastorace představuje, můžeme se ohlédnout za některými pokusy pastoraci a její vliv v církvi a vliv vůbec definovat:

⁴⁶¹ TILLICH, Paul, *O hlubině*, in KUSCHEL, Karl Josef (ed.), *Teologie 20. století*, 48.

„Die Seelsorge ist eine Grundfunktion kirchlichen Lebens, die an der Krise der Kirche partizipiert,“⁴⁶² říká Schneider-Harpprecht⁴⁶³ o obecném vztahu pastorační a dalších projevů církevního společenství k tomu, že církev vnímá, že je v určité krizi, že nedosahuje toho, čeho by si přála ve svém prostoru dosahovat, čím by si přála pro sebe i pro společnost být.

Ve vztahu k pastorandovi může být pastorační definována například takto: „Seelsorge hat sich insbesondere unter dem Einfluss der Pastoralpsychologie stark als cura animarum specialis definiert, die den einzelnen Menschen tröstet, ihm beisteht und Orientierung gibt.“⁴⁶⁴

To se přitom uskutečňuje v kontextu místního církevního společenství: „Seelsorge als cura animarum generalis hat zum Ziel, auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens Beziehungssysteme zu schaffen, die seelsorglich wirksam sind und die Seelsorgliche Qualität der Beziehungen in den bestehenden kirchlichen Handlungsformen und Beziehungssystemen zu fördern. Seelsorge wird dadurch zur systemischen Praxis, welche die beratende, helfende, fürsorgende, spirituelle Dimension der Beziehungen in menschlichen Systemen gestaltet.“⁴⁶⁵

V pastorační jde o to, abychoť se učinili citlivými k vlastní existenci, která sebe sama transcenduje, v tomto smyslu mluví o obsahu a zaměření (zacílení) Seelsorge Doris Nauer⁴⁶⁶: „Gerade weil es um die Tiefen-Dimension des eigenen Lebens geht, gilt es, Menschen den Weg zur Höhen-Dimension zu weisen, indem Seelsorge dabei hilft die eigene Transzendenzfähigkeit zu entdecken und in der Folge die eigenen spirituellen Traumflügel zu entfalten und sich hinauszuwagen über die alltäglichen Routinen und Sicherheiten, ohne dabei die nötige Erdung zu verlieren. Mystagogie darf daher nicht verwechselt werden mit reiner Innerlichkeit und spiritueller Befriedung, denn ‚spirituell fliegen lernen‘ impliziert, Gewohntes und Gängiges auch hinter sich zu lassen. Seelsorge will Menschen deshalb dazu ermutigen, sich im göttlichen Geheimnis

⁴⁶² „Pastorační péče je základní funkce církevního života, která se podílí na krizi církve.“

⁴⁶³ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, *Die Rolle der Seelsorge angesichts der Krise der Kirche – Thesen*. In *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 29.

⁴⁶⁴ „Pastorační péče byla zejména pod vlivem pastorační psychologie definována jako cura animarum specialis, která utěšuje jednotlivce, podporuje ho a poskytuje mu orientaci.“ (Op. cit., ibidem)

⁴⁶⁵ „Pastorační péče jakožto cura animarum generalis má za cíl na různých úrovních církevního života uskutečňovat systémy vztahů, které jsou pastoračně účinné, a má podporovat pastorační kvalitu v stávajících církevních formách (praxi) a vztahových systémech. Pastorační péče bude skrze to (vhodná) pro systemickou praxi, která utváří poradenskou, pomáhající, pečující, duchovní dimenzi vztahů v mezilidských systémech.“ (Op. cit., ibidem, 29–30).

⁴⁶⁶ NAUER, Doris, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, 154–155.

so zu beheimaten, dass sie sich dort nicht einfach nur festsetzen, sondern von dort aus immer neu aufbrechen und auch ihren Glauben immer wieder kritisch überprüfen und weiterentwickeln, denn: „Das Thema der Religion ist nicht Gewissheit und Eindeutigkeit, sondern Beunruhigung.“⁴⁶⁷ In der Seelsorge geht es somit darum, Menschen für den Mehr-Wert ihrer eigenen Existenz sensibel zu machen, damit sie sich selbst in ihrem So-Sein von einer alles umfassenden Segensmacht als gewollt, bejaht, akzeptiert und geliebt füllen können.“

3.8. HRANICE PROFESIONÁLNÍ PASTORACE

3.8.1. Definující funkce hranic – z napětí vzniká nová kvalita

Hranice není potřeba vnímat jako cosi negativního. Spíše jde o dar nutný k sebeurčení a sebeuplatnění. Jünger v Chvále hranice⁴⁶⁸ uvádí, že „*hranice stanovené člověku patří naopak k blahodárnému řádu bytí; řečeno teologicky, jsou dobrodiním Stvořitele. Zakazují právě jen natolik, nakolik dovolují. Funkcí pravých hranic není proto nikdy primárně zákaz, nýbrž cosi jako dovození, poskytnutí rozměru, v němž je omezené potvrzováno a může existovat jako takové. Vymezení je původně aktem potvrzení.*“

Tématem hranic v různých typech mezilidských vztahů se zabývají poradci Cloud a Townsend⁴⁶⁹, upozorňují na to, že hranice člověka definují, stanovují meze jeho odpovědnosti a zároveň i meze jeho svobody, pomáhají udržovat dobré uvnitř a zlé venku. Popisují ontogeneticky, jak hranice vznikají, vysvětlují, v čem prospívají, a jak se v osobním životě projevuje, jsou-li hranice stanovené nedostatečně, nefunkčně. Základní schopností je v tomto smyslu naučit se něco nabízeného odmítnout, říci ne k určité situaci, k určitému požadavku proto, aby si člověk zachoval svoji integritu, aby se mohl věnovat své práci, své rodině a nebyl vlečen požadavky, potřebami, touhou a příkazy druhých.

Také Jürgen Ziemer⁴⁷⁰ přispěl k tématu hranic v pastorační, konkrétně píše o hranicích od člověka k člověku (mezi dvěma lidmi), o hranici mezi věřícím a nevěřícím, o hranici mezi společenstvím a světem. „*An den Grenzen gibt es*

⁴⁶⁷ LÄMMERMANN, G. *Wider die gesellschaftliche Verdrängung von Schwäche*. Zu Luthers Verständnis von der Seelsorge und Diakonie, in: *Theologia Practica* 27, 1992, s. 218–231. S. 230.

⁴⁶⁸ JÜNGEL, Eberhard, *Chvála hranice*, cit. in *Teologie* 20. stol., 37.

⁴⁶⁹ CLOUD, TOWNSEND, *Hranice*.

⁴⁷⁰ ZIEMER, Jürgen, *Seelsorge als Grenzfahrung*. In *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*.

*Spannung und Gespanntsein. Grenzen schüren das Verlangen, sie zu überschreiten, und sehr oft zugleich die Angst davor, es zu tun,*⁴⁷¹ píše Ziemer.⁴⁷²

Přitom však o víře v kontextu hraničního bodu platí, že: *„Aufgabe der Seelsorge ist es nicht, diese Spannung aufzuheben oder zu überwinden, sondern sie für den Einzelnen lebbar und fruchtbar werden zu lassen. Was heisst das für die seelsorgliche Praxis? Im Blick auf Glauben und Nichtglauben stehen wir nicht vor der Grenze, sondern die Grenze ist auch in uns. Ich bin Glaubender und Nichtglaubender zugleich. (...) Beides, Glauben und Nichtglauben, gehört zur religiösen Existenz.*⁴⁷³

Pastýř není ve své práci všemocným nástrojem změny, nemůže u druhého člověka víru nikterak vyprodukovat, může pouze tomuto svrchovaně danému zázraku asistovat: *„Seelsorge kann keinen Glauben schaffen, aber sie kann den Raum öffnen, in dem die Suche nach Gott und der Zweifel an ihm angemessen artikuliert werden können.*⁴⁷⁴

Pastorace se musí odehrávat v určitém rámci, stejně jako jiné profese aplikované pomoci druhým, je třeba dobrovolně stanovených a přijatých hranic práce, tyto hranice se týkají místa, času i způsobů práce. Jsou jistou pojistkou proti vzniku a udržování patologických vazeb v rámci pomáhajících vztahů. *„Pastorační pracovník si neustále musí hlídat hranice, v oblastech jako je čas, doteky, citová angažovanost, rozdělení rolí a pastorační cíle. Vytyčování a respektování těchto hranic přináší bezpečí všem a vytváří prostředí, v němž lze nabízet i přijímat milost, pravdu a lásku.*⁴⁷⁵

3.8.2. Ochranná funkce hranic

V pastorační práci je člověk do velké míry zranitelný, proto je třeba, aby existovaly záruky, že tato práce bude prováděna správně, aby bylo zároveň možné se proti péči ohradit, odvolat jinam apod. Z důvodu zajištění kvality péče jsou hranice

⁴⁷¹ „Na hranicích se nalézá napětí a horlivé očekávání. Hranice uvádějí do pohybu touhu, aby byly překročeny, a velmi často zároveň strach z toho, to udělat.“

⁴⁷² ZIEMER, op. cit., 35.

⁴⁷³ „Úkolem pastorače není, tato napětí vyřešit nebo překonat, nýbrž je pro jedince učinit snesitelnými a užitečnými. Co to znamená pro pastorační praxi? V pohledu na víru a nevíru nestojíme před hranicí, nýbrž tato hranice je také v nás. Jsem věřící i nevěřící zároveň. Obojí, víra i nevíra patří k náboženské existenci.“ ZIEMER, op. cit., 43.

⁴⁷⁴ „Pastorace nemůže stvořit víru, ale může otevřít prostor, v němž mohou být hledání Boha a pochybnost o něm přiměřeně vysloveny.“ (ZIEMER, Jürgen, *Seelsorge als Grenzenföhrung*. In *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 44).

⁴⁷⁵ GREEN, Daniel, *Trendy v pastorační péči a v pastoračním poradenství (v anglofonních zemích)*. In *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*, 84.

poměrně přísné, ostré a přinejmenším v daném prostředí závazné – závisí na druhu hranice, zda je uplatňována obecně, nebo pouze v některém typu poradenství. Aplikace takových omezení může ve výsledku práci spíše obohatit a zkvalitnit.

Aleš Opatrný hovoří o některých mezích ve svém textu o pastýřské péči o nemocné⁴⁷⁶, pokládá zde otázku, zda má naše péče nějaké meze, a odpovídá na ni následujícím způsobem: „*Naše péče musí mít meze a zvláště při péči o staré a osamělé lidi je to třeba zdůraznit. Někteří lidé by si dokázali opravdu dělat nároky zcela neomezené. Nejde o to soudit je za to teď nebo jindy, jde o to, že i požadavkům potřebného člověka musíme mnohdy postavit určité rozumné meze. Ty meze jsou v první řadě dány našimi schopnostmi a silami, které nejsou neomezené, a dále ohledem na druhé, kteří také potřebují pomoc. Člověk může sice krátkodobě své síly napnout, ale nemůže trvale pracovat s přepětím, nechce-li se zanedlouho stát sám objektem péče jiných. Kromě toho ten, kdo má svou vlastní rodinu, nemá právo ji ve jménu péče o jiné lidi trvale zanedbávat nebo chtít od své rodiny obětavost na úrovni, ke které se zavázal on sám. Tedy i když je nemocný velmi potřebný, není jediným potřebným. A trvalé, výlučné péče se mu může od jediného člověka dostávat jen výjimečně a po kratší dobu. A nakonec jedna známá zkušenost: musíme-li redukovat čas, který nemocnému nebo starému člověku můžeme věnovat, potom je lepší vymezit určité pravidelné časy návštěv, které ovšem dodržíme, než střídat dlouhé pauzy s bohatým, nemocného třeba až zatěžujícím společným programem.*“

Na druhou stranu je ovšem dobré vědět, že některou hranici je za určitých okolností možné překročit, pozměnit, upravit, pokud k tomu existuje věrohodný důvod, pokud se zásadně změní situace, budme tedy ve svých vymezeních flexibilní.

3.8.3. Vykazatelnost práce, zodpovědnost, supervize

Pastorační pracovník by beze sporu měl být někomu vykazatelný, být obětavý, a přitom vědom si svých hranic. Je vhodné rozhojňovat možnosti supervize a intervize v pastorační práci, které mohou na možné překročení hranic poukázat (i kdyby si to pastýř neuvědomoval). Obdobně jako může chybět pastýřská autorita věřícím, může chybět i pastýřům samotným, svým způsobem to totiž není nic samozřejmého – najít vztah otevřenosti, vydání se, poctivé reflexe, trpělivého povzbuzování i přátelské

⁴⁷⁶ OPATRŇÝ, Aleš, *Malá příručka pastorační péče o nemocné*, online.

korekce. Jako mezi poradcem a klientem, ani v supervizi a intervizi se neobejdeme bez kvality důvěrného setkání, a to vždy snadno uskutečnitelné není.

Stanley a Clinton⁴⁷⁷ k praktickému uskutečňování a rozvíjení kvality vykazatelnosti říkají: „*Vykazatelnost může mít různé podoby: psané zprávy, naplánované telefonáty, kladení otázek během setkání, předem naplánovaná hodnocení. Mentor rád vidí, když mentorovaný přejímá zodpovědnost za to, že k vykazatelnosti skutečně dochází. Pokud mentorovaný projevuje při vykazatelnosti vlastní iniciativu, zmocnění se urychluje a prohlubuje.*“

S ohledem na proměnu charakteru, na správné směřování a nakonec i plodnost (úspěšnost) služby druhým potom tito autoři⁴⁷⁸ formulovali několik bodů, které byly „úspěšným“ služebníkům společné. Říkají, že tito služebníci:

- Měli perspektivu, která jim umožnila soustředit se na správné věci.
- Měli důvěrný vztah s Kristem a opakovaně zakoušeli vnitřní obnovu.
- Byli ukázněni v důležitých oblastech života.
- Celý život byli ochotni se učit.
- Vytvořili si síť smysluplných vztahů, měli několik důležitých mentorů.

V neposlední řadě by měl pastýř/poradce mít možnost určité volby, jakou metodiku chce používat, protože je mu blízká, osobnostně mu sedí, má s ní dobrou zkušenost, je s ní třeba nejpodrobněji obeznámen. Je to jeho odpovědnost, kterou by měl samozřejmě zastávat odpovědně nejen vůči pastorandům, ale i svému pracovnímu zázemí (rozumně v rámci svých vymezených kompetencí a možností) a také vůči sobě, svým spolupracovníkům, své rodině, i vůči Bohu. „*Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen die Freiheit haben für ihre Fortbildung einen methodischen Ansatz zu wählen, der für ihre eigene Persönlichkeit und für das Arbeitsfeld, in dem er zu Anwendung kommen soll, stimmig ist.*“⁴⁷⁹ I takováto zdánlivě jen technická volba může být zahrnuta v jeho osobních modlitbách o moudrost při vykonávání této práce a za dobré rozhodování a citlivost vůči svěřeným lidem.

⁴⁷⁷ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce*, 144.

⁴⁷⁸ STANLEY, CLINTON, *Křesťanský rádce*, 156–157.

⁴⁷⁹ „*Pastorační pracovníce a pracovníci musí být svobodní v možnosti zvolit si pro sebe další vzdělávání (školení) v takovém metodickém přístupu, který sedí jejich osobnosti a je vhodný pro oblast práce, v níž má být uplatňován.*“ BOSSE-HUBER, Petra, In KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.) (2005) *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 14.

O významu supervize pro svoji praxi Ueli Burkhalter, švýcarský reformovaný farář, který pracuje pod supervizní zkušeností již 25 let, uvádí⁴⁸⁰: „Při supervizi získávám nadhled, odstup vůči tomu, v čem jsem jinak ponořen. Supervizor zprostředkovává rozšíření pohledu a velmi často pomůže nabídnout i úplně jinou perspektivu tím, že umí do supervizního procesu zapojit více metod. Druhou, neméně důležitou stránkou supervize jsou reakce mých kolegů, jejich postřehy. Je pro mě důležité, že se při supervizi neudílají rady. Pokaždé si při ní uvědomím, že se svými problémy a otázkami nejsem sám. A to mi pomáhá.“⁴⁸¹

Zároveň však z rozhovoru s tímto pastýřem vyplývá, že supervizní zkušenost není jedinou možnou variantou korekce a rozvíjení pastýřské péče. Supervize je mu jednou z možných forem vykazatelnosti a přemýšlení o tom, jak svoji roli vykonává, srovnává supervizní otevřenost a proces rozebírání konkrétních pastoračních témat během skupinové supervize a intervize k tomu, co se děje při modlitbě (což je zajímavý postřeh): „Každý máme jinou metodu, jak svou práci reflektovat. Někdo si píše deník, jiný chodí do hor, další se víc modlí. Pro mě je supervize vlastně podobná jako modlitba. I modlitba znamená sebereflexi. Když na někoho myslím, za někoho se modlím, znamená to, že o něho mám zájem. A když si přinesu něčí konkrétní příběh do supervize, tak mi o něj jde také, jde mi o náš vztah. Stejně tak jako při osobní modlitbě se i při supervizi ptám, jak mohu být pro druhého člověka víc pomocí. Třeba i tím, že s ním v něčem nesouhlasím. V modlitbě to předkládám Bohu a jsem s ním v rozhovoru, při supervizi v tomto rozhovoru zůstávám, jen mi k tomu pomáhají trochu jiné prostředky a fakticky mluvím se supervizorem a svými kolegy a zaměřuji se víc na to, co mohu dělat já. Modlitba, rozhovor s Bohem, supervizi předchází i ji následuje.“⁴⁸²

Supervizní skupina, například balintovského typu, je prostředím, které se také vyvíjí, rovněž má svoji skupinovou dynamiku jako jiné skupiny. Burkhalter⁴⁸³ sdílí i konkrétní supervizní kazuistiku a své pocity, které při tomto skupinovém sezení měl: „Čím déle také spolu ve skupině jsme, tím víc roste vzájemná důvěra a tím závažnější témata můžeme řešit. Například nedávno jeden z nás předložil skupině své rozpaky a

⁴⁸⁰ BÁRTA, Marek, *Rozhovor s Ueli Burkhalterem: K čemu může být pro faráře dobrá supervize*, online.

⁴⁸¹ Co se týče četnosti a způsobu takové skupinové reflexe, mluví Burkhalter o tom, že se účastní: „Jednou měsíčně, vyjma letních prázdnin. To se týká mé současné supervizní skupiny, ale účastním se ještě supervizi v rámci bývalého systemického výcviku, kde se pod vedením profesora Morgenthalera scházíme dvakrát do roka, a taky dvakrát ročně jako intervizní skupina, tedy jako skupina, kterou si řídíme sami – bez supervizora.“

⁴⁸² Op. cit.

⁴⁸³ Op. cit.

těžkosti při doprovázení někoho, kdo za pomoci a asistence organizace Exit vlastně spáchal sebevraždu. A ukázalo se, že podobný případ jsme zažili už všichni. Nakonec supervizor navrhl, abychom místo klasické supervize o tomto tématu diskutovali a sdíleli své pocity a názory. Pro mě je to ale daleko konkrétnější, víc si z toho odnesu a lépe si to zapamatuji, než kdybych o problému doprovázení umírajících a eutanazii četl nějakou knihu nebo studii. Tím rozhodně ovšem nechci říct, že knihy nečtu, naopak, čtením knih strávím daleko víc času než supervizi.“

3.9. SHRnutí

Tato kapitola je rozvíjena podle Pannenbergovy myšlenky, že vztah je základem spásy. Vztah ke Kristu totiž ukazuje, kým člověk před Bohem je, a Boží vztah k člověku je rozhodující. Vztah Boha s člověkem je osobním setkáním, jak přesvědčivě dokládají personalisté; je dán otevřeností Boží ke komuniu. Identita se odehrává ve vztazích bytostí k sobě navzájem, protože Já je určeno právě vztahem k Ty. Identita křesťana se přitom ukazuje být nasloucháním Bohu i bližním a posloucháním evangelia, není statická, ale dynamická, má charakter proměnění, obnovení, reformování. Pastorační vztah je vztahem triadickým, do mnohvrstevnaté interakce mezi pastýřem a pastorandem vstupuje Bůh sám prostřednictvím svého Ducha, ve svém Slovu apod.

Zmíněné aspekty vztahů jsou pojednány konkrétně, ve své kvalitě, která napomáhá jejich růstu – proto zde byla řeč o způsobech vyučování modlitbě, o užití Písma v pastoraci, o soustředění pozornosti ke Kristu, o rozněcování naděje v Kristu, či o poznání Boha jako pečujícího Otce. Následně jsou charakterizovány kompetence a autorita pastýře vůbec. V oddíle o jednotlivých typech pastorační péče a duchovního doprovázení jde o to, jak se proměna člověka v souvislosti s pastorační péčí uskutečňuje, jakým způsobem pastýř pastoranda vede a naslouchá mu. Naslouchání je přitom určitou formou pohostinnosti dostatečně rozvíjející vnitřní prostor, ve kterém může být přijat příběh, jak říká Henri Nouwen (Duchovní život jako cesta). Na základě toho lze vyslovit závěr, že k nejdůležitějším schopnostem pastýře patří obecně jeho ochota ke službě druhému, schopnost otevřeně sdílet osobní zkušenosti z vlastního duchovního života s pastorandem tak, aby tím byl inspirován k prohlubování vztahu s Bohem.

4. KOINONIA, EKLESIA A EKLESIOLA – ŽIVOT V OBECENSTVÍ

4.1. PASTORAČNÍ POTENCIÁL SPOLEČENSTVÍ

4.1.1. Hluboký život a společenství (Tillich), obecnství v Kristu (Bonhoeffer)

Motto: „Pojednali jsme o hloubce světa a o hloubce své duše. Avšak svět je nám přístupný pouze prostřednictvím lidského společenství. A svou duši můžeme odhalit pouze v zrcadle těch, kteří si nás všímají. Neexistuje hloubka života bez hloubky života ve společenství.“⁴⁸⁴ (Paul Tillich)

Přestože bylo v předchozím textu již mnohé z otázky pastorační práce ve společenství vysloveno, pokládáme za vhodné se u tohoto tématu zdržet, je to téma ústřední. Tillich v uvedeném citátu vyslovil dokonce, že bez hlubokého obecnství neexistuje ani hluboký život. Text Dietricha Bonhoeffera⁴⁸⁵ obsahuje ještě další relevantní podnět, a sice poukazuje na skutečnost, že přestože se jedná o tak významnou oblast duchovního života, není dobré se neustále nadměrně zpytovat: „*S křesťanským obecnstvím se to má tak jako s posvěcením křesťanů. Je to Boží dar, na nějž nemáme nárok. Jak to vypadá s námi a jak to vypadá s naším posvěcením, ví jenom Bůh. Co nám připadá slabé a nepatrné, to může být pro Boha velké a nádherné. Stejně jako si křesťan nemá stále držet palec na tepu svého duchovního života, tak ani křesťanské obecnství nám nebylo Bohem darováno k tomu, abychom mu neustále měřili teplotu. Čím vděčněji přijímáme to, co je nám denně dávané, tím jistěji a stejnoměrněji den za dnem poroste obecnství k Boží spokojenosti.*“

Bonhoeffer ve svém popisu obecnství mluví výrazně kristocentricky, (a z této perspektivy je možné znovu uznat pravdivost zmíněných slov Tillichových), Bonhoeffer⁴⁸⁶ tedy o křesťanském obecnství říká, že je to obecnství skrze Ježíše Krista a v Něm. „*Není žádné křesťanské společenství, které by bylo něčím více nebo něčím méně než tohle. Ať už se jedná o krátké jednorázové setkání nebo dlouholeté každodenní obecnství, je to vždy jen tohle: Patříme k sobě navzájem skrze Ježíše Krista a v Ježíši Kristu. Co to znamená? Zprvu to znamená, že jeden křesťan potřebuje*

⁴⁸⁴ TILLICH, Paul, *O hlubině*, 44.

⁴⁸⁵ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, 3–21.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, 6nn.

druhého kvůli Ježíši Kristu. Za druhé to znamená, že jeden křesťan se ke druhému dostane jen skrze Ježíše Krista. Zatřetí to znamená, že jakožto v Ježíši Kristu od věčnosti vyvolení jsme byli přijati v časnosti a sjednoceni pro věčnost.“

Jak má toto vše v sobě implicitně přítomný pastorační potenciál? Bůh totiž svoje slovo předává skrze obecenství s lidmi. Bonhoeffer v tomto smyslu konstatuje⁴⁸⁷: „*Pomoc musí přijít zvenčí a ona skutečně přišla a stále znovu každý den přichází ve slově o Ježíši Kristu, o tom, že nám Kristus přináší vykoupení, ospravedlnění, nevinu a blaženost. Toto slovo vložil Bůh do úst lidí, aby si je lidé vzájemně dále předávali. Když se s ním někdo setká, sdělí je ostatním. Bůh si přál, abychom jeho živé slovo hledali a nacházeli ve svědectví bratra, v ústech lidí. Proto křesťan potřebuje křesťana, který mu řekne Boží slovo. Potřebuje ho stále znovu, kdykoliv je nejistý a klesá na mysl. Neboť sám, z vlastních sil si nemůže pomoci; okradl by se o pravdu.“*

Bonhoeffer⁴⁸⁸ ve svém výkladu dále rozvíjí vysvětlení Kristova zásadního významu pro obecenství věřících bratří. Kristus je prostředníkem mezi Bohem a lidmi, přinášejícím mezi ně pokoj. Bez Krista by rovněž nebylo možné Boha poznat, přijít k Němu a volat k Němu, neboť by bylo překážkou vlastní Já. Kristus však cestu k Bohu i k druhým uvolnil.

Koinonickým rozměrem života v soudobé církvi se ve svých pracích podrobně zabývá Aleš Opatrný, je např. autorem pojednání o malých společenstvích⁴⁸⁹, v tomto textu vysvětluje, o co se jedná, jak se společenství projevují; Opatrný nezanedbává dokládat svůj výklad z praxe, a to z pochopitelných důvodů z praxe v katolické církvi. K tomuto tématu Opatrný⁴⁹⁰ píše: „*Osamocený křesťan v ateistickém prostředí neobstojí. Buď se jeho křesťanství rychle či poněmáhle vytratí, nebo se z něj stane jakási „zkamenělina“. Nikdo s ním potom nehne, ani z víry ven, ale ani ve víře dál. Proto živé vazby ve společenství jsou často zárukou rozvoje duchovního života. Zajímavé je, že touha po společenství je mnohdy (ne u všech!) do určité míry živelná. Většina lidí je vedena neurčitou touhou někam patřit a něco dělat. To je velice cenná věc, i když třeba dost neujasněná - možná, že zde hraje roli i vliv kolektivistické výchovy, ale ten sám o sobě není hlavní příčinou. Zpravidla se dá říci, že intenzivně lze tajemství církve prožívat jen v přehledném okruhu lidí, který patří do většího celku.“*

⁴⁸⁷ BONHOEFFER, Dietrich, Život v obecenství, 7nn.

⁴⁸⁸ Ibidem, 8nn.

⁴⁸⁹ Dostupné z <http://www.knihovna.net/KNIHA/open.phtml?kniha=0052>.

⁴⁹⁰ OPATRNÝ, Aleš, *Malá společenství*, online.

Zázemí křesťanského společenství má tedy skrytou pastorační sílu, vystavit se jako věřící tomuto zázemí znamená počínat si velmi zdravě rozumně, sebezáchovně z hlediska osobní víry.

Philip Yancey⁴⁹¹ ve spisku *Proč se obtěžovat s církví?* přiznává následující: *„Dříve jsem k církvi přistupoval v pozici náročného spotřebitele. Bohoslužbu jsem vnímal jako představení. Dejte mi něco, co se mi líbí. Bavte mě. O lidech, jako jsem byl já, Søren Kierkegaard napsal, že mají sklon považovat církev za určité divadlo: sedíme v hledišti, pozorně sledujeme herce na pódiu, na něhož se soustředí každé oko v sále. Když jsme dostatečně pobaveni, projevujeme svou vděčnost potleskem a jástem. Církev by však měla být opakem divadla. V církvi je Bůh divákem našeho uctívání. Duchovní by zdaleka neměl hrát hlavní roli a spíše by měl fungovat asi jako nápověda, nenápadný pomocník, který sedí vedle pódia a šeptem napovídá účinkujícím. Nejvíc záleží na tom, co se děje v srdcích členů církevního společenství, a nikoli mezi herci na jevišti. Z bohoslužby bychom neměli odcházet s otázkou ‚Co jsem získal?‘, spíše bychom se měli ptát: ‚Líbilo se Bohu to, co se dělo?‘ Ted’ se při bohoslužbě snažím dívat vzhůru, směřovat svůj pohled za stupínek, k Bohu.“* *„Církev neexistuje především proto, aby přinášela zábavu, povzbuzovala citlivost, budovala vědomí vlastní hodnoty nebo usnadňovala přátelství, nýbrž proto, aby uctívala Boha (...).“*⁴⁹²

Projevy úcty k Bohu a důrazem na komunitu a komunitární jednotu se velmi výrazně vyznačuje také například kolektivní spiritualita Hnutí fokoláre. Je to vize a praxe společenství, církevního života, na způsob mystického těla, v němž existuje vzájemnost osobního daru a rozměr, v němž se lidé stávají „jedním“.⁴⁹³ *„Protože však naše cesta není a nemůže být výhradně ‚komunitární‘ a je také plně osobní (musíme si uvědomit, že před Boží soud předstoupíme sami), je naší všeobecnou zkušeností, že když se ocitneme sami poté, co jsme milovali bratry, nacházíme v duši spojení s Bohem.“*

⁴⁹¹ YANCEY, Philip, *Proč se obtěžovat s církví?*, 12–13.

⁴⁹² *Ibidem*, 14.

⁴⁹³ LUBICHOVÁ, Chiara, *Cesta ke společenství*, 17.

4.1.2. Živoucí vztah k živoucímu Středu a k sobě navzájem (Buber a ještě Bonhoeffer)

Povaha společenství ovšem není dána interpersonálně na lidské úrovni, není založená primárně emocionálně, ale je dána shůry, jak to dobře vedle Bonhoeffera popisuje také Martin Buber⁴⁹⁴: „*Společenství lásky nepovstává proto, že lidé k sobě navzájem chovají city (i když ovšem jeho vznik není možný ani bez toho), nýbrž díky tomuto dvojímu: díky tomu, že všichni mají živoucí vztah k živoucímu Středu, a díky tomu, že mají živoucí vztah k sobě navzájem. To druhé vyvěrá z toho prvního, ale není dáno pouze jím. Živoucí vzájemný vztah zahrnuje city, ale nemá v nich svůj původ. Společenství se buduje na základě živoucího vzájemného vztahu, ale stavitelem je živoucí, působící Střed. To, co Buber říká⁴⁹⁵, vztahuje následně i na vztahy interpersonální (jsou tím rovněž ovlivněny): Ani instituce takzvaného osobního života nelze obrodit svobodným citem (i když ne ovšem bez něho). Tak například manželství se nikdy neobrodí ničím jiným než tím, z čeho pravé manželství vždycky povstává: tím, že si dva lidé vzájemně zjevují ‚Ty‘.“*

Dietrich Bonhoeffer vnitřní povahu toho, co se při obecenství mezi bratry odehrává, popisuje takto⁴⁹⁶: „*To, čím je křesťan sám o sobě se vši svou niterností a zbožností, neumožňuje založit obecenství. Pro naše bratrství je rozhodující, čím je kdo skrze Krista.⁴⁹⁷ Naše obecenství se zakládá pouze na tom, co Kristus s námi oběma vykonal, a to platí stále, ne jen na počátku, ne že by k tomu postupem času mělo být ještě něco přidáno. Obecenství s ostatními mám a budu mít jedině skrze Ježíše Krista. Čím upřímnější a hlubší bude naše společenství, tím více bude všechno ostatní mezi námi ustupovat do pozadí, tím zřetelněji a jasněji mezi námi bude žít Ježíš Kristus a jeho dílo. Jeden druhého máme jen skrze Ježíše Krista, ale skrze Ježíše Krista skutečně máme jeden druhého úplně a na věky.“*

Bonhoefferovi⁴⁹⁸ je duše tím, co pochází z přirozených, tělesných zdrojů – pudů a sil, zatímco jen skrze ducha je umožněno skutečné obecenství (křesťanské obecenství je podle něho, na rozdíl od jiných obecenství, založeno jen pneumatologicky). „*Jelikož*

⁴⁹⁴ BUBER, Martin, *Já a ty*, 41–42.

⁴⁹⁵ Op. cit., ibidem.

⁴⁹⁶ BONHOEFFER, Dietrich, *Obecenství v církvi*, 10.

⁴⁹⁷ Odkazujeme tu zpět na souvislost s tezemi Pannenbergovými, Pannenberg rovněž vycházel ze základu soustředěnosti ke Kristu.

⁴⁹⁸ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecenství*, 14.

je křesťanské obecnství založeno pouze na Ježíši Kristu, jedná se o pneumatickou, a nikoli psychickou skutečnost. Tím se zcela odlišuje od všech ostatních obecnství.“⁴⁹⁹

Duše může být ovšem Bohu vydaná a vydávající se. Vstup takové proměněné duše, Kristu oddané a Krista adorující, do mezilidského vztahu, přece může být, a zde se v Bonhoefferovém pojetím rozcházíme, skutečným obecnstvím. Ostatně samotné dvojpříkazání lásky – pokyn nám daný Kristem samotným⁵⁰⁰ – mluví o tom, že máme milovat celou duší a celou myslí (tedy naši psyché), musí to tedy být možné, což by neplatilo, pokud by vše duševní bylo v každé chvíli jen zlé. Vydáváme se Bohu celí, se svých duchem, duší i tělem. Bonhoeffer v textu hovoří o tom, že bez Krista není obecnství, protože duše Krista i Ducha potřebuje, a o tom již není pochyb.

Na závěr tohoto oddílu připojíme opět slovo Philipa Yanceyho, jenž je ve své horlivé snaze ovlivnit vnitřní nastavení církve prostřednictvím proměny přístupu věřících k jejich vlastnímu společenství velmi inspirativní⁵⁰¹: *„Kdyby naše církev dokázaly světu plnému soutěžení, odsuzování a hodnocení – světu nemilosti – komunikovat milost, pak by se církev stala místem, kde se lidé scházejí dychtivě, asi jako pouštní nomádi v oáze. Když teď chodím do církve, dívám se do sebe a prosím Boha, aby mě očistil od jedu soupeření a kritiky a naplnil mě milostí.*“

4.2. KŘESŤANSKÉ SKUPINY A SKUPINKY

4.2.1. Malá skupina s velkým potenciálem (vzájemnost, vydanost, růst)

Smysluplně lze brát na osobní rovině křesťanské sdílení a vyznávání mezi sebou vážně tam, kde církev není na tuto svou charakteristiku příliš velká, v mase lidí skutečně těžko dojde ke hlubokému spojení, zde lidé zůstávají před druhými anonymní, uzavření. Z toho důvodu se obecnství mezi křesťany děje také prostřednictvím menších celků, skupin, či skupinek věřících, kteří se spolu pravidelně scházejí, a v rámci této skupiny se také alespoň do určité míry mohou poznat. Skupina se musí vyznačovat tím, co bychom nazvali určitým vědomím sounáležitosti, vnitřní provázaností. V tomto duchu pak se pak členové skupiny zajímají jeden o druhého a vzájemně se inspirují

⁴⁹⁹ Op. cit., ibidem.

⁵⁰⁰ Mt 22,36–40 ³⁶ „Mistře, které příkazání v zákoně je největší?‘ ³⁷ On mu řekl: ‚Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.‘ ³⁸ To je největší a první příkazání. ³⁹ Druhé je mu podobné: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe.‘ ⁴⁰ Na těch dvou příkazáních spočívá celý Zákon i Proroci.“

⁵⁰¹ YANCEY, Philip, *Proč se obtěžovat s církví?*, 22–23.

v duchovním životě, pečují tak o růst své víry⁵⁰². Je to vzájemný proces, v němž se lidé ovlivňují a podporují navzájem, a to i přesto, že takové společenství zpravidla má někoho, kdo je za společenství odpovědnější než ostatní členové skupiny, tedy svého vedoucího. Existence vedoucího ovšem také nemusí nutně znamenat, že pouze vedoucí předkládá témata, jen on ve skupině vyučuje a vykládá Bibli, nebo jen on určuje směřování skupiny. Opatrný označuje tohoto vedoucího jako animátora a říká o něm, že má danou skupinu především stmelovat. „*Nemusí to být ani ten nejstarší, ani nejzkušenější, ani nejchytřejší, spíš to má být člověk iniciativní se schopností vcítění se do druhých. Jinak řečeno: někdo, kdo pomůže společenství jak ve chvílích bezradnosti a nečinnosti, tak ve chvílích konfliktů a kdo má účinnou a trvalou péči o to, aby se pokud možno všichni cítili ve společenství dobře.*“⁵⁰³

Skupina má určitou soudržnost⁵⁰⁴, která je umožněna i díky tomu, že skupina má určité trvání, setkává se pravidelně, má do určité míry stabilní členskou základnu⁵⁰⁵. Na druhou stranu by pro skupinu mohlo být negativní, pokud by se její členská základna po léta neměnila, a na přetřes by tak možná přicházela stále podobná témata, obecnství by lidem mohlo zevšednět a stát se vyprázdněným nebo deprivujícím. Nový člen skupiny přináší do setkávání nové obsahy, velmi občerstvující je také, pokud přijde např. čerstvý konvertita nebo člověk konverzi se blížící, v tu chvíli je skupina nucena k určité své

⁵⁰² To je z pochopitelných důvodů možné jen v případě, že skupina není příliš početná. Pokud se některá skupina rozroste, je potřeba postupně iniciovat rozdělení této skupiny, vybrat pro ni dalšího vedoucího. Tento proces může být do jisté míry nepříjemný, neboť lidé často chtějí zůstat v úzkém kontaktu svého společenství, k němuž nabyli důvěru, na druhou stranu je to technicky nezbytné, aby kvalita obecnství mohla být zachována. Je ale možné vnímat toto dělení i z druhé strany, mnohem pozitivněji, a sice pohlížet na tuto událost ne jako na ztrátu a rozdělení, ale jako na růst církve, vidět v ní nové možnosti, naději, prožívat radost z toho, že se ke společenství přidávají noví lidé a mají zájem o pěstování svého duchovního života. Každá taková změna nemusí přitom znamenat ztrátu, ale také další obohacení, nový zajímavý směr, apod. V případě, že se podaří získat skupinu pro to, aby vnímala vznik dvou nových skupin jako pozitivní a zdravý, žádoucí výsledek jejich obecnství, pomáhá to mírnit pocit ztráty, který mohou členové mít. I v tomto smyslu se naplňuje multiplikační princip růstu církve. Je dobré, podaří-li se vedoucímu členy skupiny na tuto skutečnost dobře připravit a vyjádřit jim radost nad tím, že spolu do té doby společenství tvořili.

⁵⁰³ OPATRŇÝ, Aleš, *Malá společenství*, online.

⁵⁰⁴ O soudržnosti (kohezi) skupiny bude z jiného hlediska řeč také v kapitole 6.2.1. věnované terapeutické komunitě a skupinové práci.

⁵⁰⁵ Zda a jak se tato základna proměňuje a je-li možné některého člověka ke scházení skupiny nepřijmout, je dalším předmětem úvah Opatrného (2014 b): „*Ještě choulostivější je otázka, zda se společenství může bránit přijetí určitého člověka nebo určitých lidí. Ač to zní na první pohled málo křesťansky, je třeba říci, že se mnohdy bránit musí. Malé společenství je přece jen do určité míry intimní duchovní záležitostí, je to skupina osob z těsnějšími vazbami. A zde není možné, aby si vyhovoval vždy každý s každým a aby libovolný shluk lidí měl stejný názor na náplň života společenství. Proto se musí samo starat o to, aby jeho členem nebyl nikdo, kdo ho destruuje - anebo musí počítat s tím, že se rozpadne. Rozpad není největším neštěstím, jak bylo už popsáno výše. Je ale škoda, odcházejí-li lidé znechuceni, bez ochoty něco podobného ještě někdy v životě zkusit. I proto se mají lidé do společenství přibírat zodpovědně.*“

transformaci, nebo je přinejmenším obohacena. Její členové se tak také učí osobně svědčit o Bohu, vyjadřovat se o své víře a formulovat odpovědi na otázky, které by si skupina bez tohoto nového člena nepokládala. Opatrný hovoří o potřebě této vyváženosti: *„Je třeba hledat rovnováhu. Každé společenství je ohroženo mentalitou sekty – pocitem výlučnosti a nadřazenosti, ve kterém se izoluje od ostatních. Na druhé straně je společenství ohroženo i příliš ‚otevřenými dveřmi‘. Potom bude jen shlukem lidí, libovolně se mísících bez hlubších vzájemných vztahů a odpovědnosti jednoho za druhého. Bez vzájemného pocitu odpovědnosti je jakékoliv společenství ohroženo. Ovšem pocit vzájemné odpovědnosti v každém společenství teprve časem vyroste.“*

4.2.2. Charakter skupiny, sdílená a sdělovaná přání ve víře

Prospívá, pokud je skupina vymezena i v jiných dohodnutých pravidlech⁵⁰⁶, která ovšem nejsou závazná v tom smyslu, že by je za žádných okolností nebylo možno pozměnit nebo porušit v případě, že se dynamika skupiny určitým způsobem posune nebo dojde k situaci, při níž si členové skupiny uvědomí, že je Duch svatý vede k tomu, aby setkání skupiny např. pokračovalo déle než obvykle. *„Důležité je, aby společenství mělo stanovenou nejen náplň programu, ale i dobu trvání programu (zvl. ve večerních hodinách). Tam, kde jsou skupiny smíšené (studenti, pracující) bývají právě s tímto největší problémy. Program setkání by měl trvat maximálně dvě hodiny, ale i jedna hodina může stačit, je to dobře vyzkoušeno. Jestliže lidé vědí, že mají na vše pouze dvě hodiny, pak je plně využijí.“*⁵⁰⁷ Tyto postřehy se velmi konkrétně týkaly vedle vnitřního

⁵⁰⁶ Normativní charakteristiky skupiny psychoterapeutické srov. v kapitole 6.2.1. této práce.

⁵⁰⁷ Text Opatrného (op. cit.) dále pokračuje: *„Při nedodržování času může dojít k nekonečnému ‚rozmazávání‘ problémů a takto strávený čas vede spíše k únavě všech. Při nedodržování času se většinou společenství zhroutí, nebo je někteří jen kvůli tomu opustí. (...)Je řada momentů, které dlouhodobě žádné společenství nesnese. Nemá-li společenství prakticky žádný program nebo je-li program dlouhodobě jen improvizován, společenství strádá a spíš dříve než později se rozpadne. Na druhé straně, je-li vystaveno společenství tlaku jednoho nebo dvou členů, kteří chtějí program, který je pro ostatní nepřijatelný, buď tito iniciátoři odejdou, nebo společenství zaniká. Společenství také nijak neprospívají časté absence některých členů, nespolehlivost pokud jde o dodržení smlouvaného programu a doby setkání, a příliš mnoho konfliktů uvnitř společenství. Velkou zátěží také je, když někdo z jeho členů opakovaně zaplňuje program svými problémy, případně jedním opakovaným problémem, jakoby ostatní tu byli jen proto, aby ho donekonečna řešili. Společenství také mohou zatížit dva nebo tři vášniví diskutéři, kteří jsou schopni opakovaně ‚zaplnit program‘ a nikoho jiného ani žádné jiné téma, než je to jejich, prakticky nepřipustit. Konečně společenství unese jen omezený počet členů, kteří se převážně ‚vezou‘, to znamená, že jsou pasivní a jen očekávají, čím je ti druzí budou ‚dotovat‘, obohacovat, ale sami nejsou schopni nebo ochotni nic do společného života dávat. Takový postoj nevzniká jen z nízkého sebehodnocení, ale často také z mylného přesvědčení člověka, že ostatní jsou vždy šťastnější, úspěšnější a méně potřební než on, a proto se musejí vždy oni o něj starat a on může vždy jen přijímat. Tito lidé se neodhalují ani tak svým mlčením a pasivitou ve společenství, jako spíš opakovanými nářky nad tím, co od společenství očekávali a co jim nedává, a naprostou absencí sebekritičnosti v této věci.“*

obsahu sdílení také technickým aspektům setkávání (které se ovšem do obsahů přelévají a ovlivňují je).

Na setkávání skupin je z hlediska formování osobní zbožnosti teď i v budoucnu to podstatné a neopominutelné, že se zde uskutečňuje sdílení. Jiný autor zabývající se setkáváním menších skupin (skupinek) v církvi, J. B. Cobb, podtrhuje, že křesťanská skupinka může být dobrým prostředím pro posilování ducha křesťanů, bezpečným místem, kde se lidé sdílejí nejen o svých duševních problémech, ale kde mohou vyslovit i to, čemu věří a v co doufají z duchovního hlediska, čeho chtějí podle Božího povolání dosáhnout. Pokud tomu tak není, tedy pokud vedoucí skupinky toto povzbuzování opomíjí, něco podstatného se lidem ve skupince z jejich života ztrácí. Cobb⁵⁰⁸ říká:

„One important instrument of pastoral care is the small group. Small groups can be organized for the purpose of encouraging spirit in ways that are more self-conscious and direct than the traditional means of the church. This is not to be taken for granted, however, as the normal function of a small group in the church. Most of the small groups inspired by secular psychological movements neglect the spirit. For example, they often do not encourage the expression of aspirations. In some of these groups, aspirations sound like ‘pious’ concealment of the desires that actually control our actions. In many groups, even in the church, Christians are embarrassed to speak of their nobler aspirations, for example, their desire to be of service to others. Instead they are encouraged to understand and articulate their desires, and even to interpret their aspirations as desires. What we do not speak about, what we do not share, grows weaker. It may fade from our consciousness as we are encouraged to attend to other aspects of the psychic life. Aspiration, unattended to, can die, and with it dies spirit.“⁵⁰⁹

Cobb zde na jedné straně odlišuje naděje, které věřící očekávají (vnímají je jako Bohem dané) a nasazují se pro ně, a na druhé straně lidská přání, lidské individuální

⁵⁰⁸ COBB, John B., *Theology and Pastoral Care*, 19.

⁵⁰⁹ „Skupinka je jedním z důležitých prostředků pastorační péče. Účelem skupinek může být povzbuzování ducha takovými způsoby, které jsou přímočařejší a individuálnější zaměřené než tradiční způsoby církve. Není však zaručeno, že skupinka v církvi takto běžně funguje. Většina skupinek ovlivněných světskými psychologickými směry nebere v úvahu (zanedbává) ducha. Často například nevyzývají k vyjádření nadějí ve víře. V některých těchto skupinkách vypadají tyto naděje jen jako ‚zbožná přání‘ vyjadřující lidské touhy, jimž ve skutečnosti podléhá naše jednání. V mnoha skupinách, dokonce i v církvi, se křesťané cítí rozpačitě, když mají mluvit o svých vyšších cílech (nadějích ve víře), např. o své touze sloužit druhým. Namísto toho jsou vyzýváni k tomu, aby pochopili a formulovali své lidské touhy, ba dokonce aby interpretovali své naděje ve víře jako touhy lidské. To, o čem nemluvíme a o čem se nesdílíme, je oslabováno. Může se to vytratit z našeho vědomí, když je nám vštěpováno, abychom se zabývali jinými aspekty psychického života. Naděje ve víře, jimž nevěnujeme pozornost, mohou vyhasnout a spolu s nimi i duch.“

touhy. Křesťanská skupinka se vyznačuje tím, o čem píše J. B. Cobb ve svém textu dále: „*The same group that strengthens our aspirations can share in the search for meaning, the examination of motivations, and the testing of commitments.*“⁵¹⁰ Pokud ve skupině dochází ke sdílení a reflexi těchto nadějí ve víře, je skupina místem růstu, rozvíjení Bohem daného směřování lidí, tento růst je přitom individuální, členové skupiny se rozvíjejí podle vlastních obdarování.

4.3. PASTORACE MEZI ČLENY SPOLEČENSTVÍ?

Pastorace uskutečňovaná mezi členy společenství je tedy nejen možná, ale dle našeho soudu jednoduše nutná. Je nesená všeobecným kněžstvím věřících, přístupná všem vyznávajícím křesťanům. Vše potřebné k péči o druhého je křesťanům dáno k dispozici a skutečně to, co máme, stačí. Taková laická pastorace může s profesionální držet krok, protože stejně jako ona může být inspirovaná a založená na stejném základě. Naopak může mít i jiné kvality než pastorační poradenství, její přidanou hodnotou může být přítomnost společenství víry.

Lawrence Crabb⁵¹¹ píše: „*Mám pádný důvod domnívat se, že křesťané, kteří se svědomitě zapojují do života církevních sborů a pro které „chodit do církve“ znamená podílet se na nejrůznějších duchovních autoritách, dostali zdroje, které by – pokud by se uvolnily – mohly mocně uzdravovat zlomená srdce, přemáhat škody napáchané ničivým prostředím, dávat sklíčeným odvahu nově vykročit, povzbuzovat osamělé k navazování vztahů, vzpružovat skleslé dospívající novou a svatou energií a vlévat naději do životů bezpočtu lidí, kteří se cítí být odmítnutí, osamělí a neužiteční. Možná že „chodit do církve“ znamená víc než co jiného přistupovat k několika lidem v našem okolí jinak, než je běžné. Možná je středem křesťanského společenství opravdové spojení s několika lidmi.*“ O něco později to v témže textu⁵¹² vyjadřuje stručněji, že „*základní příčinou našich problémů je duše, jíž chybí opravdové spojení.*“

Nezbytnou podmínkou zdravého duchovního života jednotlivce tedy je, aby se nerozhodl trvale odloučit od církve, aby nepřestal vyhledávat smysluplné vztahy, ale zároveň se naučil správně rozumět samotě. Existují dva druhy samoty: plodná samota, která pomáhá utřídit myšlenky a soustředit se, a osamění, v němž člověk strádá.

⁵¹⁰ „*Táž skupina, která posiluje naše naděje ve víře (očekávání), se může podílet na hledání smyslu, zkoumání motivací a prověřování oddanosti.*“ (ibidem)

⁵¹¹ CRABB, Lawrence, *Umění přiblížit se*, 8.

⁵¹² Ibidem, 11.

4.4. PROHLoubENÝ DŮRAZ NA ŽIVOT VE SpOLEČENSTVÍ V DĚJINÁCH CÍRKVE

Této potřeby intenzivního společenství si byla církev v dějinách dobře vědoma, jeho předobraz nacházíme v biblických učednických vztazích, z tohoto zdroje čerpala různá církevní uskupení, a to napříč spektrem křesťanského vyznání. Již velmi záhy se první křesťanské sbory v tomto úsilí velmi podporovaly, vlastně se dá spíše říci, že na tomto intenzivním soužití víry církev rostla a vyrostla.

Vnější ohrožení křesťanské sbory semklo právě v tomto sebedílení ve společenství nesmírné síly, a přestože, jak je i z biblického svědectví patrné, ve sborech docházelo k mnoha problémům věroučným i morálním, charakter církve jakožto společenství byl posilován. Po povolání křesťanské víry se situace z pochopitelných důvodů značně proměnila, nicméně to neznamenalo konec komunitního křesťanství. To se například začalo vyvíjet i zčásti odděleně od církevních obcí, a postupně vznikaly komunity zasvěceného života. Rovněž diasporního křesťanství potkáváme v spletité historii křesťanské civilizace stále dost.

V různých podobách se toto horlivé úsilí uplatňuje i v jinak velmi odlišných křesťanských sborech. Uvedme například *collegia pietatis* u Filipa Jakuba Spenera nebo metodistické skupiny věřících⁵¹³. Metodistické skupiny věřících přitom byly místem skutečné otevřenosti, příkladem toho jsou otázky uplatňované mezi bratřími, byly to otázky po kvalitě duchovního života jednotlivce, jako např.: „*Uvaž, chceš, abychom ti řekli, co si o tobě myslíme, čeho se obáváme, co jsme o tobě slyšeli? Chceš, když ta k činíme, abychom se dostali co nejbližší, abychom řáli do živého a prozkoumali tvé srdce do hloubky? Co jsi myslil, řekl nebo učinil, o čem jsi na pochybách, zda to je hřích či nikoli?*“⁵¹⁴

Pastýř, pokud zde vystupuje, je v roli bratra, případně poučeného průvodce, který sám slouží skrze svoje zkušenosti, tím je dána jeho autorita, nikoli vnějšně.

S každým důrazem na zvnitřnění víry a prožitku víry, s každým dalším důrazem na Boží Slovo, impulsem v tomto smyslu se v dějinách vrací i impuls k prohloubení a rozšíření konkrétně žitého společenství, vidíme to na reformaci, na staré Jednotě

⁵¹³ Srov. SCHNEEBERGER, Vilém, *Deník Johna Wesleye*. V knize je vedle denních zápisků svědčících o Wesleyově práci otištěn mimo jiné seznam pravidel, kterými se skupiny věřících měly řídit.

⁵¹⁴ SCHNEEBERGER, Vilém, *Deník Johna Wesleye*, 161–162.

bratrské⁵¹⁵ i na společenstvích Jednotou ovlivněných. Je to zřetelné v pietismu, v metodismu, v dalším probuzeneckých a vyznavačských hnutích, a je to díky Bohu zřetelné stále. Tento jev je samozřejmě přítomný rovněž v hnutích a v konkrétních společenstvích existujících v rámci tradičních institucionálních církví. Podrobnější analýza těchto skupin a jejich dynamiky ve víře, interpersonálních vztahů v nich a pojetí pastýřské péče či doprovázení by byla velmi zajímavým tématem, překračuje však již rámeček této práce.

4.5. PSYCHOTERAPEUTICKÁ SKUPINA V CÍRKVI

Na hraně mezi církví jako takovou a samotnou terapií je terapie, která si klade za cíl, aby se odehrávala uvnitř církve, a byla do ní přímo zasazena, nicméně stále jako vymezená, lékařská činnost, daná pravidly, vycházející primárně z psychologického know-how. Zde se uplatňují projekty, které vznikaly v průběhu času jako přirozená recepce, jako reakce na psychologické a psychoterapeutické proudy a poznání, které přinesly, které formulovaly.

Dnes již klasickou prací zabývající se skupinovou terapií v církvi je Stollbergova *Seelsorge durch die Gruppe* vzniklá na počátku 70. let 20. století. Stollberg analyzuje skupinu, její typy (např. rozlišení homogenní-heterogenní, párová-rodinná a také dynamiku skupiny). Popisuje, co se v terapii odehrává, blíže definuje terapeutický proces, včetně jeho fází a prostředků. V tomto ohledu se nevyhýbá ani problematickým tématům, formuluje krizi a pomoc z ní. Neopomíná (jedná se o velmi zevrubnou práci) přitom ani péči o pastýře samotné, popisuje např. balintovské skupiny. Dívá se na otázku proměny člověka poněkud zvnějšku, z pozice aplikované vědy, nikoli sdílení životního příběhu, jímž jsme bytostně zasaženi.

U Stollberga lze najít základní poučení o tom, co se ve skupinové práci a dynamice skupiny odehrává, na co je nutné se zaměřit, pokud chceme vznik takové terapeutické skupiny iniciovat.

⁵¹⁵ K výchově a formaci bratrských duchovních slouží například Blahoslavův text *Naučení mládencům*, obsahující mnohá zcela konkrétní doporučení a pravidla, co je dobré činit, a čeho se naopak vyvarovat, aby se mladí cvičili v následování, aby se vzdělávali a učili se službě ve všech rovinách. Velký důraz je kladen na osobní integritu a skromnost budoucích církevních pracovníků. Tento text učí i velmi praktickým dovednostem, mám na mysli například rady pro exegezi Písma, hermeneutické, homiletické i pastorační schopnosti, ale i rady týkající se pracovitosti, ukázněného života, uspořádání denního rutinního rozvrhu apod. Vždy si přitom všimá vnitřních pohnutek k veškerému tomu konání a chování.

„Wenn mehrere Menschen einander begegnen, so projizieren sie gegenseitig die Objekte ihrer unbewussten Phantasien aufeinander und versuchen, ihr spezifisches Schema konflikthafter zwischenmenschlicher Beziehungen im Rahmen der Gruppe wiederherzustellen.“⁵¹⁶ Stollberg⁵¹⁷ také zevrubně popisuje pozitivní (přínosné) i negativní role (nazývá je „dysfunkčními“), které na sebe mohou osoby v terapeutickém procesu brát. Rozlišuje⁵¹⁸ tedy tyto negativní role: *překážka (kámen úrazu, der Hemmschuh)*, *útočník (der Angreifer)*, *odplácející (der Geltungssüchtige)*, *usilující o zvláštní práva (der ‚Sonderrechtler‘)*, *vracející se (der Zurückgezogene)*, *mající navrch (der Dominierende)*, *klaun (der Gruppenclown)*, *protivník (der Rivale)*, *vlastník pravdy (zákoník, vševěd, der Rechthaber)*.

V jeho textu se lze poučit o mnoha dalších detailních poznatcích o skupinové terapeutické práci. Například poznatek, že jistý odpor (kladení překážek, rezistence) klienta k tomu, co se ve skupině dělá, se může navenek projevat jako zapomnětlivost termínů setkání, pozdní příchody, oddalování či odkládání toho, na čem se klient s terapeutem dohodli⁵¹⁹, může být pro pastoračního pracovníka v způsobu jeho jednání s pastorandem a pro další spolupráci velmi užitečné.

Také bychom se pro hladký průběh při dlouhodobé pastoraci osob mohli inspirovat pobídkou k pořizování určitých zápisů pastoračních setkání, o čem setkání bylo, jak probíhalo, na čem se pastor s pastorandem domluvili apod., s takovými zápisy terapeutická práce běžně počítá a vyhotovuje je.⁵²⁰ Pastýř tak může na předchozí práci s pastorandem plynule navazovat, může být i ve svém jednání plně kongruentní, práce pak může snáze směřovat za konkrétními cíli, a pastorand díky této v podstatě vnější technické zvyklosti (která není nijak zvlášť náročná na realizaci) může také pocítit, že pastýř má o něho skutečný zájem, že si dobře pamatuje, o čem spolu mluvili apod.

V kapitole o psychoterapeutických přístupech bude také za okamžik řeč o strachu obecně.⁵²¹ Stollberg k tomuto tématu (v kontextu skupinové práce) poznamenává, že může existovat i strach ze změny. A s ním je pak při terapii-pastoraci třeba vědomě jednat, protože může hrát subjektivně velice významnou roli a je třeba to

⁵¹⁶ „Když se setká více lidí, projikují do sebe navzájem předměty svých podvědomých fantazií a pokoušejí se jejich specifické schéma konfliktních mezilidských vztahů v rámci skupinu znovuvytvářet.“ (STOLLBERG, *Seelsorge durch die Gruppe*, 59)

⁵¹⁷ Respektive Stollberg v návaznosti na jiné své teoretické podklady, odkazuje totiž na Brocher, T. *Gruppendynamik und Erwachsenenbildung*. Braunschweig : Westermann, 1967.

⁵¹⁸ STOLLBERG, *Seelsorge durch die Gruppe*, 73.

⁵¹⁹ Volněji dle Stollberga, 1975, s. 132–133.

⁵²⁰ Stollberg (1975) o zápisové knize hovoří na s. 130.

⁵²¹ K tomu srov. oddíl 5.2.2.

kvůli úspěchu našeho počínání přeznačit a naplnění lidských potřeb v tomto ohledu zajistit jiným, adekvátnějším způsobem.⁵²²

4.6. SHRNU TÍ

Křesťanské obecenství je stejně jako posvěcení křesťanů Božím darem, je dáno skrze Krista a jedině v Něm, shrnul Dietrich Bonhoeffer. Tato kapitola se zabývá smyslem obecenství, zejména s ohledem na jeho pastorační potenciál. Věnuje se praktickým prvkům žitého společenství v rámci církevní obce a rovněž malých skupin, které jsou její součástí. Živé koinonické vazby výrazně přispívají k rozvoji duchovního života věřícího člověka. Přitom je v literatuře (Buber, Bonhoeffer) zřetelně zastoupen důraz na skutečnost, že obecenství nepovstává z těchto vzájemných (emocionálních) vazeb, nýbrž z jejich společného soustředění ke Kristu, ze vztahu každého věřícího k Pánu. Díky tomu je církev možno vnímat jako výjimečné místo, kde se naplňuje přijetí a rozhodující zde není mentalita soupeření a odsuzování. Jak se na zkoumání těchto vztahů ukazuje, můžeme obecně říci, že je třeba aktivního zapojení členů obce do dění ve společenství, že je žádoucí, aby věřící cítili vzájemnou sounáležitost a podporu. Církev by cíleně měla být místem opravdového spojení ve vztazích, které by, jak předpokládá Lawrence Crabb, pomáhalo i k ozdravení duševního života, neboť pokud duši člověka schází takové spojení, je to příčinou jejího strádání. Zázemí křesťanské skupinky může být bezpečným prostorem pro sdílení nejen duševních a jiných starostí (praktický projev obecenství), ale také, a to především, místem povzbuzení a potěšení (*consolatio*) v duchovním následování Krista, místem naslouchání životnímu příběhu člověka. Zahrnuje v sobě i aspekt vzájemné vykazatelnosti, bratrského vyznávání hříchů, možnosti *correctio fraterna*. Všechno toto konání se musí uskutečňovat se zřetelem k základnímu cíli, jímž je uctívání Boha.

⁵²² Stollberg píše: „*Die Angst von der Veränderung des mühsam aufrechterhaltenen innerseelischen Gleichgewichtes ist zugleich Angst vor dem Schmerz, der im Hinblick auf die bisherige Identität durch Neustrukturierung der bisherigen Bindungen ein Geburtschmerz sein kann. Die Angst ist ferner zugleich Angst vor der Freiheit und der damit verbundenen Unsicherheit bzw. Verantwortlichkeit und Ich-Autonomie, wenn die starren Bindungen, die bisher Halt gewährten, gelockert werden.*“ „*Strach ze změny v pracně udržované duševní rovnováze je zároveň strachem z bolesti, jež může být bolestí porodní, pokud jde restrukturalizaci stávajících vazeb dosavadní identity. Strach je také zároveň strachem ze svobody a s ní spojené nejistoty, eventuelně ze zodpovědnosti a samostatnosti já, když jsou pevné vazby, které dříve silně držely, uvolňovány.*“ (STOLLBERG, Dietrich, *Seelsorge durch die Gruppe*, 131–132)

5. POJETÍ VZTAHU V PSYCHOTERAPEUTICKÝCH PŘÍSTUPECH

5.1. VZTAHOVÁNÍ SE K DUŠI DRUHÉHO

5.1.1. Od vztahovosti vůbec...

„Vztahování stejně jako otevřenost k člověku patří podstatně – bytostně. Sdílitelnost o vztazích a jejich sdílení poukazují k důležitému rysu humanitas, jímž je kontakt a vědomé soužití s druhými lidmi uskutečňující se prostřednictvím komunikace,“ formuluje tentokrát Vymětal⁵²³ vztahovost člověka.⁵²⁴ Užívá-li psychoterapie vztahu např. jako prostředku péče, užívá tedy něčeho obecného a přirozeného, a může proto předpokládat, že tento postup povede alespoň k částečnému úspěchu, protože se opírá o antropologickou danost a odpovídá na zřejmou potřebu klienta. V literatuře se objevuje zjištění, že terapeutický vztah se významně podílí na klientově změně, dokonce je druhým nejsilnějším impulsem k této změně.⁵²⁵

Radkin Honzák⁵²⁶ mluví o vztahu v psychoterapeutickém smyslu jako o určitém mostu, po němž lidé trpící psychotickým onemocněním mohou přejít k psychickému zdraví: *„Při léčbě psychologickými prostředky je nejdůležitější vztah mezi terapeutem a nemocným, neboť tvoří most, přes který za doprovodu terapeuta pacient přechází ze světa šilenství do světa běžného a všem společného. Význam vztahu zdůrazňujeme proto, že obvykle všechny vztahy pacienta jsou nemocí výrazně proměněny (dívá se a hodnotí jinak), dlouhodobý kontakt s terapeutem umožňuje jejich korekci a nápravu, je pro psychotika životně důležitým.“* (...) A poté přechází k popisu toho, kým pro pacienta terapeut tedy je a co je jeho úkolem v psychoterapeutickém procesu: *„pomáháme pacientovi k orientaci v sobě, jsme plně s ním a jsme jeho opora.“* (...) Tato práce vyžaduje od terapeuta trpělivost, vytrvalost a osobní sílu. *„Je proto velmi žádoucí, aby byl osobností stabilní, zralou a měl pevné rodinné zázemí, jinak se vystavuje nebezpečí ‚nákazy‘, nebo si vytvoří ve vztahu k nemocným odstup a silný ‚profesionální krunyř‘, jenž sice chrání, ale psychoterapii znemožňuje. Mezi terapeutem*

⁵²³ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 88.

⁵²⁴ Srov. výše zmiňované vymezení Pannenbergovo.

⁵²⁵ Dle Prochasky, Norcross, *Psychoterapeutické systémy*, 19. Jako z hlediska změny nejvýraznější jsou uváděny faktory v klientovi, jako jsou očekávání změny a závažnost poruchy. Nejméně významné jsou podle tohoto výzkumu techniky, které terapeuti používají.

⁵²⁶ HONZÁK, Radkin, *Základy lékařské psychologie, psychoterapie a psychosomatického přístupu*, 31.

a psychoticky nemocným se vytváří výrazná dlouhodobě přetrvávající emoční vazba, pacienti, jak sami říkají, nosí terapeuty ‚v sobě‘, ti jsou pro ně těmi spolehlivými, k nimž se v případě nouze navracejí. i to bývá pro dobré terapeuty zdrojem zátěže, neboť jim de facto pacientů stále přibývá.“

5.1.2. ...ke vztahu pro terapii

Přes zdánlivou obecnou platnost tohoto tvrzení o zásadní roli vztahu v terapeutické péči, je třeba upřesnit, že tento vztah je pojímán velmi specificky, jako ohraničený, služební pro danou situaci. Nepřesahuje v žádném ohledu rámec terapie, to by bylo pokládáno za jednoznačně nežádoucí, přímo by to terapeutický vztah ohrozilo. *„Terapeutický vztah začne a pokračuje, protože pacient cítí potřebu odborné pomoci v těžkostech, které není schopen vyřešit ani sám, ani s pomocí jiných vztahů. Vztah je strukturován v čase a prostoru. Vztah nepřesahuje profesní rozměr a práh ambulance. Je časově omezen. Je běžné, že pacient navštěvuje terapeuta jednou týdně a nemá k němu neomezený telefonický nebo společenský přístup. Vztah je však bližší a hlubší než, než je běžná společenská známost. Pro tento vztah platí profesionální etika a zásada důvěrnosti.“*⁵²⁷

Co se týče terapeutické formy, nejčastěji se terapie uskutečňuje mezi čtyřma očima, jedná se o individuální terapii. *„Mezi oběma členy této dyády vzniká poměrně intenzivní vztah, vyvíjející se především vlivem chování psychoterapeuta, tedy i jeho osobnosti, teoretické orientace a způsobu práce s klientem (použitá metoda apod.),“* píše Vymětal⁵²⁸. Vymětal se na rozdíl od Prochasky a Norcrosse⁵²⁹ dokonce domnívá, že *„osobnost a chování terapeuta jsou pro průběh léčby tím nejdůležitějším, protože ji, ať již prostřednictvím direktivních zásahů či nedirektivně kontroluje a řídí.“* Dále Vymětal⁵³⁰ poukazuje na asymetričnost vztahu mezi psychoterapeutem a klientem, tato asymetričnost je různě velká a během psychoterapeutického procesu se obvykle u většiny přístupů zmenšuje.⁵³¹

Asymetričnost se projevuje v míře citové angažovanosti ve vztahu. Terapeutův vztah ke klientovi je nastudované jednání, které slouží pouze ve prospěch klienta, terapeut by pro svou osobu neměl od klienta očekávat nic, neboť tak je situace

⁵²⁷ DOYLE PITA, Diane, *Nezdravá závislost*, 13nn.

⁵²⁸ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 68.

⁵²⁹ Viz výše citovaný výzkum o faktorech změny v životě klienta..

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Tím ale neříká, že působení klienta pro formování vztahu a průběh léčby je nevýznamné.

záměrně, profesionálně nastavena (má-li terapeut nějaké vlastní podvědomé potřeby, pro něž tuto práci dělá, jde to mimo rámec poradenské situace a poradenského setkání).

„Možná nejdůležitější a jedinečná je ta skutečnost, že terapeut je zde čistě pro dobro pacienta. Úkolem terapeuta v hodinovém sezení je soustředit se na pacienta a pomoci mu, aby mu bylo lépe. Terapeut je za to placen; pacient k němu nemá žádný závazek a žádnou zodpovědnost za emoční pohodu terapeuta. Protože pacient je terapeutovi povinen jen zaplatit, věří tomu, že má v terapeutovi objektivního posluchače. Terapeut nemá žádný postranní záměr. Často je tento vztah jediný, ve kterém pacient neupřednostňuje potřeby druhých lidí před svými vlastními. Tím, že klade sebe na první místo a soustřeďuje se na svoje vlastní pocity a potřeby, získává pacient jiný pohled na sebe ve vztahu ke druhým.“⁵³²

5.1.3. Vztah připravující a umožňující změnu

Vztah mezi oběma má celou řadu podob, vyvíjí se a lze hovořit o jeho komplementaritě v rámci společného cíle, jímž je účinná pomoc klientovi. Zajímavý vztahový jev je tzv. metakomplementarita, kdy terapeut „dovoluje“ klientovi, aby po určitou dobu určoval a řídil – ovšem s určitým záměrem (např. podpora osamostatňování klienta, přebírání většího dílu odpovědnosti, umožnění jeho „prosazení“ směrem k terapeutovi).⁵³³

Vymětal⁵³⁴ hovoří o tom, že psychoterapeutický vztah tvoří rámec terapie, projevuje se jako prostor, v němž se uskutečňuje příprava změny v klientově životě a následně vlastní proces, v němž se klient mění. Rovněž metody a postupy, kterými je změna navozována, jsou tímto vztahem ovlivněny.⁵³⁵ *„Cílem psychoterapeutického vztahu je tedy spustit a řídit psychoterapeutický proces, ústící v optimálním případě v předem plánovanou změnu v osobnosti klienta a jeho projevu, případně i v nejbližším sociálním prostředí (např. při rodinné psychoterapii).“⁵³⁶*

Podobně jako tomu je u vztahu pastoračního, liší se charakter vztahu také v různých psychoterapeutických přístupech, role terapeuta může být např.

⁵³² DOYLE PITA, Diane, *Nezdravá závislost*, 13nn.

⁵³³ Volně podle Vymětalova výkladu, ibidem.

⁵³⁴ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 87.

⁵³⁵ „Vedle právě zmíněného pojetí rozeznáváme ještě druhé vymezení psychoterapeutického vztahu, kdy je změna navozována a připravována vztahem mezi terapeutem a klientem; vztah je zde tím, co přímo mění, a mluvíme pak o terapii skrze vztah.“ VYMĚTAL, Jan, op. cit., 87.

⁵³⁶ Op. cit, ibidem.

průvodcovská, otcovská, učitelská, nebo role modelu-příkladu, role komentátora, glosátora (jako u interpersonální terapie). Terapeut zachovává daná pravidla, např. mlčenlivost o osobních údajích a informacích o klientovi, žádá ho o svolení s užívanou metodou, nebo s ním přímo vyjednává konkrétní smlouvu o poskytované péči.

Přes tuto profesionální ohraničenost a určenost lze i v terapeutickém vztahu popsat některé aspekty analogické aspektům spontánního mezilidského vztahu. Terapeutický vztah se klientovi může stát prototypem sociálního kontaktu, může mu poskytovat náhradní formu vztahu, může být tréninkovým polem při osvojování sociálních kompetencí apod. Na druhou stranu ale není schopen účinně bezvýhradně suplovat běžný vztah, neboť je vytvořen za účelem terapeutického procesu, a tudíž je i zůstane již z podstaty do různé míry asymetrický, přestože v něm budou hrát roli zmiňované faktory, jako je akceptace klienta, empatie, zájem, dokonce i soucit.

Pro efektivní přistoupení ke světu druhého člověka, který se nám svěřuje, je podstatné, zda má tento klient k terapeutovi důvěru. Vymětal⁵³⁷ shrnuje, že „*terapeut by měl být ve vztahu ke klientovi tak blízko, jak jen je možné, a tak daleko, jak je nutné.*“ Přitom musí být schopen zachovat si naději, že je možné dospět k viditelné změně v situaci klienta⁵³⁸.

⁵³⁷ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 99.

⁵³⁸ Nutno ještě poznamenat, že připomínané metody jsou vždy vhodné pro práci s určitým typem psychických poruch či psychického stavu klienta, ostatně při takové práci s různými cílovými skupinami byly také formulovány. Konkrétní podoba vztahu terapeuta ke klientovi musí být adekvátní klientovým potřebám souvisejícím s diagnózou a individuálními aspekty jeho povahy a psychického stavu. Záleží mimo jiné na tom, do jaké míry je onemocnění progradující, zda dochází k retardaci některých kognitivních nebo jiných funkcí, zda a nakolik je založeno biologicky a je-li účinně ovlivnitelné psychoterapeutickou péčí. U některých onemocnění je možné zmírňovat symptomy, u jiných může terapeut léčit i příčinu nemoci.

5.2. CESTOU ZMĚNY VNÍMÁNÍ A SEBEPOJETÍ K PSYCHICKÉMU UZDRAVENÍ

5.2.1. Léčebná změna

Hlavní stránky uzdravující změny, které může psychoterapie přinést, označuje Radkin Honzák⁵³⁹ jako:

- rozumovou, která znamená porozumění, pochopení určité souvislosti ve vlastní osobě, vztazích, či jinde v životě,⁵⁴⁰
- citovou, která se týká prožívání, pocíťování, emocí,⁵⁴¹
- akční, jež zahrnuje klientovo jednání, aktivní zasahování (jde o nácvik, přeučování, trénink, další modifikace chování).⁵⁴²

Významnou oblastí, která je odkrývána během terapeutických sezení, je emocionální stránka lidského života; lidé hledají orientaci v otázkách, které mají konkrétní projevy ve vztazích. Proto změna, po níž lidé touží, je změna, jakým způsobem okolnosti svého života pocíťují. Terapeutický přístup pomoci člověku se v tomto tedy někdy vzdává intersubjektivních hodnotových měřítek ve prospěch měřítek subjektivních, vědomě a cíleně se oprošťuje od hodnotových systémů, které by člověka měly tendenci posouvat definovaným směrem (za apriorním cílem), a zavazovaly ho tak k určitému jednání. Změna může obsahovat proměnu prožívání, učení se vděčnosti za to, co v životě má, schopnosti být pozorný k tomu, co život nabízí v současnosti. Je také žádoucí vytvořit si pozitivní životní výhled, zaměřit se na určitý plán, naučit se relaxovat a využívat psychohygienická doporučení tak, aby se vzniku nežádoucích patologických vazeb v budoucnosti klient vyvaroval. Terapeut tedy provádí klienta terapií s cílem odkrýt něco špatného, zlého, zraňujícího, nepříjemného,

⁵³⁹ HONZÁK, Radkin, *Základy lékařské psychologie, psychoterapie a psychosomatického přístupu*, 35–36.

⁵⁴⁰ Souvisí s kognitivním procesem, a tedy takovými pojmy jako je náhled, kognitivní korektivní zkušenost, pravdivější sebepoznání apod.

⁵⁴¹ Je spojena s vegetativním nervovým systémem, a tudíž může vést i k psychosomatickým obtížím. Při terapii se využívá řada relaxačních, uvolňovacích technik, a také široké spektrum terapií expresivních, jako je např. arteterapie, muzikoterapie a další. O konkrétních expresivních technikách, využívaných zejména ve skupinové praxi, zpravuje např. Marian LIEBMANNOVÁ, *Skupinová arteterapie*. Jako zevrubnou práci týkající se arteterapie lze uvést knihu Judith Aron RUBINOVÉ, *Approaches to Art Therapy*, apod. V současné době je úspěšně užíváno i dalších technik, jako například terapie zakládající se na emoční vazbě ke zvířeti (hipoterapie, canisterapie, felineoterapie). I tyto formy vedou ke zklidnění, pocíťování radosti, k rozvoji dalších schopností klientů (emočních, ale i komunikačních či motorických u lidí s postižením apod.).

⁵⁴² Používají se k tomu metody vycházející z teorií učení – jako je postupná desenzibilace, metoda přibližování, i další způsoby – jako hraní rolí, psychodrama apod.

co je v člověku uloženo⁵⁴³, a tento internalizovaný konflikt mu pomoci překonat⁵⁴⁴. Tento proces je pak sám o sobě vlastní terapií, nesměřuje se tedy k ničemu dalšímu. Terapie zpravidla vychází z obecně přijímaného předpokladu, že člověk je v nitru dobrý⁵⁴⁵, a na rovině interpersonální má tedy na mysli rovněž dobro druhých. Může to ovšem být zastřeno či zdeformováno tím, co v předchozím životě (životě předcházejícím terapii) prožil⁵⁴⁶ – proto se jako dobrý nechová – a ani tak sám sebe neumí pojímat. Sociálně nevhodné chování je dáváno do souvislosti se zažitím nevhodných sociálních vzorců při individuaci člověka. Takové chování a jakákoli deviace ovšem je v tomto smyslu brána jako nemoc, což má pro klienta důsledky pro pojetí možné viny a přijetí zodpovědnosti za své chování.

5.2.2. Strach, úzkost, neuróza

K základním emocionálně zatěžujícím stavům, jež si klient zpravidla přeje překonat (v terapii uzdravit) patří stavy právě vyjmenované – strach a úzkost. „*Strach je definován jako negativní cit, který má zcela určitý předmět (terč). (...) Dosahuje-li tento strach abnormální (patologické) úrovně, hovoříme o fobiích. (...) Úzkost je naproti tomu definována jako negativní pocit s neurčitým zaměřením. Předmět úzkosti je přitom těžko zjistitelný, případně zcela nezjistitelný.*“⁵⁴⁷

Přičemž pro terapii jsou indikovány především takové formy těchto problémů, jež jsou již za určitou hranicí snesitelnosti a jsou např. nepoměrně silné s ohledem na okolnosti, jimiž jsou vyvolány. V případě, že jsou strach a úzkost dané situaci, v níž se člověk nachází (např. bolesti, významu zkoušky, kterou prochází, úrovni nebezpečí), přiměřené, jsou to běžné lidské emoce, jsou-li příliš intenzivní, jedná se již o neurotické projevy (jež jsou již založeny iracionálně). Vážnou formou toho je tzv. HH syndrom (helplessness and hopelessness – pocit bezmoci a beznaděje), jenž člověka, který jím trpí, zcela znehybňuje (paralyzuje).⁵⁴⁸

⁵⁴³ Otázkou poruch vztahových vazeb, zejména těch raných (např. mezi matkou a dítětem), které ovlivňují vývoj psychiky člověka, se zabývá podrobně Karl Heinz BRISCH, *Poruchy vztahové vazby*.

⁵⁴⁴ Podrobněji o tom zejména v popisu psychoanalytického přístupu, který je základem tohoto typu terapeutického jednání.

⁵⁴⁵ S tímto konceptem ontologické dobroty člověka pracuje zejména humanistická terapie rogersovského typu, zde je takový přístup k člověku pokládán za základ zcela explicitně.

⁵⁴⁶ To se objevuje např. v terapii behaviorální.

⁵⁴⁷ KŘIVOHLAVÝ, Jaro, *Pastorální péče*, 51.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 51–52.

Tyto emoce jsou, pokud se vymykají kontrole, překážkou pro úspěšné vyrovnávání se s životními situacemi, zvyšují paniku, znemožňují tvořivé řešení problémů, způsobují uzavřenost lidí, a tím mohou posílit jejich sociální izolovanost. Křivohlavý dál⁵⁴⁹ explikuje, jak se tyto emoce projevují: „*Úzkost a strach vedou ke zkratkovitým způsobům řešení životních situací, k netrpělivosti, depresím a chmurným myšlenkám. Navádějí k nežádoucím způsobům řešení problémů – k tzv. obranným mechanismům (viz např. hledání viníka, racionalizaci, potlačení – represi problému do podvědomí atp.) V řadě případů vedou i k využití laciných způsobů útěku z reality – např. alkoholu, drogám, hráčské psychopatologii, útěku do nemoci (hypochondrii) atp. Výstražný je vztah úzkosti a strachu k pocitům zoufalství, bezmoci a beznaděje. Ten může člověka dohnat až k suicidii (sebevraždě). Nezanedbatelné jsou negativní účinky úzkosti a strachu při vzniku bolestí hlavy. Vede i k tzv. psychosomatickým onemocněním (viz žaludeční a dvanácterníkové vředy atp.). Nepřehlédnutelný je i vztah úzkosti a strachu ke vzniku neuróz.*“

Emoce mohou mít významný vliv i na prožitek duchovního naplnění života a na míru spokojenosti se životem, na aktuální hodnocení smysluplnosti života včetně jeho duchovního obsahu.⁵⁵⁰ Přitom se lidé odlišují v míře zranitelnosti (vulnerability) vůči zatěžujícím podnětům, a jsou touto zranitelností určeni; „*určitému postoji k nebezpečí je možno se též naučit.*“⁵⁵¹

Činnost pomáhajícího pracovníka vede k tomu, aby se hladina klientovy úzkosti znatelně snížila. Vnitřní rovnováha terapeuta de facto zabezpečuje na určitou dobu i pocit bezpečí u svěřeného člověka. Měl by se proto ve zvládnání vlastní úzkosti cvičit, aby mohl být oporou.

⁵⁴⁹ Ibidem.

⁵⁵⁰ KŘIVOHLAVÝ, Jaro, *Pastorální péče*, 53: „*V duchovním životě vede úzkost a strach k problematizování správnosti zaměření života – životní orientace. Zdá-li se nám někdy, že nám je Pán Bůh nablízku, pak v sevření obav a strachu se nám může zdát, že je Pán Bůh od nás moc daleko – i když pravý opak je pravdou. (...) Jistota záchrany (spasení) může být ve stavu úzkosti a strachu problematizována. Zájem o čtení bible snížen. Modlitební aktivita snížena. Návštěva bohoslužeb (kostela) omezována. Vidění světa v Božím světle zatemňováno.*“

⁵⁵¹ Křivohlavý (op. cit., 54) zde v tomto odkazuje na pozorování dr. Schachtera (citace neuvedena), který srovnával emocionální reakci lidí, kterým byla podána určitá informace s lidmi, jimž byla podána informace jiná, ač objektivně v jejich situaci žádný rozdíl nebyl.

5.2.3. Vina, stud a zahanbení

V pomáhající péči je podstatné „*ujasnění si rozdílu mezi pocitem viny (subjektivním stavem věci) a objektivní vinou člověka*“⁵⁵² Na vinu upozorňuje lidské svědomí – jejím jádrem je narušený vztah k někomu druhému. Zde je třeba pracovat se dvěma typy viny, pomoci klientovi vyrovnat se s vinou jeho, ale také naučit ho vyrovnat se s tím, co bylo v jeho životě způsobeno vinou cizí. Přitom subjektivní rozlišování těchto dvou různých druhů viny může být zastřeno, nebo dokonce převráceno oproti reálnému stavu. (Děti mohou iracionálně pociťovat vinu za neshody či rozvod rodičů, týraní lidé omlouvají nezřídka chování týrajících poukazem na vlastní chyby apod.)

Ke studiu tématu viny a jejím konsekvencím pro duchovní, duševní i tělesné zdraví člověka se přihlásil svou prací také švýcarský lékař a psycholog Paul Tournier⁵⁵³, který se jako jeden z prvních pokusil ve své práci do jisté míry integrovat různé typy péče o člověka a jeho zdravý vývoj, tedy pomoc terapeutickou i duchovně doprovázející. Tournier (v diskusi s dalšími teoretiky⁵⁵⁴) rozlišuje mezi skutečnou vinou a pocitem viny (které se nemusejí zakládat na vině skutečné, ale mohly vzniknout důsledkem zahanbení a nevhodného přístupu druhých lidí k dotyčnému člověku) a přitom ukazuje, že jsou velmi úzce propojeny. Zabývá se také otázkou potlačení svědomí a tím, jaký poměr má psychoanalýza k otázce viny, odsuzování – a co to jako celek znamená v kontextu postavení člověka před Bohem, tedy v kontextu teologického pohledu na vinu. Přiznává přitom psychoanalytickému přístupu (zejména až v pracích následovníků Freuda a Junga) status určitého paralelního, variantního postupu, jak je možné si uvědomit svůj deficit před Bohem, a říká, že psychoanalýza spíše, než že by otázku viny odstranila (jak je jí z pochopitelných důvodů vytýkáno), posunula hledání viny z formální úrovně skutkové podstaty k hlubšímu nazírání na její „motivaci“. „*Mně se však přece jen nezdá, že by psychoanalýza eliminovala vinu,*“ píše Tournier.⁵⁵⁵ „*Ona ji neeliminuje, ale posunuje. Tak například člověk se už nestydí za svůj sexuální instinkt, ale za to, že se za něj kdy styděl. To znamená, že dřívější pocity viny se soustřeďoval kolem překračování zákazů a tabu, zatímco tento je mnohem skutečnější, protože člověk otevřeně analyzuje sám sebe. Pocit viny už nemá tentýž obsah, ale stále je tu. Jiný*

⁵⁵² KŘIVOHLAVÝ, Jaro, *Pastorální péče*, 50.

⁵⁵³ TOURNIER, Paul, *Vina*. V originále jako *Vraie ou fausse culpabilité* vyšla v Lausanne již roku 1958.

⁵⁵⁴ Sarano, J. *La culpabilité*. Paris: Armand Colin, 1957. Hesnard, A. *Morale sans péché*. Paris: P.U.F., 1954. Ricoeur, P. „*Morale sans péché*“, review *Esprit*, Paris, srpen–září 1954. Nodet, Ch.-H. *Psychiatrie et ,morales sans péché‘*, *Monde moderne et sens du péché*. Paris: Pierre Horay, 1957.

⁵⁵⁵ TOURNIER, Paul, *Vina*, 130.

člověk se už nebude stydět prosadit svůj názor, spíš se bude stydět za to, že byl dřív tak zbabělý, držel se zpět a vysvětloval to křesťanskou láskou k bližnímu.(...) A hlavně, možná aniž si to analyzovaná osoba uvědomuje, je pocit viny hnací silou k uzdravení, rozhodujícím činitelem, který určuje výsledek veškerého snažení.“

5.2.4. Hněv, zlost a jejich projevy

Z terapeutického hlediska musíme věnovat pozornost internalizaci hněvu a zlosti či k dalším patologickým způsobům zacházení s nimi, jedním z těchto způsobů je forma obranného mechanismu v podobě hledání viníka situace, „hledání obětního beránka“⁵⁵⁶, tento hněv se pak může projevovat i vůči širší sociální skupině⁵⁵⁷. Pozitivnější způsoby zvládnání hněvu a zlosti je pak např. akceptace – přijetí skutečnosti, která už umožňuje jistý odstup od problému, a tak může vést k promyšlené, vhodnější reakci. Výjimečně praktickou (ovšem křesťanskou) knihou k tématu hněvu, kterou lze vřele doporučit, je kniha manželského poradce Garyho Chapmana nazvaná *Hněv, proč se hněváme a co s tím můžeme dělat*. Je doporučeníhodná pro pastorační péči zejména v předmanželské přípravě, ale i v manželské pastoraci, užitečná však bude i rodičům dospívajících, a jistě i pastoračním pracovníkům.

Chapman⁵⁵⁸ se domnívá, že „*Bůh určil lidský hněv k tomu, aby nás podněcoval ke konstruktivnímu jednání, když se setkáme s něčím nesprávným nebo s křivdou.*“ Podobně jinde říká: „*Účelem hněvu je motivovat nás k pozitivnímu, laskavému jednání, po kterém budou věci lepší, než byly předtím.*“⁵⁵⁹ V dalším textu popisuje zdravé a nezdravé formy hněvu a jejich konsekvence. Říká⁵⁶⁰, že je nutné si vědomě přiznat, že se hněváme, zdržet se však bezprostřední reakce, a během tohoto „oddechového času“, který získáme tím, že jsme zvládli mít pod kontrolou projevy svého hněvu, určit skutečné ohnisko svého hněvu. Dalším krokem v tomto procesu jednání s hněvem spočívá poté v to, abychom si rozebrali, jaké máme možnosti a teprve v této chvíli, něco konstruktivně udělat. V případě, že hněv je oprávněný (tedy objevil se v důsledku skutečného provinění, špatného zacházení, bezpráví, porušení zákona nebo morálního

⁵⁵⁶Inspirovající je v tomto ohledu práce Františka BURDY, *Kultura – doličný předmět obětního mechanismu*, která jeví viktimizace analyzuje.

⁵⁵⁷ Volně podle výkladu Křivohlavého (*Pastorační péče*, 63). Blíže se tématem takové perzekuce zaměřené proti určité sociální skupině zabývá výše zmíněný Burdův text.

⁵⁵⁸ CHAPMAN, Garry, *Hněv*, 23.

⁵⁵⁹ Op. cit., ibidem, 25.

⁵⁶⁰ Ibidem, 30–44.

kodexu), přemýšlíme, zda známe všechna fakta a poté můžeme buď s dotyčným člověkem promluvit, pokusit se o nějakou formu reakce, změny, anebo se vědomě rozhodnout, že křivdu přehlédneme nebo že nic neuděláme, protože nemáme možnost účinně reagovat). Naopak pokřivený hněv, hněv způsobený domnělým proviněním bývá vyvolán tím, že se nás něco dotkne, nebo také únavou, stresem, nerealistickým očekáváním. V tomto případě je doporučováno hněv pozdržet, shromáždit si informace, popřemýšlet nad nimi, a správně je zpracovat. Chapman⁵⁶¹ rozlišuje hněv implozivní (zadržovaný v nitru člověka, nijak zřetelně neprojevený) a hněv explozivní (projevující se výbušnou hrubostí). Zajímavé je, že imploze hněvu není – navzdory jakoby společensky přijatelnějším projevům – o nic méně destruktivní v oblasti vztahů, neboť se může projevovat pasivně agresivním chováním, a osoby se tak pohybují v jakémsi bludném kruhu. Takový skrytý hněv však může být také přesměrován jinam, na jinou osobu nebo předmět, než jimiž byl vyvolán, a produkuje další hněv v neprávem obviněných druhých lidech. Nevede přitom k vyrovnání se s prvotní příčinou, která hněv způsobila. Navíc potlačování hněvu⁵⁶² může vést až k fyziologickému a psychologickému stresu, který má pak další projevy (výzkumy⁵⁶³ potvrzují souvislosti potlačeného hněvu s hypertenzí, zánětem tlustého střeva, migrénami a srdečními chorobami). Nezpracovaný hněv vede rovněž k tomu, že si člověk okolnosti původního konfliktu stále v mysli opakuje, přemítá nad nimi, přehrává si scénu dokola jako videokazetu, až nezdá se, že dojde k explozivní eskalaci tohoto hněvu (může se nakonec například dopustit násilné reakce na tom, kdo mu ukřivdil). V dalších kapitolách⁵⁶⁴ se Chapman zabývá popisem hněvu, který můžeme chovat vůči Bohu či vůči sobě samému.

Vcelku je třeba umět se s hněvem vyrovnat konstruktivně, předejít možným následkům. A pokud není možné sjednat si porozumění a změnu situace, nezbyvá než se se situací přiměřeně vyrovnat – a to může být tématem terapeutického procesu.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ CHAPMAN, Garry, *Hněv*, 64–75.

⁵⁶² *Ibidem*, 71.

⁵⁶³ Chapman zde odkazuje na: Cosgrove, Mark P. *Counseling for Anger*. Dallas: Word, 1988.

⁵⁶⁴ CHAPMAN, Garry, *Hněv*, 122–144.

⁵⁶⁵ V křesťanském kontextu druhým odpustit, přenechat křivdu Bohu. Pro předejití zahořklosti je rozhodující, zda jsme schopni vyznat každý osobní hřích a ostatní přenechat Bohu. Téma hněvu se týká nejen pastoranda, ale i pastýře. Potlačená hořkost může podvázat i dobrou službu v církvi a v rámci pastorační činnosti velmi ublížit.

5.2.5. Oblast osobní integrity a sebepojetí

V oblasti zájmu o osobnost člověka a jeho sebepojetí jsou dnes již zcela spontánně využívané poznatky pocházející původně z hlubinné psychologie, a sice, že sebehodnocení a sebepojetí člověka může být zdravé, uměřené, přiměřené realitě, jak ji vnímá i okolí člověka, či patologické – zde se již bez další problematizace využívá např. teorie o komplexu méněcennosti, postulované Alfredem Adlerem. Na tomto základě zřetelně staví například James Dobson⁵⁶⁶ ve svém rodinném, výchovném a manželském poradenství, když vyučuje o tom, jak v dítěti vzbudit vyvážené vědomí vlastní hodnoty, jak toto vědomí cíleně podporovat ve výchově (rovněž čemu se vyhnout, aby dítě nebylo necitlivými výroky rodiče zraňováno), a v neposlední řadě také vysvětluje, jak pomoci dětem (druhým) vyrovnat se s negativním vlivem okolí, které může ve vztahu ke konkrétnímu člověku takto přeceňovat a pokřivovat význam hodnoty krásy a inteligence. Pokud v tomto ohledu v sebepojetí člověka existuje nějaký deficit či posun, dává to Dobson⁵⁶⁷ do přímé souvislosti s emocionálními problémy dotčených osob, pracoval přitom zejména s neurotickými pacienty. Dobson popisuje také strategie zvládnání těchto emocionálních zranění – hovoří o 6 typech takových reakcí. Říká, že se lidé stáhnou, nebo perou, přijmou pro sebe roli šaška. Dalšími variantami reakcí je popření reality, přizpůsobení a nakonec postoj, kdy člověk chce své nedostatky kompenzovat.⁵⁶⁸ Pokud klient např. často během hovoru odbočí ke vtipkování a vystupuje v určité podobné roli, je na místě zvážit, zda to není hlubší problém duševní disbalance atd.

Od těchto tematických otázek přistoupíme nyní k představení jednotlivých psychoterapeutických přístupů se zřetelem k tomu, jak vnímají vztah mezi terapeutem a klientem, jakou roli hraje osobnost obou, čím je dosahováno žádoucí léčebné změny. Budou představeny především vztahové aspekty v jejich vzájemné interakci; tento pohled tedy není vyčerpávajícím popisem, s čím tyto směry pracují.

⁵⁶⁶ DOBSON, James, *Být sám sebou*, 1994. Kniha ovšem v originále *Hide or seek* vychází již v 1974.

⁵⁶⁷ „Když ve své poradenské praxi pracuji s neurotickými pacienty, je zjevné, že emocionální problémy pocházejí obvykle ze dvou zdrojů (případně z obou zároveň): buď jsou důsledkem vztahů s rodiči, kde chybí láska a které nepřinášejí nasycení, nebo pramení z neschopnosti získat u vrstevníků úctu a přijetí. Jinými slovy, původ většiny citových poruch (kromě nemocí jednotlivých orgánů) lze vysledovat v ničivých vztazích s lidmi v prvních dvaceti letech života.“ (Dobson, op. cit., 164)

⁵⁶⁸ DOBSON, James, *Být sám sebou*, 140–156.

5.3. ROGERSOVSKÉ POJETÍ

5.3.1. Autenticita a kongruence jako vlastnosti terapeuta

Na scéně v současnosti užívaných a rozvíjených psychoterapeutických metod a směrů je pojem vztahu asi nejvýrazněji rozpracováván v humanistické psychoterapii, jejíž součástí je psychoterapie rogersovská. Terapeutický vztah by se dle tohoto pojetí měl vyznačovat vysokou mírou autenticity. Tato autenticita je popsána jako skutečnost, že *„terapeut je ve svém jednání s klientem vždy sám sebou, tedy konkrétním nezáhadným člověkem, jehož projev je jasný a odpovídá v zásadě jeho momentálnímu prožívání a smýšlení. Nic nepředstírá, do žádné role se nestylizuje, nemanipuluje (a ani na to nemyslí). Být autentickým v psychoterapeutickém vztahu však neznamená dávat v každém okamžiku najevo své city, myšlenky a názory, nýbrž neprojevovat něco, co je v rozporu s naším ‚vnitřním stavem‘. Autenticita vzhledem k druhému předpokládá autenticitu vzhledem k sobě samému. Musíme umět sami sobě naslouchat, dokázat zachytit vlastní prožívání, jež je zakotveno tělesně, prožívání bychom měli rozumět a sami v sobě se vyznat. Prostřednictvím autenticity vnášíme do terapie vlastní osobnost. Můžeme vyjadřovat svůj názor, kterým klientovi nabízíme objasnění důležitých psychologických souvislostí, navrhuje jako téma rozhovoru to, co považujeme pro klienta za důležité a čemu se vyhýbá atp. Náš projev musí vždy vycházet z našeho prožívání a mít podobu osobní nabídky.“*⁵⁶⁹

Carl Rogers⁵⁷⁰ o tom, jak je sám za sebe v terapii přítomen, hovoří takto: *„Terapeut si musí bezpodmínečně uvědomovat, že je jen nedokonalým člověkem s mnoha omezeními a že i on sám je velmi zranitelný. Někteří lidé, kteří si říkají terapeuti, ve skutečnosti žádnými terapeuty nejsou. Nemohou jimi být proto, že veškerý svůj čas a energii tráví tím, aby ochránili sami sebe. Self, které používám v terapii, nezahrnuje beze zbytku všechny mé charakteristiky. Mnoho lidí si vůbec nevšimlo, že umím být morous, že jsem tvrdohlavý, někdy až zarputilý. Těm, kteří si myslí, že jsem za každých okolností příjemný a taktní, říkám: ‚Zkuste se se mnou někdy pohádat, uvidíme, co si pak o mně budete myslet.‘ Řekl bych, že všichni máme mnoho tváří. Tváří, které se objevují v různých situacích. Ve chvíli, kdy naslouchám a snažím se porozumět, jsem stejně opravdový, jako když se hádám. Kongruence pro mě znamená schopnost*

⁵⁶⁹ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 45.

⁵⁷⁰ ROGERS, Carl, *Psychoterapie je především vztah. Rozhovor*. In BALDWINOVÁ, Michèle (ed.) *Osobnost jako terapeutický nástroj*, 49.

a ochotu ukázat pocity, které v daný moment mám. Znamená to být autentický a opravdový.“

Vymětal⁵⁷¹ o autenticitě dále poznamenává: *„Autenticita dává vztahu a rozhovoru mezi klientem a terapeutem přirozenou podobu lidského setkání.“*

Podobně zmiňuje Vymětal též na jiném místě⁵⁷², že *„humanistická psychoterapie v psychoterapeutickém vztahu zdůrazňuje jeho autentičnost, opravdovost, akcent klade zpravidla na přítomnost. Do vztahu vstupují terapeuti osobně, za sebe, nikoliv jako experti, důraz je položen na ‚setkání‘ mezi klientem a psychoterapeutem, jež je nejdůležitější pro navození žádoucích změn u klienta. Zřikají se technik, metod a strategií ve prospěch bezprostředních rozhovorů a vztahu.“*

Na druhou stranu je třeba říci, že terapeut musí v terapii činit také mnohé věci sám pro sebe, stanovuje si pro sebe únosné hranice pomáhajícího vztahu, což je pro terapii velmi důležité. Rogers⁵⁷³ k tomu říká: *„Velmi mi pomohlo, když jsem si uvědomil, že jedním z prvních a nejdůležitějších požadavků na terapeuta je, aby byl živým terapeutem. Musí si uvědomit, že má potřebu a právo chránit sám sebe. Terapeut má právo dávat, nikoli povinnost rozdat se. Hranice každého terapeuta jsou jiné. Někteří mohou dávat opravdu mnoho, aniž by jim to ublížilo, pro jiné to může být velmi nebezpečné.“*

5.3.2. Naslouchání a empatie

Terapeut se v rogersovském pojetí jeví jako naslouchající přátelská osoba, která se snaží porozumět klientovi a reflektovat, co vidí a slyší, aniž by sama hodnotila. V tomto bodě se vůči Rogersovi mnozí vymezují kriticky, neboť hodnocení klientova jednání, nebo dokonce příkré konfrontace názoru klienta s názorem terapeuta jiné směry považují za základ terapeutického procesu, za bod obratu, při němž si klient učiní náhled na svou situaci a bude motivován k proměně. Rogers v podání Jana Vymětala⁵⁷⁴ pojímá vciťující porozumění (empatii) jako terapeutovu snahu *„co nejpřesněji zachytit aktuální prožívání klienta v souvislosti s určitými obsahy vědomí i co do jejich významu pro klienta. Vidí věci ‚zevnitř‘ klienta, tedy tak, jak je on sám prožívá a hodnotí. Toto klientovi srozumitelně a ve stručné a konkrétní podobě sděluje,*

⁵⁷¹ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 45.

⁵⁷² Ibidem, 36.

⁵⁷³ ROGERS, Carl, *Psychoterapie je především vztah. Rozhovor*. In BALDWINOVÁ, Michèle (ed.) *Osobnost jako terapeutický nástroj*, 44.

⁵⁷⁴ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 36.

reflektuje. Psychoterapeut neposuzuje (ani sám pro sebe), co klient říká, dělá apod. Ve druhém vzniká oprávněně dojem, že mu rozumíme nebo že se snažíme porozumět. Prohlubujeme důvěru v sebe a upřímnou otevřenost, sdílnost, náš vztah se stává blízkým. Klientovi nastavujeme jakoby zrcadlo, usnadňujeme orientaci v prožitkovém světě a v subjektivně relevantních významech. Stimulujeme jej k dalšímu projevu, podporujeme sebeexploraci, jež přispívá k hlubšímu sebepoznání a osobnímu růstu. Výroky vyjadřující porozumění vcitěním nazýváme reflexemi a jsou nejčastějším komunikačním projevem psychoterapeuta této orientace.“

5.3.3. Akceptace a vřelost

S ohledem na již řečené je jen logické, že dalším charakteristickým rysem terapeutického vztahu ke klientovi je podle Rogerse plná akceptace a úcta ke klientovi (vřelost). „*Tento postoj vytváří ve vztahu atmosféru přijetí, bezpečí, jistoty. Terapeut na klienta pohlíží jako na plnohodnotnou, sobě rovnou bytost, které si váží, dává najevo svůj respekt a bez výhrad ji přijímá. Akceptovat druhého však neznamená s ním souhlasit, jenom přijímáme vše, co sděluje, jako něco, co je subjektivně významné. Postoj ke klientovi není podmíněn jeho projevem, chováním či jinými okolnostmi. Terapeut důvěřuje v jeho síly a možnosti změny k lepšímu. Projevuje o klienta osobní zájem, je mu nakloněn, chová se přívětivě, trpělivě.*“⁵⁷⁵ Z citovaného vyjádření je patrné, že tento psychoterapeutický směr zcela předpokládá klientovu způsobilost se plně podílet na procesu proměny a uzdravení, spoléhá na přirozenou autokorektivní a sebezáchovnou schopnost. Přitom rovněž předpokládá jistou objektivní podstatu toho, co znamená kvalitní život klienta – tedy existenci zřejmého, neproblematického cíle terapie. Terapeutovo vztahování ke klientovi se vyznačuje opravdovostí, pravdivostí, věrohodností, ryzostí, terapeut je kongruentní vůči sobě samému.

Ze srovnání s Rogersovými formulacemi o vlastnostech, jež by měl mít vztah terapeuta a klienta, vycházejí psychologové Prochaska a Norcross⁵⁷⁶ při stručném definování významu vztahovosti pro nejvlivnější soudobé⁵⁷⁷ terapeutické směry. Jde jim o to, jak se vztah projevuje, je-li terapeut sám sebou a nakolik klientovi odhaluje důvěrné informace o své osobě nebo jakou roli v procesu uzdravení a zlepšení

⁵⁷⁵ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 45–46.

⁵⁷⁶ PROCHASKA, James O.; NORCROSS, John C., *Psychoterapeutické systémy*, 20nn. Z jejich rozdělení vycházíme.

⁵⁷⁷ Soudobými psychoterapeutickými směry míníme takové metody, které se doposud používají v praxi, třebaže v pozměněné podobě oproti tomu, jak byly prováděny svými původními autory.

psychického stavu klienta hraje⁵⁷⁸. Je sledováno, zda je psychotherapeutický vztah vnímán jako předpoklad žádoucí změny v životě klienta (předběžná podmínka změny), jako prostředek, skrze nějž se tato změna uskutečňuje, a jako sám proces této změny, či konečně jako obsah, který je třeba změnit.

5.4. PSYCHOANALYTICKÉ POJETÍ

5.4.1. Psychoanalýza Sigmunda Freuda (rysy tohoto přístupu)

Významnou roli hraje vztah pracovníka a klienta také v oblasti psychoanalýzy: vztah je zde rovněž nástrojem a procesem léčebné změny. (Psychoanalytici se však soustřeďují na odlišné aspekty vztahu.) Na základě studia individuálního vývoje lidské bytosti popsal Sigmund Freud lidskou psychiku jako spojení tří strukturálních částí, jež se vzájemně ovlivňují – Nadjá, Já a Ono⁵⁷⁹. Ono je nepřístupná, nejstarší z psychických oblastí, jeho obsahy jsou zděděné, získané narozením, dané tělesnou stránkou člověka, především tedy pudy⁵⁸⁰. Sféra duševního života nazývaná Já má za úkol prosazovat sebe sama, kontroluje pohyby řízené vůlí. V Já poznáváme sami sebe. Já se seznamuje se s podněty, „*ukládá zkušenosti s nimi do paměti, vyhýbá se příliš silným podnětům (útěkem), vychází vstříc podnětům mírné intenzity (přizpůsobením) a konečně se učí měnit účelným způsobem ke svému prospěchu vnější svět (aktivita); směrem dovnitř plní tento úkol vůči Ono tím, že získává kontrolu nad požadavky pudů, rozhoduje o tom, zda se má připustit jejich uspokojení, odsouvá jejich uspokojení na příznivé časy a okolnosti ve vnějším světě nebo tyto pudy vůbec vytěsňuje.*“⁵⁸¹ Já rovněž používá pocitů strachu jako signálu ohlašujícího nebezpečí jeho integrity.⁵⁸² Nadjá, třetí část této struktury, se vytváří jako zvláštní instance, v níž pokračují rodičovské vlivy (svědomí).

Symptom vzniká tam, kde k něčemu nedošlo, je náhražkou za nerealizovanou touhu. Určité duševní pochody, které by se za normálních okolností vyvíjely tak dlouho, až by se staly vědomými, byly přerušeny, musely zůstat součástí nevědomí. Zde vzniká symptom. Hovoříme zde tedy o jakési záměně.⁵⁸³ Naše kultura je přitom

⁵⁷⁸ Více o tom v rozbořech jednotlivých směrů.

⁵⁷⁹ FREUD, Sigmund, *Spisy z pozůstalosti, Povaha psychična*, 73nn.

⁵⁸⁰ Pudy jsou dle Freuda síly, jež stojí za napětím vyplývajícím z potřeb. Představují tělesné požadavky kladené na duševní život. Freud přitom rozlišuje dva typy pudů: eros a destruktivní pud – mají protikladné určení (spojuje a zachovává versus narušuje souvislosti a ničí). FREUD, Sigmund, *Spisy z pozůstalosti, Nauka o pudech*, 76nn.

⁵⁸¹ Op. cit., 74.

⁵⁸² FREUD, Sigmund, *Spisy z pozůstalosti, Psychický aparát a vnější svět*, 129.

⁵⁸³ FREUD, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, 202.

nastavena způsobem, který pudy potlačuje.⁵⁸⁴ Sexuální pud⁵⁸⁵ potom „dává kulturní práci k dispozici mimořádně velké množství síly, a to v důsledku té u něj vyhraněné zvláštní vlastnosti, že může posouvat svůj cíl, aniž by se podstatně snížila jeho intenzita. Tuto schopnost vyměnit původně sexuální cíl za cíl jiný, již ne sexuální, avšak psychicky s ním příbuzný, nazýváme schopností sublimace.“⁵⁸⁶

5.4.2. Cíl terapie podle Freuda (překlad nevědomého ve vědomé)

*Psychoanalýza vychází z předpokladu, že veškeré pochody a způsoby chování lze vysvětlit z dřívějších prožitků člověka a z potlačených vnitřních konfliktů.*⁵⁸⁷ Úkol terapie formuluje Sigmund Freud⁵⁸⁸ v souvislosti s překonáním patogenního neurotického konfliktu v přednášce o přenosu následujícím způsobem: „*patologický konflikt neurotikův nelze zaměňovat s normálním zápasem duševních hnutí, která stojí na stejné psychologické půdě. Je to střetnutí dvou sil, z nichž jedna dospěla až na stupeň předvědomí a vědomí, kdežto druhá byla zadržena na stupni nevědomí. Proto nemůže být konflikt doveden k žádnému výsledku (...). Skutečné rozhodnutí může padnout teprve tehdy, až se oba střetnou na stejné půdě. Myslím, že jediným úkolem terapie je právě toto umožnit.*“

„*To čím nemocnému prospějeme, bude zřejmě ono nahrazení nevědomého vědomým, překlad nevědomého ve vědomé. (...) Tím, že nevědomému pomáháme dostat se do vědomí, odstraňujeme vytěsnění, likvidujeme podmínky pro tvorbu symptomů, proměňujeme patogenní konflikt v konflikt normální, který nějak musí být rozřešen. Tato psychická změna je jediné, co u nemocného vyvoláváme: jak daleko ta sahá, tak velký dosah má i naše pomoc. (...) Cíl našeho úsilí můžeme vyjádřit různými formulkami: uvědomění nevědomého, likvidace vytěsnění, vyplnění anamnestických mezer, to vše znamená v podstatě totéž.*“⁵⁸⁹

Vnitřní pacientova změna, kterou psychické uzdravení vyvolané a umožněné psychoanalytickou metodou představuje, je významná natolik, že lze říci, že se vyléčený neurotický člověk skutečně stal jiným člověkem, v základě zůstal sice

⁵⁸⁴ FREUD, Sigmund, *Spisy z let 1906–1909*, 117.

⁵⁸⁵ „*Sexuální pud přitom neslouží původně vůbec účelům rozmnožování, nýbrž má za cíl jisté druhy získávání slasti.*“ (FREUD, Sigmund, *Spisy z let 1906–1909*, 118)

⁵⁸⁶ Op. cit., 118.

⁵⁸⁷ TASCHNER, Karel, in *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*, 9.

⁵⁸⁸ FREUD, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, 305.

⁵⁸⁹ FREUD, Sigmund, op. cit., 306–307.

přirozeně sám sebou (týž), stal se však takovým, jakým by se býval v nejlepším případě (za nejpriznivějších podmínek) stát mohl.⁵⁹⁰

5.4.3. Terapeutický vztah, přenos a protipřenos

V přenosových reakcích zažívá tedy pacient vůči terapeutovi emoce, které náleží nikoli tomuto terapeutickému vztahu, ale vztahům k jiným lidem⁵⁹¹. „*Pomocí přesunutí pacient přenáší pudy, pocity a obrany, které se v minulosti objevovaly ve vztahu k významným lidem, na analytika.*“⁵⁹² Pacient tak vše prožívá v rámci současného vztahu s terapeutem (přenosový proces), aniž si ale zdroj svých emocí uvědomuje; tento zdroj musí být teprve přeměněn na vědomý obsah – a to vede k uzdravení. Hlubinný terapeut tedy klade důraz na interpretaci a vhléd.⁵⁹³ Ačkoli terapeut přenosového procesu využívá pro zdar celé terapie, z etického hlediska se nesmí nechat vtáhnout do realizace těchto tužeb a fantazií. Terapeut zde pokládá zřejmé hranice, jež nelze překročit.

„*Je vyloučeno, abychom pacientovým požadavkům vyplývajícím z přenosu vyhověli*“, říká Sigmund Freud, „*ale bylo by absurdní odmítnout je nevlídně nebo dokonce rozhořčeně; překonáváme přenos tím, že nemocnému dokazujeme, že jeho city nepramení z přítomné situace a neplatí osobě lékařově, nýbrž že opakují něco, co se v jeho životě vyskytlo už někdy dřív. Takovýmto způsobem ho přinucujeme, aby své opakování proměnil ve vzpomínku. Přenos, který se, ať už v něžné nebo nepřátelské formě, zdál být v každém případě nejsilnějším ohrožením léčby, stává se potom jejím nejlepším nástrojem, s jehož pomocí lze otevřít i nejuzamčenější přihrádky duševního života.*“⁵⁹⁴

Terapeutův vztah, který pacientovi umožňuje tuto proměnu, je v reakcích na klienta vyrovnaný, „*nesmí převažovat ani vřelost ani lidskost, které umožňují vznik pracovního spojení, ani deprivující a nezaujaté reakce*“.⁵⁹⁵ Psychoanalytická

⁵⁹⁰ FREUD, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, 307.

⁵⁹¹ „*Přenos může vystupovat v podobě bouřlivých erotických požadavků nebo i v mírnějších formách; namísto přání být milenkou může se ve vztahu mladého děvčete a starého muže vytvořit přání, aby pacientka zaujala roli obzvláště milované dcery, libidinózní touha se může projevit v zmírněné podobě jako návrh nerozlučného, ale ideálního, od smysluplnosti oproštěného přátelství. Některé ženy dovedou přenos sublimovat a všelijak ho obměňovat, až nabude jistého existenčního oprávnění.*“ (FREUD, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, 312)

⁵⁹² PROCHASKA, NORCROSS, *Psychoterapeutické systémy*, 47.

⁵⁹³ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 37.

⁵⁹⁴ FREUD, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, 313.

⁵⁹⁵ PROCHASKA, NORCROSS, *Psychoterapeutické systémy*, 47.

metodika v porovnání s Rogersem nepožaduje bezpodmínečné ocenění klienta, spíše jeho projevy nehodnotí, a umožňuje tak volné, ničím neohrazené vyjádření asociací. Podobně jako u Rogerse (Rogers hovoří o větší kongruenci) musí být terapeut ve svém vztahu ke klientovi zralejší, než je vztazích jeho klient⁵⁹⁶, musí být schopen sebereflexe a reflexe terapeutického procesu, aby vztah uchránil od negativních důsledků protipřenosu⁵⁹⁷.

Přítom analytická terapie nepřislubuje rady a návody, jak postupovat v životních záležitostech. *„Mentorskou roli pokud možno odmítáme, ničeho si nepřejeme víc dosáhnout, než aby se nemocný rozhodoval samostatně. (...) Jen u jistých velmi mladých a zcela bezmocných a bezradných osob nemůžeme toto žádoucí omezení prosazovat. U těch musíme lékařský úkol kombinovat s úkolem vychovatelským; jsme si pak dobře vědomi své odpovědnosti a počínáme si s nezbytnou obezřetností.“*⁵⁹⁸

Jako shrnutí lze dodat, že ze všeho, co bylo řečeno v souvislosti s omezeními terapeuta a jeho přístupem, vyplývá, že psychoanalytický model terapie velice pečlivě dbá na dodržování určitých hranic, zvažuje podobu autority pracovníka. Přítom uschopňuje klienta v tom, aby sám začal přebírat zodpovědnost. *„Člověk, který se stal ve vztahu k lékaři normální a osvobodil se od účinků vytěsněných pudových hnutí, zůstává takový i ve svém vlastním životě, když už se z něho lékař opět vyřadil.“*⁵⁹⁹ Právě správně pojedený přenosový mechanismus dodává analytikovi zpětně zřejmou profesionální autoritu (a zvyšuje pacientovu důvěru k němu).

⁵⁹⁶ Představitelka rodinné terapie Virginia Satirová souhrnně píše, že *„Sigmund Freud byl prvním, kdo si uvědomil moc a sílu terapeuta“* a *„tvrdil, že terapeut musí mít vlastní osobní život natolik pod kontrolou, aby dokázal oddělit vlastní život a osobnost od života a osobnosti pacienta. Výsledkem tohoto přístupu byl neutrální a neosobní formát „psychoanalytické pohovky“, neviditelného a neaktivního terapeuta. (...) Freud se domníval, že je zcela nezbytné, aby psychoanalytik sám – před tím, než začne pracovat – podstoupil analýzu, poznal a zvládl vlastní vnitřní konflikty a neurózy.“* SATIROVÁ, Virginia, *Terapeutův příběh*. In BALDWINOVÁ, Michèle (ed.), *Osobnost jako terapeutický nástroj*, 34.

⁵⁹⁷ SATIROVÁ, *Osobnost jako terapeutický nástroj*, 35, píše: *„Jedním z projevů vlivu nevědomí terapeuta je Freudův koncept protipřenosu. Protipřenos znamená, že aniž by si toho terapeut byl vědom, vnímá pacienta jako syna, dceru, matku nebo otce a projektuje tím do nich vlastnosti, které jim nepatří, a nevědomě zaměňuje identitu dvou osob. Těto pasti jsou si terapeuti obvykle vědomi. Aby se jí však dokázali vyhnout, musí být schopni hlubokého vhledu do sebe sama.“*

⁵⁹⁸ FREUD, Sigmund, *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*, 306.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, 313.

5.4.4. Obraz člověka a obraz Boha podle C. G. Junga

C. G. Jung ve svém přístupu výrazně pracuje s obrazy, symboly, sny⁶⁰⁰, zabývá se rozbořením archetypálních reprezentací. „*Všecké psychické dění je v podstatě založeno na archetypech.*“⁶⁰¹ Ve snech nalzáme dle Junga tytéž konflikty a komplexy, jejichž existenci lze odhalit i asociačním experimentem.⁶⁰² Navíc tvoří tyto komplexy integrální součást stávajícího neurotického onemocnění klienta. Symptom přitom je jen menší část celého problému, neboť hlavní procesy naší psýché se odehrávají v skrytu (pod povrchem), a právě ve snech jsou tyto „podzemní“ procesy přímo obsaženy (sny je odrážejí).⁶⁰³ Jung proto vybízí pacienta k tomu, aby své sny pozoroval a zapisoval si je, teprve později mohou být také interpretovány. Sen se odehrává tehdy, když vědomí a volní procesy nepracují.⁶⁰⁴

Důležitým pojmem, o němž Jung hovoří, je pojem stínu. Jung tvrdí, že není pochyb o tom, že člověk je vcelku méně dobrý, než jak si sám připadá a zároveň, jak si přeje být. „*Každého provází jeho stín, a čím méně je tento stín začleněn a ztělesněn ve vědomém životě jednotlivce, tím je temnější a hustší. Pokud jsme si své méněcennosti vědomi, máme vždy šanci ji korigovat. Také je v neustálém kontaktu s jinými zájmy, takže je ustavičně modifikována. Ale je-li vytěsněna a izolována z vědomí, nezkoriguje se nikdy.*“⁶⁰⁵ Stín přitom nelze pouze potlačit (to by nevedlo k požadované proměně), ale je třeba protiklady spolu smířit. Celá tato otázka je však ještě složitější, jak Jung vysvětluje⁶⁰⁶: „*Kdyby byly vytěsněné tendence stínu jenom zlé, žádný problém by neexistoval. Ale stín je zpravidla jen něco nízkého, primitivního, nepřizpůsobeného a nepříjemného, nikoli absolutně zlého. Obsahuje také dětinské nebo primitivní vlastnosti, které by určitým způsobem oživovaly a zkrášlovaly lidskou existenci; ale člověk naráží na ustálená pravidla.*“ Smíření protikladů je ilustrováno a realizováno prostřednictvím kruhového (znamenajícího plnost) tvaru mandaly.

Zajímavé je srovnat slova C. G. Junga s tím, co bylo již zmíněno na jiném místě práce v souvislosti s mimétickou teorií kultury René Girarda. Jung se rovněž vyslovuje o autonomii člověka, respektive o iluzi této autonomie, ovšem trochu jinak. Jung je

⁶⁰⁰ Analýze snů se ovšem zevrubně věnuje i Sigmund Freud.

⁶⁰¹ JUNG, Carl Gustav, *Obraz Boha a obraz člověka, Psychologie a náboženství*, 119.

⁶⁰² JUNG, Carl Gustav, op. cit., 38.

⁶⁰³ JUNG, Carl, Gustav, op. cit., ibidem.

⁶⁰⁴ Op. cit, 42.

⁶⁰⁵ JUNG, Carl Gustav, *Obraz Boha a obraz člověka, Psychologie a náboženství*, 102.

⁶⁰⁶ Op. cit., 105–106.

přesvědčen, že se ve skutečnosti „*netěšíme žádné neomezené svobodě, ale jsme neustále ohrožováni určitými duševními faktory, jež se nás mohou zmocnit jako ‚přírodní fakta‘. Dalekosáhlé stažení určitých metafyzických projekcí nás vydává téměř bezmocné tomuto dění do té míry, že se ihned identifikujeme s každým impulsem, místo abychom ho pojmenovali jako něco ‚jiného‘, čímž bychom ho alespoň od sebe drželi v bezpečné vzdálenosti, aby se nemohl ihned zmocnit citadely našeho já. ‚Mocnosti‘ a ‚síly‘ jsou v nás stále, nemůžeme a nemusíme je vytvářet. Na nás záleží jen volba ‚pána‘, jemuž chceme sloužit, aby nás tato služba chránila proti moci ‚druhých‘, které jsme si nezvolili. ‚Bůh‘ není vytvářen, nýbrž volen.*“⁶⁰⁷

Celost člověka nazývá Jung bytostným Já (das Selbst), a ta se skládá na jedné straně z toho, co je mu vědomé, na straně druhé z obsahů nevědomí.⁶⁰⁸ Vyrovnání mezi protiklady není možno dosáhnout logicky, nýbrž jsme odkázáni na symboly, které umožňují iracionální spojení protikladů.

„*To že na nás Božství působí, můžeme zjistit jen prostřednictvím psyché, přičemž ale nejsme s to rozlišit, zda tyto vlivy přicházejí od Boha nebo z nevědomí, to znamená, že se nedá zjistit, zda Božství a nevědomí jsou dvě rozdílné veličiny. V obou případech jde o hraniční pojmy pro transcendentální obsahy.*“⁶⁰⁹ Jung na základě toho, co bylo popsáno, říká, že náboženská potřeba je touhou po celosti, a chápe se z toho důvodu obrazů celosti nabízených nevědomím.⁶¹⁰

5.4.5. Adlerova individuální psychologie

Z psychoanalýzy se vyvíjející individuální psychologie v podání Alfreda Adlera je upoutána dynamickou povahou duševního dění. Lidský duševní život je určen cílem, k němuž směřuje (je charakterizován jako pohybující se). Adler konstatuje⁶¹¹, že „*žádný člověk nemůže mysliti, cítiti, chtíti, dokonce ani sníti, aniž to vše nebylo určeno, podmíněno, omezeno, vybráno, obráceno k nějakému cíli, který se před ním vznáší.*“ Duše je z hlediska své funkce orgánem útoku, obrany nebo zajištění, ochrany, podle toho, vyžaduje-li situace člověka útok nebo zabezpečení. Duševní život přitom není izolovaný, ale je spjatý se vším, co ho obklopuje. Přijímá vnější podněty, reaguje na

⁶⁰⁷ JUNG, Carl Gustav, op. cit., 116–117.

⁶⁰⁸ JUNG, Carl Gustav, *Obráz Boha a obraz člověka, Odpověď na Jóba*, 421.

⁶⁰⁹ Ibidem, 422.

⁶¹⁰ Op. cit., 423.

⁶¹¹ ADLER, Alfred, *Člověk, jaký jest. Základy individuální psychologie*, 17.

ně.⁶¹² Cíl, o němž bylo referováno, se tvoří již v rané fázi duševního vývoje dítěte, pod vlivem dojmů, kterými na něho působí vnější okolní svět. A dále se vše potom vyvíjí a proměňuje, nejedná se o statickou strukturu.⁶¹³

Adler také hovoří o sociální povaze duševního života. „*Abychom pochopili, co se děje v nitru člověka, je třeba pozorovati, jak se chová ke svým bližním. Vzájemné vztahy lidské jsou dány dílem přirozeností, a jsou tedy podrobeny změnám, dílem jsou to snahy záměrné, jaké lze pozorovati v politickém životě národů, v budování států, v životě pospolitém. Nemůžeme porozumět duševnímu životu lidskému, neuvažujeme-li současně o těchto spojitostech.*“⁶¹⁴ Tento sklon, tato podstatná sociabilita, označovaná Adlerem jako společenský pud, se projevuje také v náboženství, „které je pojátkem společnosti dávající společenským formám posvěcení.“

„*Příčina, proč lidé vcházejí ve společenství, záleží již v různosti pohlaví a jen pospolitost, nikoli osamocování, je s to ukojiti touhu jednotlivcovu po životě a zajistit mu bezpečí a radost ze života.*“⁶¹⁵ Tyto myšlenky korelují se zvažováním života jako smysluplného spění, jako vůle ke smyslu (o tom více za okamžik v souvislosti s Viktorem Franklem). Adler se zmiňuje⁶¹⁶ rovněž o schopnosti vcítění, jež je v lidech neobyčejně silně vyvinuta, tj. o *schopnosti vycitřovati a uhodnouti, co se asi nejspíš v budoucnosti stane nebo co se děje v druhém člověku*. Je dána vrozeným společenským pudem. „*Je to vlastně cit kosmický, odlesk spojitosti všeho kosmického, jež v nás žije, jehož se nemůžeme úplně zhostit a jež nám dává schopnost, abychom se vcítili do věcí, které leží mimo naše tělo.*“⁶¹⁷

Na místě, kde Adler hovoří o vůli, dostáváme se k popisu pocitů méněcennosti, tedy k tématu u Adlera velmi známému. „*Vůle není nic jiného než podnět, dojítí z vědomí nedokonalosti k pocitu zdatnosti. (...) Každé chtění závisí na pocitu nedostatečnosti, méněcennosti a budí nutkání, sklon domáhat se stavu nasycenosti, spokojenosti a dokonalosti.*“⁶¹⁸ Jinými slovy – pocit méněcennosti, nejistoty, nedokonalosti, vynucuje si a pomáhá vytvářeti životní cíl. (...) „*Tento cíl propůjčuje citům ceny, řídí vnímání, utváří představy a vede tvůrčí sílu, již si zjednááme*

⁶¹² Op. cit., 16.

⁶¹³ Op. cit., 20.

⁶¹⁴ Op. cit., 22.

⁶¹⁵ ADLER, Alfred, *Člověk jaký jest. Základy individuální psychologie*, 27.

⁶¹⁶ Ibidem, 46.

⁶¹⁷ Op. cit., 47.

⁶¹⁸ Op. cit., 26.

představy, vybavujeme vzpomínky nebo je potlačujeme.“⁶¹⁹ To vše závisí na tom, jaké pocity v dítěti převažují, až se konečně ustálí jeho sebehodnocení. Podle toho, jak toto sebehodnocení proběhne (jak dopadne), nastává poté vyrovnání (kompenzace), kterou dítě hledá pro svůj pocit méněcennosti, a podle toho si také vytyčuje svůj cíl.⁶²⁰

Zajímavé je, že již Adler se zabývá také rovinou vztahovosti mezi sourozenci (pořadí narození, aspekty srovnání pohlaví apod.) a jejich vlivem na lidskou osobnost, tedy tématem, které bychom dnes označili jako rodinné konstelace⁶²¹. Povahové rysy rozděluje Adler na rysy útočného (např. ješitnost/ctižádost, žárlivost, závist, lakomství, nenávisť) a neútočného charakteru (uzavřenost, bázlivost, váhavost).

5.4.6. Erich Fromm

Erich Fromm ukazuje⁶²² několik faktorů, které zodpovídají za úspěch léčby, prvním z nich je, zda pacient již zakusil utrpení (dosáhl jeho dna); Fromm dokonce říká, že není na místě klienta povzbuzovat a zmírňovat jeho napětí a utrpení, neboť potřebuje spíše mimořádný impuls, aby vyvinul v analýze dostatečné úsilí ke změně (byl aktivní). Fromm se domnívá, že problém nevězí v posílení ega, ale v tom, že pacient konfrontuje iracionální, archaickou část své osobnosti s vlastní zdravou dospělou částí. „*Pro mě podstata psychoanalytické léčby spočívá právě v tomto konfliktu iracionální a racionální stránky člověka.*“⁶²³ Druhou podmínkou je, aby pacient měl představu, o co usiluje, čeho chce dosáhnout (vědomí cíle). Mluví ještě o dalších podmínkách. Nejvíce však zdůrazňuje aktivitu pacienta.

„Nevěřím, že se někdo uzdraví mluvením, nebo odkrytím svého nevědomí, tak jako nikdo nedosáhne něčeho významného, jestliže o to dost neusiluje, jestliže nepřinese oběti, jestliže něco neriskuje a jestliže – abych použil symbolického jazyka, jak se často vyskytuje ve snech – neprojde řadou tunelů, kterými musí člověk ve svém životě projít, to znamená periodami, kdy se člověk nalézá v temnotách, tedy obdobím, kdy je vystrašen, kdy ale také věří, že existuje ještě druhá strana tunelu, kde bude opět světlo.

⁶¹⁹ Op. cit., 54.

⁶²⁰ Op. cit., 56–57.

⁶²¹ Op. cit., 110–116.

⁶²² FROMM, Erich, *Umění naslouchat*, 34nn.

⁶²³ FROMM, Erich, *Umění naslouchat*, 29.

*V tomto procesu hraje velkou roli osobnost psychoanalytika, zda totiž je dobrým průvodcem a zda umí to, co činí dobrý horský vůdce.*⁶²⁴

Co se týče terapeutovy role a jeho projevu: základem je, aby cítil to, co cítí pacient. Aby zůstal s pacientem v kontaktu, ve vztahu, který pomáhá, měl by dokázat prožít, co znamená život s různými psychiatrickými diagnózami. Jako důsledek tohoto postoje je potom terapeut soucitný (zná, co pacient cítí), ale ne sentimentální; nemoralizuje, není vůči pacientovi rozhořčen.⁶²⁵ Vidí pacienta v jeho příběhu jako hrdinu, nikoli člověka plného komplexů. Psychoterapii vidí Fromm nejen instrumentálně, ale je podle něho prostředkem k umění svobodně žít.⁶²⁶ Co se týče náboženství, otázka dle něho nestojí, zda ano nebo ne, ale jaký druh náboženství,⁶²⁷ zda takové, jež podporuje rozvoj člověka a uvolňuje jeho schopnosti, nebo takové, které je naopak ochromuje.

5.5. EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZA A LOGOTERAPIE

5.5.1. Vědomí smysluplnosti, tady a teď

*„Lidský život skutečně překračuje neustále sám sebe a poukazuje stále na svůj smysl. V tomto významu nejde lidem v jejich životě o slast či moc, ale také ne o sebeuskutečnění, spíše jim jde o naplnění smyslu.“ V logoterapii pak mluvíme o „vůli ke smyslu.“*⁶²⁸

Existenciální analýza a logoterapie patří k psychoterapeutickým přístupům vyvěrajících z humanistického vnímání. Pro logoterapeutické pojetí vztahu mezi terapeutem a klientem je příznačná opět jiná forma – zde terapeut jedná v roli jakéhosi průvodce, uzdravitele duše, jehož úkolem je klienta tvořivě vést, povzbuzovat, přivádět k uvědomění povahy situace, v níž se klient nachází. Terapeut je doprovázejícím expertem a pomáhá mu zakusit smysluplnost, což je zážitek, který klient postrádá, nicméně je to smysl tady a teď, je to vůle ke smyslu, nikoli smysl v Bohu. *„Žijeme ve věku pocitu bezesmyslnosti. Nejen zprostředkovávat vědomosti, nýbrž také zušlechťovat*

⁶²⁴ Op. cit., 37–38.

⁶²⁵ Op. cit., 39nn.

⁶²⁶ FROMM, Erich, *Umění naslouchat*, 46.

⁶²⁷ FROMM, Erich, *Psychoanalýza a náboženství*, 36.

⁶²⁸ FRANKL, Viktor E., *Psychoterapie a náboženství*, 51.

svědomí tak, aby člověk dovedl naslouchat, aby vyslyšel požadavek, který je obsažen v každé jednotlivé situaci.“⁶²⁹

5.5.2. Viktor Emanuel Frankl

Viktor E. Frankl se v klinické praxi zabýval studiem a léčbou neuróz. Formuloval teorii tzv. noogenních neuróz, vznikajících z duchovních příčin, z nedostatku vědomí smysluplnosti života. Tato oblast psychické nerovnováhy se tedy přímo dotýká duchovního rozměru prožívání. Terapie takových neuróz vyžaduje podle Frankla specifický přístup, který tyto skutečnosti zohledňuje, a zde vzniká logoterapie. Frankl⁶³⁰ říká: (...) „*musíme sledovat lidskou existenci a tedy i nemocného člověka za hranice jeho tělesna a duševna do třetí dimenze, do jeho duchovna. Duchovní oblast je vedle oblasti tělesné a duševní samostatnou dimenzí. Je ještě navíc právě vlastní dimenzí lidské existence (...). I v této dimenzi mohou mít neurózy své kořeny. V takovém případě mluvíme o noogenních (z duchovních zdrojů vznikajících) neurózách. Také člověk, který žije v napětí z konfliktu svědomí nebo pod tlakem duchovního problému, tedy člověk v existenciální krizi, může onemocnět neurózou. (...) Dříve chodili takoví lidé za knězem. Nyní žijeme v sekularizovaném prostředí a nesmíme se divit, je-li i duchovní péče sekularizována. Již v minulém století se však Kierkegaard odvážil vyslovit: ‚O duše již nepečují kněží, nýbrž lékaři.‘ Nesdílíme názor Sigmunda Freuda, že tento ‚odvrat od náboženství probíhá s neúspěšností procesu růstu‘. Avšak to, co V. E. von Gebattel nazval ‚odvracením člověka Západu od duchovního k nervovému lékaři‘, je skutečností, před níž duchovní nesmějí zavírat oči, a zároveň požadavkem, jež nervový lékař nesmí odmítnout. Je to totiž stav nouze, který od něj vyžaduje, aby poskytoval lékařskou péči o duši.(...) Pokud jde o ‚odvracení člověka Západu od duchovního k nervovému lékaři‘, hrozí nyní nervovému lékaři, že pochybí při diferenciální diagnostice mezi tím, co je skutečně chorobné, jako třeba neuróza, a tím, co je zcela lidské, jako třeba existenciální krize. Lékař tak může dospět k nesprávné diagnóze duševní nemoci tam, kde ve skutečnosti jde o něco podstatně jiného, o duchovní stav nouze – tedy tam, kde namísto psychogeneze již nastoupila noogeneze. Také není vyloučeno, že taková psychoterapie, která specificky lidskou problematiku pomíjí a projikuje ji z lidského prostoru do roviny subhumánní, nejenže je vůči*

⁶²⁹ Op. cit., 59

⁶³⁰ FRANKL, Viktor E. *Teorie a terapie neuróz*, 96–99.

existenciální frustraci bezmocná, nýbrž ještě navíc přispívá k jejímu vytěsnění a tím i ke vzniku noogenní neurózy. (...) Jsou-li noogenní neurózy skutečně neurózami, které vznikají ‚z duchovních příčin‘, je zřejmé, že také vyžadují psychoterapii ‚z duchovních zdrojů‘. A právě tak sama sebe pojímá logoterapie.“

Stanislava Ševčíková ve svém článku⁶³¹ představuje Franklovu práci z hlediska možného psychologického rozšíření pohledu na pojmy, s nimiž běžně pracuje pastorační praxe, uplatňují se při bratrské zpovědi apod. Jde o nevědomou část religiozity a o to, jak se toto duchovně nevědomé projevuje, a co to vlastně pro poznání struktury osobnosti člověka nakonec může znamenat. Ševčíková tedy píše (vychází přitom z Franklovy disertační práce *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*⁶³² k doktorátu filosofie z oboru psychologie z roku 1948): „Frankl se tu zaměřuje na nevědomou religiozitu. Nevědomé mohou být nejen pudy, jak tvrdil Freud, ale i religiozita. Na rozdíl od raného pojetí C. G. Junga ji však (v souladu s tehdejší personalistickou a existencialistickou filosofií) lokalizuje do oblasti Já, nikoli Ono. Tím člověk vystupuje z pouhého biologického řetězce, má svobodnou vůli, která zahrnuje nejen duchovní, ale i fyziologickou a sociální dimenzi.“

Ševčíková dále⁶³³ popisuje, jak to souvisí se studiem svědomí, kterým se Frankl podrobně zabývá, formuluje svoji teorii vycházející z Freuda, přetransformovanou tak, že zahrnuje také duchovní rozměr: „Frankl provádí existenciální analýzu svědomí, která ukazuje, že existují dva druhy svědomí: pre-logické, neboli intuitivní, a racionální. Intuitivní svědomí vychází z nevědomé hloubky člověka, proto i rozhodnutí lidského bytí jsou často nevědomá a nereflektovaná. V racionálním svědomí vždy probíhá ‚sekundární racionalizace‘. Intuitivní není jen svědomí, tj. éthos, ale i erós (láska) a patické, tj. estetické, umělecké svědomí. Také ono vidí ‚ještě-ne-jsoucí‘, co ‚může být‘, na rozdíl od svědomí, které se orientuje na to, ‚co má být‘. Do nevědomí, do nitra člověka, nevede pouze intuice, ale i sny. Frankl využívá upravenou metodu Freudových asociací, ale říká, že duchovně nevědomé vyplouvá skrze svědomí.“⁶³⁴

⁶³¹ ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava, Viktor Frankl jako inspirace pro pastorační teologii?, online.

⁶³² FRANKL, V. E., *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. München: Kösel-Verlag, 8.vyd. 1991.

⁶³³ ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava, ibidem.

⁶³⁴ „Na případech svých pacientů popisuje paradox, že religiozita je mnohdy intimnější než sexualita. Někteří pacienti klidně popisují svůj sexuální život, ale blednou ostychem, mají-li totéž učinit o své religiozitě.“ (Ševčíková, ibidem)

Tady je z teologického a antropologického hlediska zajímavá jeho další argumentace a směr uvažování – cituji dále Ševčíkové sumarizaci Franklova přístupu: „Frankl obhajuje teorii transcendence svědomí. Tím dostává nový obsah pojem ‚osoba‘. ‚Skrze svědomí lidské osoby (persona) per-sonat (skrže se projevuje) mimolidská instance⁶³⁵. Co je to za instanci, nemůžeme říci, ale není tím vyloučeno transcendentní zakořenění svědomí. Svědomí je hlasem transcendence, samo hlas nemá. (...) k vysvětlení lidského svobodného bytí stačí existencialita, k vysvětlení lidské odpovědnosti se vztahujeme k transcendentality svědomí.⁶³⁶

To, co bylo řečeno o charakteru svědomí a o tom, co se skrže ně vyjevuje, přivádí Frankla k dalším pastoračně významným vyjádřením, zvláště vztáhneme-li to také k tématu této práce, tedy k bytostné vztahovosti. „Ve středu lidského bytí je v počátku nevědomý duch⁶³⁷ a pro Frankla je tedy ‚religiozita existenciální, nebo není vůbec⁶³⁸. Je-li možné opět parafrázovat Freuda, který řekl, že náboženství je nutkavá neuróza, pak tváří tvář pacientům je třeba citát obrátit a říci, že ‚nutkavá neuróza je duševně nemocná religiozita‘.“⁶³⁹

Frankl tedy vědomě zůstává ve své lékařské kompetenci, přestože k tomuto popisu tak významně přispěl, neodvažuje si vstoupit na pole nejvyššího, transcendentního smyslu. Ševčíková shrnuje dál těmito slovy: „psychoterapie a nevědomá religiozita jsou spojené nádoby. Religiozní obsah se nevyhýbá ani lékařům jiných specializací. Takový lékař má vlastně věřit v Boha pacientem „ještě nepoznaného“. Pravá, existenciální religiozita potřebuje i pravý čas, kairos, aby se projevila – proto k ní pacienta nemůže nikdo nutit.“ Zde Frankl, podobně jako v ostatních dílech, striktně rozlišuje práci duchovního a lékaře. Proto ani logoterapie nenahrazuje klasickou psychoterapii, ale doplňuje ji.“⁶⁴⁰

⁶³⁵ FRANKL, V. E., ibidem, 46.

⁶³⁶ „Podle Frankla vposledku neexistuje ani kategorický imperativ, protože každý imperativ může svou legitimitu brát pouze z transcendence, a proto je třeba pudovost z tohoto děje vyloučit (každé rozhodnutí, které pochází z pudů, není úsudkem svědomí). Za Super-Ego člověka nestojí přece Já nadčlověka, ale Ty Boha, svědomí nemá v imanenci žádnou sílu, nestojí-li za ním Ty – slovo transcendence. Postava Otce je Božím obrazem, ne naopak, jak říká Freud, podle něhož se Boží obraz tvoří podle obrazu Otce.

Tzv. „nevědomé vědění o Bohu“ znamená, že člověk „ví“ více intuitivně než rozumem. To se projevuje mimo jiné pocity štěstí, vykoupení a odpuštění ve snech pacientů, které není možné dosáhnout za bdělého stavu. Uprostřed našeho nitra zůstává Bůh nevědomý, ale ne tak, že by byl nevědomý o sobě a pro sebe.“ (Ševčíková, ibidem)

⁶³⁷ FRANKL, ibidem, 24.

⁶³⁸ Op. cit., 59.

⁶³⁹ Op. cit., 63.

⁶⁴⁰ Srov. FRANKL, Viktor E., *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*.

5.5.3. Logoterapeutův vztah k pacientovi

Ve své profesní, lékařské roli, cíleně logoterapeut jakožto lékař od pastoračního přístupu úplně odstupuje, přestože by jím v laické, bratrské autoritě posloužit mohl (je-li věřící). Chce ovšem zůstat neutrální a vnímá to jako svoji etickou povinnost, aby uzdravil duši, a jen a pouze to (touto službou ovšem může druhotně pomoci i pastoračnímu cíli). A jak píše Ševčíková⁶⁴¹ v souvislosti s Franklovým textem – a potvrzuje to i soudobá obecná zkušenost v české společnosti: *„Lékařská ordinace se stává místem pro ty, kteří pochybují o životě, jimž se smysl života zamlžuje. Stává se pravidlem, že lidé v těchto situacích nehledají kněze, ale lékaře (str. 78). Je to role, k níž je lékař přinucen⁶⁴².“*

Frankl se zde přiklání na stranu pastýřské péče – a doporučuje, aby zde uplatnila svoji erudici. *„Domnívá se, že především „nasloucháním“ a „doprovázením“ je možné vykročit za hranice konfese a „oslovit“ současného člověka. Teologie nehledá smysl pouze „tady a teď“, na což se vědomě omezuje logoterapie, popř. psychoterapie, ale hledá i poslední smysl.“⁶⁴³*

Přítom vzhledem k tomu, co je předmětem našeho zájmu – totiž zkoumání, jak lze prostřednictvím vztahu a vztahů svědčit dnešnímu člověku k víře, je zajímavé i to, že: *„Frankl nevěří v „náboženské esperanto“⁶⁴⁴ Religiozita bude mít podle něho tendenci ke zvnitřnění, k personalizaci. Srovnává náboženství k jazykům: Existuje mezi nimi společná abeceda? Je pro něho přijatelnější „chtít věřit“ než „chtít milovat“. Víra je spontánní jako smích – na povel to taky nejde. Jde o vztah Já – Ty, např. v pojetí M. Bubera. V hloubi duše je každý věřící, to dokazuje Frankl na svých pacientech. Freud kdysi poznamenal, že člověk je často mnohem morálnější, než si myslí. K tomu Frankl dodává, že je také mnohem náboženštější, než je ochoten přiznat⁶⁴⁵ Mluví o všudypřítomnosti víry jako víry v poslední smysl. Pro Frankla je „Bůh je partnerem našich nejvnitřnějších myšlenek“⁶⁴⁶ Je tam, kde uvažujeme v naší nejposlednější poctivosti a samotě. A do těchto míst se (alespoň občas) dostává každý a partnerem toho, nač přišel v oné poctivosti a samotě, mu může být jak lékař či psychoterapeut, tak i kněz nebo pastorační asistent, každý podle svých osobních hlubin a výšin.“*

⁶⁴¹ ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava, *Viktor Frankl jako inspirace pro pastorační teologii?*, online.

⁶⁴² FRANKL, Viktor E., *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, 78–79.

⁶⁴³ ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava, *Viktor Frankl jako inspirace pro pastorační teologii?*, online.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, 112.

⁶⁴⁵ FRANKL, Viktor, E., *ibidem*, 115.

⁶⁴⁶ FRANKL, Viktor, E., *ibidem*, 119.

5.6. VZTAHOVOST V PERSONALISMU, VZTAH JÁ–TY, JÁ–ONO

5.6.1. Za Martinem Buberem

Poukazování na „setkání“ ve vztahu se objevuje také v existenciální filosofii, z podnětu M. Bubera a E. Lévinase, a rozvíjelo se dále např. v rámci personalistického myšlení v teologii husitské církve i jinde. Existenciálně zaměřeni terapeuti si kladou za cíl porozumět klientovu bytí ve světě. Terapeutický vztah je pro ně „*přímým vztahem dvou lidí, Já–Ty, společným sdílením a prožíváním, které vedou k objasnění pacientova způsobu bytí a porozumění jeho důsledkům.*“⁶⁴⁷ Ty druhého je rozpoznáváno jako svébytné, významné, není možné ho činit pouhým objektem zájmu nebo úvahy, zpředmětňovat ho. Lze se s ním ale setkat. Existencialisté konfrontují klienta s patologickými způsoby bytí, nebojí se vystavit ho autentickým emocím, které mohou být velice nepříjemné – ať už se jedná například o úzkost, před níž klient ve svém životě uhýbá, o pocity viny apod.

Martin Buber je jedním z těch, kdo formulovali základní existenciální skutečnosti jako vztažené k osobám – jako personalistické. Toto vědomí vztahu a jeho uskutečňování zároveň zakládá individuální uvědomění. Buber⁶⁴⁸ svůj pohled vysvětluje takto: „*Jsoucí je pro člověka buď protějškem nebo předmětem. Lidská bytost se formuje v této dvojakosti vztahu ke jsoucím – v setkání a v pozorování. Nejde o dvě jevové formy, nýbrž o dva základní způsoby pobývání se jsoucím. Vhodnějším příkladem může být dítě volající svou matku, a dítě, které si svou matku prohlíží. (...) Protože se jedná o dva základní způsoby našeho pobývání se jsoucím, jde o dva základní způsoby naší existence vůbec: Já–Ty a Já–Ono. Já–Ty dochází své největší koncentrace a projasnění v náboženské skutečnosti, v níž se ono neomezeně Jsoucí stává mým partnerem jako absolutní osoba. Já–Ono dosahuje nejvyššího stupně koncentrace a vyjasnění ve filosofickém poznání, v němž vynětí subjektu z Já bezprostředně žitého spolubytí Já s Ono a přeměna tohoto Ono v principiálně odlišný objekt zakládá přísné myšlení myšleného jsoucího, ba dokonce myšleného bytí.*“

Dalším důležitým pojmem v Buberově přemýšlení je pojem setkání s Ty, které je dáno, darováno, je výsledkem milosti:

⁶⁴⁷ PROCHASKA, NORCROSS, *Psychoterapeutické systémy*, 100.

⁶⁴⁸ BUBER, Martin, *Temnota Boží*, 58. V němčině vyšlo jako *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* již v roce 1952.

„Setkávám se s ‚Ty‘ z milosti – nemohu je najít hledáním. Ale to, že je oslovuji základním slovem, je čin mé bytosti – můj bytostný čin. Setkávám se s ‚Ty‘. Ale vstupuji do bezprostředního vztahu k němu. A tak vztah znamená, že jsem vyvolen i volím, je pasivitou i aktivitou zároveň. (...) Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. K tomu, abych se usebral, aby se všechno slilo a celá bytost se uvedla v pohyb, nemůže nikdy dojít pouze díky mně, ale také ne nikdy beze mne. Stávám se vsutku sebou jen díky svému vztahu k ‚Ty‘; stávaje se sebou, říkám ‚ty‘. Všechn skutečný život je setkáním.“

DeWitt C. Baldwinová⁶⁴⁹ se zmiňuje o setkání Martina Bubera s Carlem Rogersem, které se uskutečnilo v roce 1957. „V rozhovoru, který spolu vedli, Buber vyjádřil myšlenku, že je rozdíl mezi přijetím (acceptance, affirmation) druhých tak, jak o něm hovoří Rogers (čím člověk je‘), a potvrzením (confirmation), které nejen přijímá, ale i aktivně uchopuje polaritu ve druhém člověku – včetně jeho potenciálu ke zlu (čím člověk může být‘). Odlišil vztah Já–Ty od vztahu terapeut–pacient. Pomáhající vztah je podle něj nutně jednostranný. Lidé, kteří se jej účastní, nejsou rovnocenní – pacient od terapeuta něco očekává a terapeut tuto svou odpovědnost přijímá. Buber řekl, že cílem terapie je uzdravení pacienta a vztah, který k tomuto cíli zaujímá terapeut, se od vztahu pacienta k témuž cíli nevyhnutelně liší. Terapie zkoumá zkušenost pacienta, nikoli zkušenost terapeuta. Jinými slovy – terapeut se může empaticky dotknout pacientova života, ale naopak to obvykle neplatí. Pacient nemůže zakoušet vztah z pohledu terapeuta, aniž by jej v základu změnil či zcela zničil.⁶⁵⁰“

Autorka⁶⁵¹ dále říká: „Buber popisuje opravdový dialog jako něco, co se odehrává ‚mezi partnery, již se k sobě obracejí v pravdě, bezzbytku se dávají a jsou prostí touhy po tom vyvolávat zdání‘⁶⁵² a kde ani jeden z partnerů není veden myšlenkou či potřebou vlivu na druhého. (...) Ryzí dialog podle Bubera nelze předem připravit. Spíše se stává, než že by byl vytvářen.“

⁶⁴⁹ BALDWIN, De Witt C., *Filozofická a psychologická východiska koncepce Self v terapii*, 61.

⁶⁵⁰ Opačný pohled na toto téma zaujímají Virginie Satirová, Michèle Baldwinová, Grant Miller – v knize *Osobnost jako terapeutický nástroj*.

⁶⁵¹ Ibidem.

⁶⁵² BUBER, Martin, *zdroj neuveden*, 1965, sec. cit. in op. cit., 86

5.7. GESTALT (TVAROVÁ TERAPIE)

5.7.1. Uvědomění si, pozorování a změna v přítomnosti

V tvarové terapii pracovník rovněž, jako je tomu u existenciálního přístupu, zabraňuje klientovi, aby unikl ze své současné situace. Trvá na tom, že klient musí zůstat „tady a teď“, na horké židli, na niž byl posazen, jedná se o určitou formu experimentu. Vše se odehrává v této chvíli, a to včetně potenciálních odkazů k tomu, co klient prožil (a co si v sobě nese), tedy např. i procesu vzpomínání. Jak píše Valenta⁶⁵³: „*O matce klient gestalt terapie nehovoří, ale např. promlouvá k prázdné židli, jako by to byla matka, nebo se snaží pohybovat jako jeho matka.*“

Terapie se nechce vracet k odkrývání raných zážitků, chce jen rozšířit pochopení přítomné situace. Perls a Goodman připomínají⁶⁵⁴: „*Nechceme aby naše experimenty podporovaly nová potlačení, vyvolávaly pocity viny a vedly k dalšímu ochuzování osobnosti. Cílem je naopak rozšířit uvědomování si toho, co děláte a jak to děláte. Například jaká aktuální nevraživost, vděčnost, výčitky svědomí nebo záminka vás v tomto experimentu s přítomnou skutečností vedou k tomu, abyste předvídali budoucnost?*“

Přesto (nebo právě z toho důvodu) může být účinek vztahu terapeuta ke klientovi tedy i frustrující, dává klientovi „bezprostředně“ zažívat i nepříjemné obsahy. Klient je tak tlačěn k osobnímu růstu, místo aby byl ponechán sám sobě a svým unikům do jiného, úlevného prostředí (hra na bezmocného, šíleného, svůdného, na pokraji sebevraždy apod.)⁶⁵⁵ Gestalt pracuje s aktivním uvědomováním si toho, co klient i terapeut během terapie prožívají, týká se to oblasti poznání, oblasti emocí, a také oblasti vůle. Pokud jde o způsob vedení skupiny a vystupování terapeuta (podobu jeho vztahu ke klientovi) – gestalt se přiklání spíše k nedirektivnímu přístupu, ač zasazenému otevřeně a živě v přítomné chvíli (klient je v situaci, kdy je tomu to vlivu vystaven velmi silně), terapeut komentuje celou situaci (od tohoto plynulého a aktuálního komentáře si tvarová terapie slibuje, že bude pomoci v tom, aby si klient dobře uvědomil, co se s ním odehrává).⁶⁵⁶

„Tvaroví terapeuti studují nejen obsah vědomí, ale i samotný proces uvědomování si vědomí. (...) pacient se učí být si vědom uvědomování. Zcela zvláštním

⁶⁵³ VALENTA, Milan, *Dramaterapie*, 34–35.

⁶⁵⁴ PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN, *Gestaltherapie*, 304.

⁶⁵⁵ Volně dle Prochasky, Norcrosse, *Psychoterapeutické systémy*, 150.

⁶⁵⁶ Výklad volně podle Valenty, *Dramaterapie*, ibidem.

předmětem zájmu tvarové terapie je otázka, jak si terapeut a pacient uvědomují svůj vzájemný vztah,“ píše Karel Humhal⁶⁵⁷. Cílem je, aby si klient vytvořil tzv. vhléd (insight).

Životním prostorem pro osobu je pole, a v tomto poli neprobíhá žádná událost-akce izolovaně. *„Jevové pole závisí na pozorovateli a je smysluplné pouze tehdy, je-li znám vztahový rámec pozorovatele. Pozorovatel je nezbytný, protože to, co člověk vidí, je funkcí toho, jak a kdy se dívá.“*⁶⁵⁸ Je to tedy přístup založený na existenciálně fenomenologické metodě zkoumání. Vychází se přitom z předpokladu, že vhléd způsobí vyrovnání se se situací, které má uzdravující účinek, neboť *„žití, které není založeno na pravdivém pohledu na postavení sebe sama ve světě, vede ke vzniku pocitů děsu, viny a úzkosti.“* Dalším předpokládaným východiskem, s nímž tato teorie pracuje, je, že *„rozšiřováním sebeuvědomění člověk začíná být způsobilý smysluplně realizovat a organizovat vlastní existenci. Existenciální pohled říká, že člověk je schopen neustále měnit nebo odhalovat sebe sama. Neexistuje kvalita lidské podstaty, která by mohla být odhalena jednou provždy. Vždy jsou zde nové horizonty, nové problémy, nové možnosti.“*⁶⁵⁹

Self – já – je dle tvarové terapie systém kontaktů v každém okamžiku. *„Jako takové je self pružně rozmanité, protože se mění s dominantními organickými potřebami a naléhavými podněty prostředí; je to systém reakcí; jeho role klesá, když spíme, kdy je menší potřeba reagovat. Self je fungující kontaktní hranice; její aktivitou je formování figur a pozadí.“*⁶⁶⁰⁶⁶¹

Tvaroví terapeuti tedy vycházejí z předpokladu, že člověk, aby mohl přijmout zodpovědnost za sebe a projevy sama sebe, musí o sobě skutečně podstatné věci vědět. *„Člověk nemůže na žádném racionálním podkladě přebírat zodpovědnost za něco, s čím není v kontaktu. To se vztahuje nejen na události, které se dějí na vzdálených místech a o kterých nikdy nikdo neslyšel, ale i na události, které se odehrávají v jeho vlastním životě, ačkoliv si jich není člověk vědom. Jestliže s nimi člověk vstoupí do kontaktu a začne si důvěrně uvědomovat, o jaké události jde a jakou roli mají v jeho fungování, pak se za ně stává zodpovědným.“*⁶⁶²

⁶⁵⁷ HUMHAL, Karel, *Tvarová terapie*, in Vymětal a kol., *Obecná psychoterapie*, 278.

⁶⁵⁸ HUMHAL, Karel, *Tvarová terapie*, 278.

⁶⁵⁹ Op. cit., 279.

⁶⁶⁰ K tomu podrobnější vysvětlení níže.

⁶⁶¹ PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN, *Gestaltterapie*, 35.

⁶⁶² PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN, *Gestaltterapie*, 288.

Důležitými gestaltistickými pojmy, jimiž gestalt nesmazatelně přispěl do teorie psychologie, jsou tedy již zmíněné pojmy figury a pozadí, které se vztahují k vizuální percepci. Jde přitom o subjektivní vnímání. ‚Figura‘ je v ohnisku zájmu – nějaký objekt, vzorec atd. na určitém ‚pozadí‘ – tj. v prostředí nebo kontextu. Dle subjektu, který se dívá, se vyjevuje jako přední jeden tvar, zatímco druhý je mu pozadím. Dívá-li se na totéž vyobrazení jiný subjekt, může nejprve rozeznat jako pozadí to, co první subjekt viděl jako figuru atd.⁶⁶³ Subjekt, zvláště pokud je informován, může vidět v ilustraci obě možnosti, ale ne v témže okamžiku (přepíná mezi nimi).

Tvar se vyjevuje také za předpokladu o hranici, která existuje. *„Vnímání a vnímaný objekt, záměr a jeho realizace, jedna a druhá osoba jsou konfluentní, když chybí povědomí hranice mezi nimi, když neexistuje žádné rozlišování rozdílností nebo odlišností, kterými se liší. Bez tohoto vědomí hranice, tohoto vědomí něčeho jiného, čeho je třeba si všimnout, k čemu je třeba přistoupit, čím je třeba manipulovat, z čeho je třeba se těšit, nemůže dojít k vynoření a rozvinutí figury/pozadí, a tím ani k uvědomování, ke vzrušení, ke kontaktu!“* Přitom *„konfluence je nezdravá jen tam, kde se udržuje jako prostředek pro bránění kontaktu.“*⁶⁶⁴

5.7.2. Role terapeuta v tvarové terapii a způsob dosahování změny

*„Z našeho pohledu je terapeut srovnatelný s tím, co chemik nazývá katalyzátorem, přísadou urychlující reakci, ke které by jinak nedošlo. Tato přísada ani neurčuje formu reakce, ta závisí na daných reaktivních vlastnostech přítomných látek, ani nevstupuje jako nějaká součást do sloučeniny, kterou pomáhá vytvořit. Jejím úkolem je odstartovat určitý proces, který se po spuštění udržuje samovolně, resp. je autokatalytický. Podle našeho názoru je to i případ terapie.“*⁶⁶⁵

Tvarová terapie je v určitém ohledu profylaktická, neboť nejedná pouze s následky duševních pochodů a lidského jednání ve vztazích (neuzdravuje pouze následky), ale učí, jak těmto skutečnostem účinně předcházet. Snaží se vyjevit klientovi, jak může své obtíže vyřešit, aniž by se staly nepřekonatelnými bez pomoci druhých. Pacient je v tomto typu terapie v pravém slova smyslu aktivním partnerem, pomáhá sám sobě. Perls a Goodman k tomu říkají, že *„pacient sám pokračuje v tom, co*

⁶⁶³ Známými ilustrativními příklady tohoto vyjevování figury je dvojznačný obraz stařeny versus mladé ženy z poloprofilu či bílý kalich na černém pozadí, který může být obráceně (negativně) vnímán též jako silueta dvou hlav z profilu.

⁶⁶⁴ PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN, *Gestaltherapie*, 384.

⁶⁶⁵ PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN, *Gestaltherapie*, 280.

lékař uvede do pohybu. ‚Úspěšný případ‘ neznamená při ukončení léčby ‚vyléčení v tom smyslu‘, že pacient je jakýmsi dokončeným produktem, ale že je člověkem, který má nyní nástroje a vybavení k tomu, aby problémy řešil průběžně tak, jak se mohou objevovat. Získal jakýsi volný prostor pro práci, prostor nezatížený nánosem operací, které byly započaty a nebyly ukončeny.“

„Taková terapie je pružná a sama o sobě je určitým životním dobrodružstvím. Práci terapeuta není, jak mylně předpokládá rozšířený názor, ‚zjistit‘, co není u pacienta v pořádku, a potom ‚mu to povědět‘. Lidi ‚mu to říkají‘ celý jeho život a v míře, do jaké přijal to, co mu povídají, si to ‚říká‘ i sám. I když to bude častější, dokonce i když přijdou od takové autority, jakou je lékař, žádaného efektu se nedocílí. Není podstatné, aby se terapeut něco o pacientovi dověděl a pak jej tomu naučil, podstatné je, aby pacienta naučil, jak se něco dovědět o sobě samém. Znamená to, že si pacient bude přímo vědomý toho, jak jako živý organismus skutečně funguje. To se děje na bázi zážitků, které jsou samy o sobě neverbální.“⁶⁶⁶

Z právě řečeného také vyplývá, že si pacient sama sebe potřebuje uvědomovat i co se týče tělesného smyslu. Gestaltisté pracují s experimentem, který tělesné, smyslové uvědomování zostřuje (podporují propriocepci).⁶⁶⁷ Přitom se pacient také učí, aby své poznání o sobě samém uměl i verbalizovat⁶⁶⁸ a nezdržoval je (necenzuroval), aby se uměl soustředit a své emoce prožíval kontinuálně⁶⁶⁹.

„Dosažení silného gestaltu je samo o sobě lékem, protože figura kontaktu není znakem, ale samotná je kreativní integrací prožívání.“⁶⁷⁰

5.8. KOGNITIVNÍ A BEHAVIORÁLNÍ POJETÍ

5.8.1. Terapie experimentem a učením

S tvarovou terapií má kognitivně-behaviorální přístup podobný důraz na experimentální rovinu terapie. Behaviorální psychoterapeut postupuje spíše direktivně, vystupuje v roli experta a terapie mívá ráz kontrolovaného „vědeckého pokusu“, kdy od klienta je vyžadována aktivní spolupráce a dodržování všech pokynů.⁶⁷¹ V některých behaviorálních metodách je pak role terapeutického vztahu skutečně minimalizována,

⁶⁶⁶ Op. cit., 281.

⁶⁶⁷ Op. cit., 347nn.

⁶⁶⁸ Op. cit., 370nn.

⁶⁶⁹ Op. cit., 360nn.

⁶⁷⁰ Op. cit., 32.

⁶⁷¹ PROCHASKA, NORCROSS, *Psychoterapeutické systémy*, 150.

jako prostředek klientovy změny by mohl sloužit i pouhý terapeutický program, v podstatě by nebylo třeba žádného pracovníka. V kognitivně-behaviorálních metodách se uskutečňuje sociální učení klienta prostřednictvím napodobování, modelování situací běžných v jeho životě – a přizpůsobování se jim v rámci bezpečného prostoru. Terapeut (nebo účastník terapie) je tu jistým vzorem jednání a chování. Velký význam má také „korektivní emocionální zkušenost“. Metodou užívanou v behaviorálním přístupu je tzv. nácvik asertivity. Užívá se také systematické desenzibilizace, při níž si pacient zvyká prožívat a řešit svůj problém v odstupňovaných dávkách.

Tyto typy terapií mohou být použity např. pro léčbu závislostí, nicméně, jak se ukazuje praktickou aplikací, je vhodné, jsou-li doplněny psychodynamickými postupy tam, kde je třeba vyrovnat se s pocity, které jsou na místě (např. zažitými iracionálními reakcemi danými vlivem určitých událostí a chování jiných osob v minulosti klienta)⁶⁷².

Zatímco kognitivní terapeut zaměřuje své metody pomoci na ovlivnění myšlenkových obsahů, souvisejících s příznakem, konkrétně na iracionální interpretace a předpoklady, terapeut, jenž má blíže označení behaviorální, se soustředí spíše na změnu zjevného chování, například škodlivého vyhýbavého chování.⁶⁷³ Nejdůležitějším rozdílem mezi kognitivním a behaviorálním zaměřením terapie je způsob vysvětlení vymizení škodlivých reakcí v průběhu terapie.⁶⁷⁴ Wolpe (představitel behaviorálního směru) používá behaviorální a neurofyzilogická vysvětlení, jako jsou protipodmiňování nebo reciproční inhibice. Naproti tomu kognitivní terapeuti formulují svá vysvětlení jako „změnu systému chápání“ – tzn. jako změnu v postojích, přesvědčeních a způsobech uvažování.

Na rozdíl od psychoanalýzy se kognitivně-behaviorální přístup vyznačuje tím, že se nesnaží odkrývat vzdálené dětské vzpomínky nebo vytvářet spekulativní rekonstrukce dětských zážitků a raných rodinných vztahů – náhledu (jenž je oběma přístupům společný) je dosahováno pomocí uvědomování si přítomných pocitů, skrze sebesledování, vnímání vlastní vnitřní komunikace.

⁶⁷² Dianne Doyle Pita věnující se oblasti adiktologie podává v knize *Nezdravá závislost* řadu námětů pro pastorační lidi závislých (zejména) na alkoholu či návykových látkách. Jsou zde popsány terapeutické postupy, jichž se v léčbě terapií užívá a v čem, ale zároveň lze odsud načerpat i zkušenosti o samotné roli terapeuta. Zajímavé z hlediska tématu našeho zkoumání je, že při skupinové léčbě v prostředí terapie AA (Anonymních alkoholiků) se s úspěchem užívá jistého náboženského rámce terapie, jistého probuzení svědomí před Bohem a také předsevzetí o změně způsobu chování; tento přístup však není nijak denominační. Tato terapie však spirituální prvek ve své práci považuje za nezbytný a osvědčený.

⁶⁷³ BECK, Aaron T., *Kognitivní terapie a emoční poruchy*, 227.

⁶⁷⁴ BECK, Aaron T., op. cit., 228.

RET (racionálně-emozivní terapie) Alberta Ellise vznikající od 50. let 20. století zdůrazňuje aktivní, přímé a systematické zásahy do bezprostřední přítomnosti („zde a nyní“). „Zatímco psychodynamičtí terapeuti se primárně soustřeďují na minulé události a nevědomé procesy a behaviorální terapeuti na vnější okolnosti, RET se soustřeďuje na zaběhané názory lidí, jejich postoje a chápání sebe sama, které „způsobují“ nebo sytí a udržují jejich emoční poruchy a poruchy chování. RET zdůrazňuje přirozenou schopnost jedince měnit svoje smýšlení, aby mohl žít šťastněji a produktivněji. Prvním předpokladem je, že lidé změnou svých názorů mohou změnit své pocity a chování.“⁶⁷⁵

*Jiným racionálně terapeutickým přístupem je terapie realitou podle Williama Glasera (...), také tato terapie značně věří ve schopnosti pacienta vyřešit vlastní potíže pomocí racionálního myšlení; soustřeďuje se na konfrontaci současných a minulých zkušeností a na aktivní a konfrontační úlohu terapeuta v léčebném procesu.*⁶⁷⁶

5.8.2. Role klienta a terapeuta a jejich vztah v kognitivní terapii (podle A. T. Becka)

„V kognitivní terapii mnohdy stavíme pacienta do role vědce-experimentátora a využíváme jeho již hotových schopností, aby čelil problémům, které se mu zdají být nepřekonatelné,“ říká profesor psychiatrie Aaron T. Beck⁶⁷⁷, jenž je jedním z předních současných kognitivních terapeutů a ředitelem Centra pro kognitivní terapii. Klient má přirozenou zkušenost, již terapie může využít a rozvinout ji. Učil se během svého života napodobováním druhých, dostalo se mu formálního vzdělání. Během svého vývoje člověk opakovaně využívá přístup typický pro experimentální metodu (aniž si to uvědomuje). Zpočátku probíhá většina učení formou pokusu a omylu a pomocí induktivního uvažování, člověk si postupně vytváří souhrn návodů, porovnání a axiomů. Tento souhrn mu umožňuje jednat na základě rychlé dedukce, když se setká s již známým problémem (již ho v jiné situaci zvládl a vyřešil).⁶⁷⁸

Terapeut pomáhá pacientovi k tomu, aby byl schopen určit myšlenkové chyby a aby se naučil realističtějšímu způsobu, jak formulovat své zkušenosti. Při formulaci cíle kognitivní terapie se tedy objevuje téma změny smýšlení, změny zažitých

⁶⁷⁵ DOYLE PITA, Dianne, *Nezdravá závislost*, 36–37.

⁶⁷⁶ Op. cit., 38.

⁶⁷⁷ BECK, Aaron T., *Kognitivní terapie a emoční poruchy*, 19.

⁶⁷⁸ BECK, Aaron T., *Kognitivní terapie a emoční poruchy*, 19.

myšlenkových konstrukcí. Podle Becka jsou psychické problémy zvládnutelné, pokud dojde ke zlepšení rozlišovacích schopností, napravení mylného uvažování, a tedy k zaujetí prospěšnějších postojů. Beck říká⁶⁷⁹: „*Protože introspekce, náhled, testování reality a učení jsou v podstatě kognitivní procesy, nazval jsem tento přístup k léčbě neuróz kognitivní terapií.*“ Záměrem (a zároveň hlavní metodou) kognitivní terapie je odhalit a explicitně formulovat pacientovy názory a postoje a pak mu pomoci, aby se rozhodl, zda jsou pro něho škodlivé či nikoliv. „*Úlohou terapeuta je nabídnout pacientovi ke zvážení alternativní pravidla, kterými by se mohl řídit.*“ Nerozhoduje při tom za něho, pouze přináší možné vysvětlení v souvislosti s pociťovanou bolestí a nepříjemnými emočními zkušenostmi. Terapeut se snaží vytyčit základní vzorce, které mohou vysvětlit různorodost pacientových emočních reakcí a jeho škodlivé zjevné chování.⁶⁸⁰ „*Teze, že osobitý význam, připisovaný určité události, určuje emoční reakci na tuto událost, představuje jádro kognitivního modelu emocí a emočních poruch: význam je utvářen kognicemi – určitými myšlenkami nebo představami.*“⁶⁸¹ Pokud se změní tyto kognice, dochází v daných oblastech k terapeutické změně.

Beck pojímá terapeutický vztah jako vztah velice partnerský, dalo by se říci, že rovněž pracuje s velkou mírou empatie a schopnosti přijmout pacienta jako člověka.⁶⁸² „*Vztah terapeuta a pacienta je užitečné chápat jako spojení jejich sil. Není úkolem terapeuta snažit se pacienta změnit; jeho rolí je spíše společně s pacientem pracovat proti tomu, co jej trápí, tedy proti pacientovým problémům. Když položíme v terapii důraz na řešení konkrétních problémů spíše než na probírání předpokládaných nedostatků nebo zlovyků pacienta, pacientovi to pomůže zkoumat své potíže s větším odstupem a méně jej to vede k tomu, aby se styděl, měl pocity méněcennosti a aby se bránil.*“⁶⁸³

5.8.3. Zaměření se na vnitřní komunikaci klienta

Terapie se v tomto pojetí snaží rozkrýt určitou vnitřní skrytou zprávu. Beck upozorňuje na to, že naše vnitřní psychické pochody mohou vnímání některých z vnějších podnětů vyloučit nebo zkreslit, takže si vůbec nemusíme uvědomovat, co se

⁶⁷⁹ Op. cit., 24.

⁶⁸⁰ Op. cit., 222.

⁶⁸¹ Op. cit., 46.

⁶⁸² Není překvapivé, že se na tomto místě ostatně odvolává na C. Rogerse.

⁶⁸³ BECK, Aaron T., *Kognitivní terapie a emoční poruchy*, 160.

okolo nás skutečně děje. „*Hluboký nebo chronický nesoulad mezi vnitřními a vnějšími systémy může vyvrcholit až vznikem psychické poruchy.*“⁶⁸⁴ Je žádoucí, aby se podařilo najít spojnici mezi vnějškově zjevnou emoční reakcí (chováním, prožíváním) jakožto důsledkem a skrytou pohnutkou k takové reakci (vyvolávající události).⁶⁸⁵ Poté se překvapivá reakce stane pochopitelnou. „*S určitým nácvikem jsou lidé schopni uvědomit si své rychle běžící myšlenky nebo představy, které se vynoří v době mezi určitou událostí a jejich emoční reakcí.*“⁶⁸⁶ V tomto přístupu se tedy podobně jako u psychoanalýzy pracuje s automatickými myšlenkami, způsob práce s nimi však shodný není. Kognitivní přístup se zajímá i o vědomé myšlenky, vědomé významy, o to, co pacient sděluje o svých myšlenkách, pocitech či přáních. Pokud pacient interpretuje událost, terapeut tuto interpretaci využívá jako zdroj výchozích údajů. „*Někdy totiž může být nezbytné automatické myšlenky a další introspektivní údaje protřídit, abychom odkryli spletitý vzorec významů a souvislostí,*“ formuluje svoji terapeutickou zkušenost A. T. Beck.⁶⁸⁷

Emoční poruchy lze pojímat, jak popisuje A. T. Beck,⁶⁸⁸ „*jako určitý druh nedorozumění, kterých se každý člověk ve svém životě běžně dopouští.*“

5.9. RODINNÁ A SYSTEMICKÁ TERAPIE

5.9.1. Systém – síť vztahů

V systemických přístupech postupuje psychoterapeut podle strukturální představy, jak vypadají role a autorita v rodině vnímané jako systém tvořený jejími členy nebo v systému jiné sociální jednotky. Pracovník jedná neutrálně, vědomě vyvažuje pozornost vůči každému z členů tohoto systému a intervenuje podle své úvahy tak, aby se vztahové klima v rodině přiblížilo modelové, harmoničtější struktuře. Rodinné vztahové krize přitom zvažuje z perspektivy vývojových změn a krizových faktorů, které na systém působily. Lze tedy říci, že je poučeným odborníkem, který vstupuje do jejich přirozeného prostředí a drobnými komunikačními zásahy ovlivňuje jejich prožívání, hodnocení a reakce. Máme zde dojem jistého výchovného působení, jedná jako autoritativní vedoucí osobnost. Má jednat tak, jak to považuje za účinné, a to

⁶⁸⁴ Op. cit., 27–28.

⁶⁸⁵ Op. cit., 29.

⁶⁸⁶ Op. cit., 29.

⁶⁸⁷ Op. cit., 45.

⁶⁸⁸ Op. cit., 160.

i bez toho, že by předem věděl, co toto jeho chování způsobí a vyvolá. Terapie má za cíl vyrovnat se s tím vším, i reakcemi na terapeutovo působení.

„Od 50. let minulého století probíhá vývoj rodinných systémů, které představují nové paradigma v terapii. Jejich hlavní myšlenky vychází z obecné teorie systémů a kybernetiky. Rodinné systémy přišly s několika novými tvrzeními. Jedním z nich je, že žádný z nás nejsme izolovanými jedinci. Každý jsme součástí určitých systémů vztahů. Nejzákladnějším systémem je rodina. Pokud se u někoho projeví určitý symptom, rodinná terapie bude tvrdit, že ve skutečnosti není nemocný tento jedinec, ale celý systém. Symptom je jen způsobem, jak se problém zviditelňuje. (...) Stoupenci rodinných systémů první začali mluvit o hranicích. Dalšími pojmy jsou podsystémy a homeostáza. Homeostáza je zodpovědná za rezistenci systému vůči změně. Každý systém se pokouší udržet status quo. Proto léčba spočívá právě v tom, dokázat dosáhnout změny a vychýlit rodinný systém z polohy, která udržuje symptom, do nerovnovážného stavu s tím, že se předpokládá, že systém sám zaujme novou homeostázu, která bude lepší než předchozí.“⁶⁸⁹ O rodině platí určitá konstatování, určité vzorce, jež ze svého pozorování při práci s psychicky nemocnými klienty a jejich rodinnými příslušníky zejména během skupinových sezení pozoruje Klaus Dörner⁶⁹⁰, uvedeme jen některé z jeho myšlenek:

- *rodina je tréninkové pole pro způsoby jednání, které nejprve vyzkouším na důvěrně známých osobách, než je mohu použít s určitým úspěchem na cizích lidech,*
- *rodiče nesmějí zapomínat, že jsou také manželé,*
- *smysl rodiny je v tom, že stále znovu, při nekončící výměně, dostává do rovnováhy vzájemně si odporující zásadní sociální tendence v jednání,⁶⁹¹*
- *rodina slouží k určení pozice,⁶⁹²*
- *důvěra začíná nesrozumitelně,⁶⁹³*

⁶⁸⁹ RAUS, Pavel, *Přístupy k pastoračnímu poradenství*, 33–34.

⁶⁹⁰ DÖRNER, Klaus, *Osvobozující rozhovor*, 37–57.

⁶⁹¹ „Platí to pro sblížení a rozcházení, pro lásku a nenávisť, pro nezávislost a závislost, pro svobodu a bezpečí. Napětí mezi těmito dvojicemi se vytváří stále znovu a oživuje každý vztah.“ (ibidem, s. 44)

⁶⁹² DÖRNER, Klaus, *Osvobozující rozhovor*, 44. „Na základě svého charakteru chráněného prostoru je rodina přinejmenším nejpříznivější místo, kde mohu stále znovu experimentovat a nalézat, jaká je moje pozice, moje místo, moje stanoviště ve světě, kde se nacházím ve svém vývoji, kde jsem stejný jako ostatní a navíc ještě, kde se od ostatních liším. Skupina rodinných příslušníků slouží k tomu, aby v rodinách, kde se pozice pomíchaly, je znovu rozřídila a nově vytvořila, protože teprve potom se mohou všichni členové projevat jednoznačně.“

⁶⁹³ Ibidem. „V každém vztahu jeden druhému částečně rozumí a částečně nerozumí. Pokud je vztah prodchnut důvěrou, pak se nepokouším porozumět nesrozumitelnému láskyplným zájmem a šťouráním, a

- *rodina je přirozené místo utrpení a bolesti.*⁶⁹⁴

5.9.2. Pojetí spirituální terapie podle Virginie Satirové (model růstu)

Virginia Satirová, jedna ze zakladatelek rodinné terapie,⁶⁹⁵ byla zaujata metaforou růstu⁶⁹⁶ (v přírodě), v němž spatřovala duchovní jev, duchovní proces, a který jakožto takovýto duchovní princip chtěla přenést i do systému mezilidských vztahů. Používá psychoanalytické teorie v oblasti obranných ego-mechanismů, jež vznikají v raném dětství a mohou být příčinou dysfunkčních vzorců jednání v budoucnosti, a tyto mechanismy označuje jako „copingové“ či „sebezáchovné“ strategie a pozice. V centru jejího pojetí stojí úcta k životu, respekt k životní síle a vědomí lidské hodnoty.

Model růstu staví na několika základních hodnotách/principech – popisuje je Michèle Baldwinová⁶⁹⁷:

- Respekt k životu ve všech jeho formách (přesvědčení, že za vhodných podmínek může každá lidská bytost růst celistvě, a to tedy platí nejen u klienta, ale i pro osobní růst terapeutův).
- Lidem jsou vlastní jejich vnitřní zdroje růstu. (*„Terapeut je jako zahradník, jenž ví, jaké podmínky rostlina potřebuje, aby prospívala. Lze jej vnímat jako porodníka, který sleduje kontrakce a vede porod, ale sám dítě nevytváří. Terapeut je pomocníkem na cestě za životní silou, ta však existuje nezávisle na něm.“*⁶⁹⁸ S tímto souvisí také přesvědčení Virginie

přizpůsobit si tak druhého k obrazu svému. Lépe je respektovat a chránit právě to nesrozumitelné na druhém jako známku jeho samostatnosti, jeho jedinečnosti, jeho osobnosti. Právě rozdíl mezi mnou a jím dělá náš vztah napínavým, živým a plodným.“ Připomeňme ovšem, že Dörnerovi klienti a dotyčné rodiny, o nichž toto vyslovuje, jsou rodiny psychicky nemocných, např. rodiny, v nichž je senior s progresivní demencí, jež postupně radikálně mění jeho osobnost a chování, či schizofrenní člen rodiny, jehož projevy jsou pro druhé často nepochopitelné, zarážející atp., nikoli například člen trpící závislostí či agresivní, zde bychom asi takovou toleranci zaštitovat nemohli, zde by se péče odehrávala jinak.

⁶⁹⁴ „Rodina, v níž nelze trpět, protože utrpení by mělo být potíráno nebo odstraňováno utěšováním, je neutěšitelná, neboť utrpení a bolest jsou základem každé krize, každé změny, a tím vývoje (...), a také základem každého rozhovoru“ (...) (ibidem, s. 45) Zase podotýkáme, že se jedná o nemocné klienty a jejich blízké; skutečnost psychické nemoci, zvláště té, která se v čase jen prohlubuje a není uspokojivě léčitelná, je s utrpením spojená zákonitě. Setkáváme se zde s pocity bezmocnosti a viny.

⁶⁹⁵ Volně podle Radosové, *Spiritualita a transformační systemická terapie*.

⁶⁹⁶ Model vytvořený Virginii Satirovou bývá někdy označován jako Model růstu (Banmen, Satir), někdy jako Procesový model (Loeschen) a v současné době také jako Transformační systemická terapie Satirové (Banmen). Bez ohledu na jméno je tento model „kompatibilní“ se směry pozitivní psychologie a přístupy inspirovanými východními učením, které se v posledních několika dekádách v západní psychologii objevily (Seligman; Linehan; Epstein; Germer). (Podle Radosové, op. cit.)

⁶⁹⁷ SATIROVÁ, Virginia, BALDWINOVÁ, Michèle, *Terapie rodiny*, 120.

⁶⁹⁸ Op. cit., 120.

Satirové, že klient za sebe odpovídá v každém okamžiku svého života a terapeut se musí vyvarovat snahy jej „zachraňovat“.

- Respekt k procesům probíhajícím v rodinném systému. (Tento respekt neznamená souhlas či potvrzení, spíše nehodnotící postoj. Terapeut vnímá procesy v rodině multikauzálně – vylučuje hledání viny u jednoho z členů rodiny.)
- Terapeut je ochoten využívat svou osobní zkušenost jako terapeutický nástroj⁶⁹⁹. Aby to terapeut mohl takto dělat – využívat své Self, které je základem pomoci⁷⁰⁰, musí stále pracovat na vlastním osobním růstu, učit se a zrát.

V tomto posledním zmíněném bodě je tento terapeutický koncept velmi podobný tomu, co očekáváme od „kvalifikovaného“ pastoračního pracovníka, i on potřebuje osobně růst a jeho osobnostní kvality jsou pro práci více než podstatné⁷⁰¹. Tento model „oceňující krásu lidské duše“, jak říká Satirová⁷⁰², je tak pro některé jeho interprety inspirativní i pro pastorační účely – jak vidíme na modifikaci tohoto modelu rodinné terapie v knize Hoffnungsorientierte Systemische Seelsorge autorky Karin Tschanz Cooke⁷⁰³.

Satirová spojuje duchovní povahu života člověka s terapeutickou praxí, když prohlašuje⁷⁰⁴: „*Nikdo – kromě lidí spjatých s náboženstvím – by před padesáti lety nepomysleli na to, že duchovnost může být vhodným předmětem diskuse v nenáboženské souvislosti. Někteří lidé mohou i dnes považovat duchovnost za naivní a pro záležitosti života bezvýznamnou. Já se však domnívám, že duchovnost představuje naše spojení s vesmírem, že je základem našeho bytí, a proto má podstatný význam v našem terapeutickém kontextu.*“

⁶⁹⁹ Nedávno (2013) vyšel v češtině sborník editovaný Michèle Baldwinovou nesoucí příznačný titul *Osobnost jako terapeutický nástroj*, sborník soustřeďuje příspěvky několika psychologů, psychiatrů a sociálních pracovníků o tom, jak užívají sebe sama v terapii.

⁷⁰⁰ Odkazujeme výše na schéma – zobrazení modelu ledovce.

⁷⁰¹ Růst však podobně jako u pastoranda nezpůsobuje pracovník sám, může sice aktivně přispívat svému růstu svými postoji, učením se vhodných návyků, zdržením se věcí nevhodných a patologických, nicméně růst samotný je dílem Božího Ducha v něm.

⁷⁰² SATIROVÁ, Virginia, BALDWINOVÁ, Michèle, *Terapie rodiny*, 121.

⁷⁰³ TSCHANZ COOKE, Karin. *Hoffnungsorientierte Systemische Seelsorge. Die Familientherapie Virginia Satirs in der Seelsorgepraxis*. 1. Aufl. Kohlhammer Verlag, 2013. ISBN 978-3-17-023010-7.

⁷⁰⁴ SATIROVÁ, Virginia, *Knih o rodině*, 313 (v kapitole *Duchovnost*).

Radosová⁷⁰⁵ ve svém textu o tomto systemickém přístupu shrnuje: „*Lidská podstata vyjádřená univerzálními touhami je motorem růstu a hnací silou ozdravného procesu.*“ „*(Satirová) věřila v pozitivní podstatu lidství, kterou není možné popřít a k níž se lze vždy dopracovat – bez ohledu na hloubku nánosů copingových vzorců.*“ „*Problém není problém, ale coping je problém. To, jak problém skrze naše významy prožíváme, naše obavy a schopnosti vyrovnání se – to má dopad na to, jak velkým problémem se pro nás stane.*“

„*Lidé jsou v podstatě dobří. Ve svém jádru na esenciální úrovni životní energie, jsou lidé přirozeně pozitivní. Potřebují v sobě najít tento vnitřní poklad, aby se mohli napojit na svou vlastní sebehodnotu. Všichni lidé mají takové vnitřní zdroje, které potřebují pro vypořádání se s jakoukoliv životní situací a docílit díky nim růstu. Všechny potřebné vnitřní zdroje máme již v sobě, přestože se některé z nich naučili lidé vnímat negativně a jiné ani neobjevili.*“⁷⁰⁶

Pojetí pomoci rodině podle Virginie Satirové je spojeno se základní premisou, a sice, že „*vztahy jsou živá pouta, spojující rodinné členy*“.⁷⁰⁷ A k tomu, že „*každá narušená rodina se může stát zdravou.*“⁷⁰⁸

Satirová⁷⁰⁹ říká, že „*rodinný život se podobá ledovci. Většina lidí si je vědoma asi jen desetiny skutečného dění – desetiny, kterou vidí a slyší. Někteří tuší, že tam toho může být více, ale nevědí, co to je, a nemají ani ponětí o tom, jak to zjistit. Neznalost může navést rodinu na nebezpečný kurz. Tak jako námořníkův osud závisí na tom, zda vím že hlavní část ledovce je pod vodou, tak i osud rodiny závisí na pochopení citů a potřeb, které leží pod povrchem každodenních rodinných událostí.*“ Zbývá ještě zevrubněji přiblížit zmíněnou metaforu ledovce⁷¹⁰, pro kontext tohoto i příštího citátu (viz Obr. 2).⁷¹¹

⁷⁰⁵ RADOŠOVÁ, *Spiritualita a transformační systemická terapie.*

⁷⁰⁶ RADOŠOVÁ, Milada, *Spiritualita a transformační systemická terapie.*

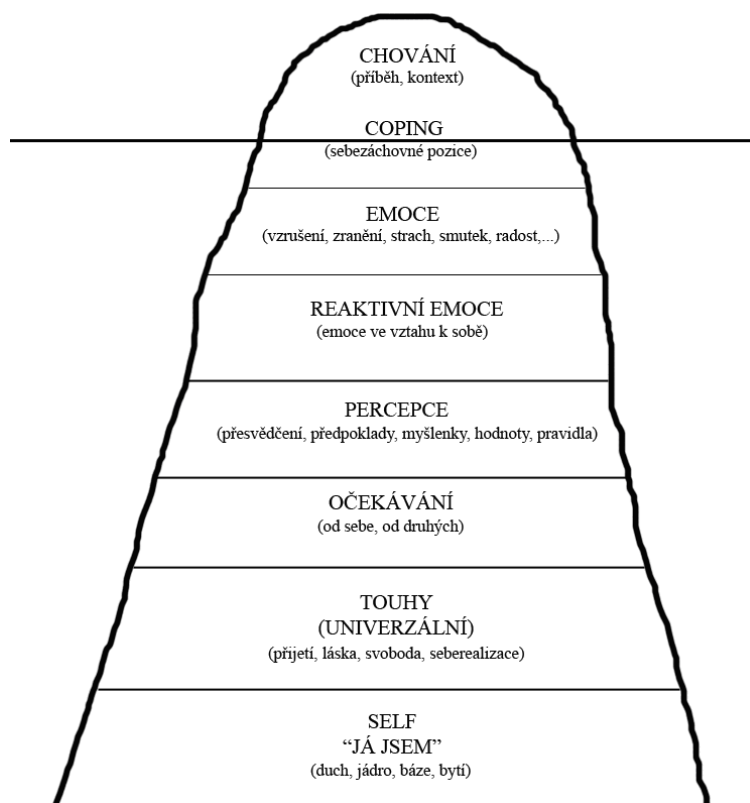
⁷⁰⁷ Op. cit., 17.

⁷⁰⁸ SATIROVÁ, Virginia, *Kniha o rodině*, 27.

⁷⁰⁹ SATIROVÁ, Virginia, *Kniha o rodině*, 13.

⁷¹⁰ „*Intrapsychický systém bývá v Modelu růstu popisován pomocí známé metafory Ledovce. Jde o způsob konceptualizace lidské zkušenosti. Zároveň je zde zohledněn fakt, že lidská zkušenost je svou povahou vnitřní a subjektivní. Jednotlivé komponenty zkušenosti jsou vnitřně interaktivní a systemické. Změna jedné oblasti ústí často ve změny v ostatních oblastech. Jednotlivé oblasti lidské zkušenosti zahrnují v lineárním, dvojdimenzionálním rámci chování, coping, pocity, pocity o pocitech (rozhodnutí o pocitech v souvislosti se zkušeností z primární rodiny), percepce (vnitřní přesvědčení), očekávání, touhy, Self:*“ (RADOŠOVÁ, Milada, *Spiritualita a transformační systemická terapie*)

⁷¹¹ Převzatého z cit. článku MUDr. Milady Radosové.



Obr. 2 Znárodnění intrapsychického systému („ledovec“)

Satirová pracuje s nadějí, která vede k žádoucí změně. Přitom tato „změna pramení v kontaktu s vrozenou moudrostí, jazykem Ledovce - s úrovní Self. Kontakt se Self sílí prostřednictvím integrace chování, pocitů, kognice, introjektů, očekávání a tužeb a vede k hlubší spiritualitě. Schopnost kontaktu se Self znamená vědomé a kongruentní zacházení s osobností v daném kontextu. Toto pojetí se týká i terapeutického vztahu, do kterého terapeut vnáší svá životní přesvědčení.“⁷¹²

Zdravá rodina se vyznačuje kvalitou naslouchání (členové rodiny si naslouchají navzájem, a vědí, že bude nasloucháno jim).⁷¹³ Satirová připomíná význam ocenění⁷¹⁴, společně tráveného kvalitního rodinného času⁷¹⁵, vzájemné podpory a inspirace⁷¹⁶, kterou si členové rodiny mohou poskytovat (sdílené sny). Vnímá rodinu jako tvořivý proces, jako rodinný projekt⁷¹⁷, v němž členové rodiny hrají různé role, jako rodinný

⁷¹² RADOSOVÁ, Milada, *Spiritualita a transformační systemická terapie*, ibidem.

⁷¹³ SATIROVÁ, Virginia, *Kniha o rodině*, 22.

⁷¹⁴ SATIROVÁ, Virginia, op. cit., 274.

⁷¹⁵ SATIROVÁ, Virginia, op. cit., 262.

⁷¹⁶ SATIROVÁ, Virginia, op. cit., 253.

⁷¹⁷ Op. cit., 201nn.

system. V komunikaci mezi nimi se uplatňují obecněji popsatelné komunikační vzorce⁷¹⁸.

„Všechny rodiny jsou v rovnováze. Otázka zní: jakou cenu platí za udržení této rovnováhy každý člen rodiny? Myslím si, že co se týče našeho rodinného systému, je v sázce mnoho. Rodina je jediným místem na světě, které nám může poskytnout potřebnou péči a podporu: ukonejšení zraněných duší, zvýšení sebevědomí a rovněž zajištění běžného chodu věcí. Rodina je prostě přirozeným místem pro výchovu a růst. Ale aby splnila svůj cíl a byla skutečně životodárná, musíme ji neustále sledovat, měnit a znovu přetvářet. To je možné jen v otevřeném systému⁷¹⁹.“⁷²⁰

„Úkolem terapeuta je vidět světlo zářící v každém člověku nebo rodině a toto světlo zbavit obalů, které je zahalují,⁷²¹“ shrnuje Satirová svůj přístup, založený na vědomí hodnoty člověka a lidských vztahů.

5.9.3. Systemické přístupy (i pro pastorační), narativní terapie

Vratislav Strnad z Institutu pro systemickou zkušenost říká⁷²², že v rámci systemických terapií, založených konstruktivisticky, lze mezi mnohými rozlišit:

- na řešení orientovaný přístup Stevea de Shazera: namísto jazykové hry vázané konstrukcí problému rozvíjí nové jazykové hry konstruující řešení,
- zakázkový model Kurta Ludewiga: dialog na aktuální a dojednané společné téma (zakázku), překonávající utrpení,
- narativní systemický přístup: využívá (sebe)organizační moci jazyka tvořit z lidské zkušenosti smysluplné příběhy.

Narativně terapeutický přístup Strnad sám v poledních letech zkoumá a aplikuje, kvituje jeho důkladnost, propracovanost a zároveň rychlost, s níž je možné se prostřednictvím příběhu a jeho reinterpretace dostat ke kýženému cíli terapie. Strnad⁷²³ to osobně shrnuje: *„Protože moderní psychoanalýza a systemická terapie se pro mě stýkají v oblasti pečlivé práce na významech nesených jazykem, byl pro mě narativní pohled na člověka záhy mnohoslibnou příležitostí spojit obě filozofické tradice v jednu.*

⁷¹⁸ Op. cit., 81nn.

⁷¹⁹ „V otevřeném systému jsou části vzájemně propojeny, jsou vůči sobě vnímavé a citlivé a dovolují výměnu informací mezi vnitřním a vnějším prostředím.“ SATIROVÁ, Virginia, op. cit., 129.

⁷²⁰ SATIROVÁ, Virginia, op. cit., 135.

⁷²¹ SATIROVÁ, Virginia, *Kniha o rodině*, 129.

⁷²² STRNAD, Vratislav, *Systemický přístup*.

⁷²³ STRNAD, Vratislav, *Jak jsem se seznámil s narativní terapií*.

Příběhovost pro mě je a vždy byla dramatem otevírajících se lidských možností. Příběh jako ta nejpřirozenější forma zvýznamnění lidské zkušenosti... Vnímat lidské trápení jako příběh pak jedinečnou příležitostí staronového mocného koncepčního rámce. Na rozdíl od těch narativních konceptů, které pracují na víceméně lineární cestě od problémového příběhu k jednomu příběhu řešení, s hrozbou nových zvěcnění lidského života v novém rámci, jsem spolu s kolegou Hesounem našel svou pozici v poststrukturálním pojetí příběhovosti – dramatu otevírání možností života v novém rámci příběhů, jež nemusejí být dopovězeny. Současně jsem se přimkl k příběhům svých klientů jako k něčemu, co není uloženo v jejich hlavách, ale co se odehrává v právě probíhajícím procesu setkání klienta s terapeutem. Na tento proces upírám posledních 8 let svou pozornost klinika a metodika - probouzet v člověku autora světa nových životních možností, aniž bych to byl já, který mu udává cestu, ale jsa ten, kdo mu dojat a okouzlen na jeho cestě svítí.“

Terapeut si v tomto pojetí⁷²⁴ vytkl za cíl „vyvolat sdělnost“ u svěřeného člověka, nechat ho mluvit. Narativní terapeut klientovi naslouchá, není příliš direktivní, na základě jeho řeči si dělá přesnější představu o klientově sebepojetí a sebevnímání. Poznává zmíněné podle toho, jak o sobě klient mluví, jakou roli ve svém životním příběhu hraje, jak se sám prezentuje. Terapeut pak klientovi pomáhá situaci rozebrat a znovu sestavit takovým způsobem, aby byla přerámována, aby si ji klient uměl ve svém vnímání přenastavit. Strnad⁷²⁵ k tomu říká: „Zůstávám teoretizujícím klinikem a pedagogem, kterému jde o minimalizaci psychoterapeutických prostředků při zachování dostatečné komplexity v zorném poli práce. Narativní terapie mě nepřestává okouzlovat v tom smyslu, že klient/pacient/supervizand s mou asistencí nachází nový a mocnější významový rámec pro svůj život sám a je mnou ve svébytnosti své volby nerušen – a záhy současně podporován. Nepřestává mě okouzlovat důkladností propracování, jež je jinak možná jen ve zdařilém psychoanalytickém procesu – a současně úsporností a rychlostí, kterou slibuje a ne vždy naplňuje systemická terapie.“

⁷²⁴ Podobně jako pastýř v pojetí Salajkově (jak bylo citováno výše v kapitole 3.5.3. o pastoračním rozhovoru).

⁷²⁵ STRNAD, Vratislav, *Systemický přístup*.

Pro praktickou teologii rozvinul systemický přístup např. Christoph Morgenthaler⁷²⁶, a systemiku i narativní přístup ještě např. Isolde Karle⁷²⁷ či Peter Held⁷²⁸. Hned na počátku svého zevrubného popisu pastorage, nazvaného prostě Seelsorge, říká Morgenthaler jednoznačně, že „*pastorage je bytostný (zásadní) vztah, setkání, kontakt, přítomnost lidí pro sebe navzájem v rozličných formách a rolích.*“⁷²⁹ A pokračuje dále⁷³⁰ zpřesňováním formulace, v čem tento vztah spočívá a jak je proječován: „*Beziehung ist oft Gespräch, Dialog, Konversation (...). Beziehung kann aber auch bedeuten: schweigend bei einem Menschen in Not auszuharren. Begegnung, Konfrontation und Auseinandersetzung sind ebenfalls intensive Formen der Beziehung. Beziehung kann auch liturgisch gefasst sein. Sie erweitert sich im Gebet in eine transzendente Dimension.*“⁷³¹

Vzápětí deklaruje Morgenthaler⁷³² také to, že pastýřská péče je poskytována jako osobní; a že jde o setkání jednotlivých nesrovnatelných a vzájemně si stále znovu „cizích“ individualit. Na druhou stranu však platí, že se v pastýřské péči dáváme osobně k dispozici – k tomu, abychom *naslouchali, důvěřovali, doprovázeli, podporovali.* „*Personale Präsenz ist das wichtigste ‚Werkzeug‘ der Seelsorgenden. Was sie an Hilfe, Begleitung, Lebensdeutung und Glaube ins seelsorgliche Spiel kommt, ist durch die Person vermittelt.*“⁷³³

„*Systemische Seelsorge wird durch Systeme der Intervision, Supervision und Evaluation flankiert, die Qualitätssicherung in diesem Bereich kirchlicher Arbeit möglich machen. Kooperation, Arbeitsteilung und Delegation koppeln die Systemische Seelsorgearbeit mit beratender und therapeutischer Arbeit, die in anderen psychosozialen Hilfsystemen geleistet wird und sich an anderen Unterscheidungen und Codes orientiert.*“⁷³⁴

⁷²⁶ MORGENTHALER, Christoph, *Seelsorge* a MORGENTHALER, Christoph, *Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge*.

⁷²⁷ Viz níže.

⁷²⁸ HELD, Peter, *Systemische Praxis in der Seelsorge*.

⁷²⁹ MORGENTHALER, Christoph, *Seelsorge*, 22.

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ „*Vztah je často rozhovor, dialog, konverzace (...). Vztah může také znamenat: tiše snášet člověka, který to potřebuje. Setkání, konfrontace a konflikty jsou také intenzivní formou vztahu. Vztah může být rovněž pojímán liturgicky. V modlitbě se vztah rozšiřuje do transcendentního rozměru.*“

⁷³² MORGENTHALER, Christoph, *Seelsorge*, 23.

⁷³³ „*Osobní přítomnost je nejdůležitější vybavení pastýřů. Vše, co jako pomoc, doprovázení, ukázání významu života a víra vstupuje v pastorage do hry, je zprostředkováno (poskytnuto) osobou.*“

⁷³⁴ MORGENTHALER, Christoph, *Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge*, 299–300. „*Systemická pastorage je doprovázena intervizními, supervizními a hodnotícími systémy, které umožňují zabezpečení kvality této oblasti církevní práce. Kooperace, rozdělení práce a delegování spojují systemickou*

*„Durch die Koppelung von Personensystemen und Seelsorgesystem und durch (stillschweigende oder geklärte) Vereinbarungen resp. Aufträge entsteht ein seelsorgliches ‚Metasystem‘, ein System mit neuer Dynamik, das seine eigenen Attraktoren entwickelt. Dieses Metasystem ist ein eigenständiges Sozialsystem von Menschen, die sich mit geklärten (oder in der Seelsorge auch manchmal nicht geklärten und nicht zu klärenden) Anliegen um Themen und Anlässe zu gruppieren beginnen.“*⁷³⁵

Základní formy poradenské systemické pastorační práce popisuje Christoph Morgenthaler⁷³⁶ jako doprovázení, (které může být shrnuto větou „Pomozte nám nést naši situaci!“), slavení rituálů („Pomozte nám učinit tento důležitý životní krok-přechod s rituálem a slavnostně“) a konečně religiózní poradenství („Pomozte nám lépe porozumět naší religiozitě a žít ji bohatším způsobem“). Morgenthaler pokračuje v podrobném rozpracování systemicky pojaté pastorační práce, např. v knize *Systemische Seelsorge, Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*.⁷³⁷

Isolde Karle se věnuje narativnímu systemickému přístupu v práci s pastorem během rozhovoru. Karle⁷³⁸ k jisté „danosti“ své práce říká: *„Keine und keiner kann in das Herz eines anderen Menschen sehen. Das bedeutet zugleich, dass der Gesprächspartner letztlich intransparent bleibt und die Seelsorgerin sich immer nur an die Kommunikation selbst halten kann. Das Unbewusste bzw. Intransparente ist und bleibt nicht beobachtbar, auch nicht durch gezieltes Danebenverstehen. Es gibt keine direkte Einsichtnahme in das Seelenleben eines anderen Menschen.“*⁷³⁹ A slovy Doris Nauer⁷⁴⁰ k tomu můžeme doplnit, co je tedy (když nepoznává plně, co se v druhém odehrává, co je palčivé v jeho vnitřním životě) vlastně úkolem poradce: *„Die*

pastorační práci s poradenskou a terapeutickou prací, která se děje v jiných psychosociálních podpůrných systémech a zaměřuje se na další rozdíly a kódy.“

⁷³⁵ MORGENTHALER, Christoph, *Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge*, 300. „Spojením osobních systémů a systému pastoračního a skrze (tiché nebo vyjasněné) dohody, resp. objednávky (zakázky) vzniká pastorační ‚metasystem‘, systém s novou dynamikou, který rozvíjí to, co ho vyvolává (přitahuje) (vlastní atraktory). Tento metasystem je nezávislý sociální systém s lidmi, kteří se začínají sdružovat a zabývat vysvětlenými (nebo v pastorační práci někdy také nevysvětlenými a nevysvětlitelnými) obavami o otázkách a událostech.“

⁷³⁶ MORGENTHALER, Christoph, *Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge*, 303–304.

⁷³⁷ MORGENTHALER, Christoph. *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*. 5. vollständig überarbeitete Aufl. Kohlhammer, 2013. ISBN-978-3-17-023297-5.

⁷³⁸ KARLE, Isolde, *Was ist Seelsorge?*, 1999, 49, sec. cit. in NAUER, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, 183.

⁷³⁹ „Nikdo nemůže vidět do srdce druhého člověka. To také znamená, že komunikační partner stále zůstane transparentní a poradce může držet stále jen komunikace samé. Nevědomí potažmo Netransparentno je a zůstane pozorování nepřístupné, a to ani skrze cílenou snahu o porozumění. Neexistuje žádné přímé nahlédnutí do duševního života jiné osoby.“

⁷⁴⁰ NAUER, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, 183.

*Kunst besteht vielmehr darin, Menschen den Freiraum zu eröffnen, selbst zu bestimmen, wann sie welche Themen einspielen wollen, und entsprechend sensibel, den Ball aufzunehmen.*⁷⁴¹

Jde tedy o to nechat pastoranda samostatně vyprávět, promýšlet vlastní biografii a de facto nově si ji ve vnímání přetvořit, rozhodnout se také pro nové směřování v příběhu dalším, který teprve přichází. Nejde přitom nutně o přesné a objektivní vyprávění, ale spíše o vlastní postoj ke svému příběhu, vlastní reflexi ze svého zorného úhlu, tedy vlastní příběh, který zahrnuje to, co souviselo, pokračovalo, i to, co znamenalo jistá přerušení příběhu („*Kontinuitäten ebenso wie Brüche*“)⁷⁴².

Karle⁷⁴³ tedy popisuje, že pastorand v tomto vyprávějším rozhovoru rekonstruuje (resp. de-konstruuje) a následně znovu konstruuje svou vlastní biografii, všímá si přitom, jak sám sebe vidí a kterým směrem by se rád na své další cestě vypravil. Souhlasně s nimi se vyslovuje i Peter Held ve stati *Systemische Seelsorge als Sinnfindungsprozess*⁷⁴⁴.

V aplikaci narativního přístupu v pastoraaci, je pak v odborném diskursu⁷⁴⁵ poukazováno na to, že zde se dějinný příběh člení na tři vlastní příběhy: a sice příběh pastorandův, příběh pastorův a příběh Boží, který se uskutečňuje například díky tomu, že do vyprávějího obecnství během rozhovoru vneseme biblický text (příběh), tato biblická zvěst je přitom tím, že je vnesena do pastýřského rozhovoru, znovu popsána, svým způsobem pro posluchače aktualizována.

V této souvislosti je také znovu diskutován pojem a pojetí zlomu v pastýřském rozhovoru (jak jej předestřel svého času E. Thurneysen⁷⁴⁶). Isolde Karle⁷⁴⁷, která vnímá použití biblického textu v tomto rozhovoru ze systemického pohledu jako zacílenou intervenci, jakési produktivní přerušení řeči, tuto myšlenku zlomu rehabilituje. Podobně

⁷⁴¹ „Umění spočívá spíše v tom, otevřít lidem svobodný prostor k tomu, aby sami sebe určili, a jestliže chtějí některá témata rozehrát, odpovídajícím způsobem citlivě zvednout míč.“

⁷⁴² Podle POHL-PATALONG, Uta. *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 1996. S. 253. Sec. cit. in NAUER, *Seelsorge*, 183.

⁷⁴³ KARLE, Isolde, *Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte*, 1995, 206, sec. cit. in NAUER, *Seelsorge*, 183.

⁷⁴⁴ HELD, Peter. *Systemische Seelsorge als Sinnfindungsprozess*, in: HELD, Peter, GERBER, Uwe (Hg.). *Systemische Praxis in der Kirche*. Mainz: Grünewald, 2003. S. 54. Sec. cit. in NAUER, *Seelsorge*, 183. „Als Beobachter oder Beobachterinnen unseres Lebens können wir nach systemisch-konstruktivistischer Auffassung unser Leben nicht objektiv beschreiben, sondern sind schöpferische Konstruktivisten und Konstruktivistinnen unserer subjektiv erzählten Lebensgeschichten und ihrer Deutungen.“

⁷⁴⁵ DRECHSEL, Wolfgang. *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektiven*. Gütersloh: Kaiser, 2002, s. 365.

⁷⁴⁶ THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*.

⁷⁴⁷ KARLE, Isolde, *Seelsorge in der Moderne*, 1996, s. 216–217, cit. též in NAUER, *Seelsorge*, 185.

mluví také Albert Grözinger⁷⁴⁸, který k tomu navrhuje, abychom se užívání pojmu „zlomu“ (Bruch) vyhnuli mluvením o „zásahu“ (zasazení, Eingriff). Zdůvodňuje to tím, že původní pojem vytváří neadekvátní asociace, a tak s sebou nese falešné konotace.

5.10. SYNTETIZUJÍCÍ A INSPIROVANÉ PŘÍSTUPY

5.10.1. Hagioterapie a jiné

Vedle pastoračně zaměřených přístupů čerpajících z poznatků psychoterapie, existuje i řada přístupů s biblickou a křesťanskou inspirací, v nichž dominuje terapeutický záměr. Prokop Remeš⁷⁴⁹ se zabývá možnostmi využití biblického textu ve skupinové terapeutické práci⁷⁵⁰. Terapeut vystupuje jako lékař, jenž používá textové prostředky k tomu, aby ovlivnil psychiku svého pacienta. Jejich vztah je výrazně asymetrický, založený na zřejmé autoritě, omezený na léčebné působení, jehož cílem je zbavení psychické bolesti. Remeš předkládá a popisuje tento potenciál biblických příběhů (je spoluautorem knihy *Nahá žena na střeše*⁷⁵¹). Vychází přitom z podrobnějšího studia, poukazuje např. na psychoanalytické příklady práce s textem *Písma – Písmo je prostředkem terapeutické péče*.⁷⁵² Tento terapeutický přístup využívající sdílení posvátného narativu je označován jako hagioterapie. Remeš (2006) píše o práci E. Drewermanna: „*Důležitým Drewermannovým postulátem je skutečnost,*

⁷⁴⁸ GRÖZINGER, Albert, *Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay*. 1994, Waltrop: Spenner, sec. cit. in NAUER, *Seelsorge*, 185.

⁷⁴⁹ REMEŠ, Prokop, *Bible a psychoterapie*, online.

⁷⁵⁰ „*První přístup k integraci Bible a psychoterapie, s nímž se v současné době setkáváme, představuje činnost mnohých křesťanských terapeutů USA, zejména z jižanských oblastí tzv. biblického pásma, která je nazývána biblické poradenství. Jde o terapeutickou strategii, která vychází z výše uvedeného předpokladu, že Bible pojednává o stejných tématech jako psychoterapie: o lidské bolesti, radosti, nezvládnutelné agresivitě, sexualitě, o lidských vztazích, samotě, smrti, atd. Avšak obsahuje i návody, jak s těmito existenciálními danostmi zacházet. Ve světle těchto předpokladů pak biblické poradenství apeluje na to, aby moudrost psychologie byla spojována s poznáním Bible a biblické rady, jak je lze vyčíst z Písma, byly citlivě aplikovány k údržavě konkrétních bolestí pacientů. Biblické poradenství není ovšem možné omezovat na jakési primitivní vyhledávání ‚hříšných‘ způsobů života, o nichž se předpokládá, že jsou příčinou viditelných problémů, ani na následnou aplikaci explicitních biblických rad do životních situací klientů. V Bibli je zakódováno mnoho významových rovin a z nich je možno čerpat poučení i o hlubších psychologických souvislostech.*“ (Remeš, 2006)

⁷⁵¹ HALAMOVÁ, Alena, REMEŠ, Prokop. *Nahá žena na střeše. Bible a psychoterapie*. 2. vyd. Praha: Pompei, 2013. ISBN 978-80-905580-0-7.

⁷⁵² „*V evropské (spíše analytické) tradici se vzhledem k Bibli setkáváme s odlišným přístupem [než v tradici amerického poradenství]. Spíše než jako učebnice o člověku je Bible vnímána jako ‚zrcadlo‘ lidského nitra, jako materiál pro subjektivní projekční zpracování. Tento terapeutický přístup předpokládá, že každý člověk má své vlastní specifické předporozumění. Tímto slovem se myslí osobní způsob vnímání a zažívání sebe sama a světa, který vychází z životní zkušenosti každého z nás. Právě na toto předporozumění se zaměřuje terapeut, který je třídí a zpracovává metodami analytické práce – hlubinně analyticky a existenciálně analyticky.* (Bible a psychoterapie. Dostupné [online][cit. 2014-03-06] URL: <http://www.hagioterapie.cz/?page_id=473>).

že biblické příběhy mají být vykládány podobně jako sny a osoby zde vystupující jako různé typy lidí, v nichž může člověk poznat sám sebe, případně různé stránky své duše.⁷⁵³

Hagioterapie užívá textů biblických, ale jako terapeuticky účinný text by mohl být použit i jakýkoli jiný text odkazující k archetypálním prvkům lidských vztahů, řekněme některé dílo antické literatury nebo kupříkladu Shakespearova dramata (v tom smyslu pak mluvíme o biblioterapii, terapii prostřednictvím knih).⁷⁵⁴

Remeš dále v článku Bible a psychoterapie píše: „Zatímco hlubinně psychologický přístup nám odhaluje pravdu, která je o nás samých, existenciálně analytický přístup vychází z odlišných premis a vypovídá spíš o tom, co pro nás má být. Ve shodě s logoterapeutickými zásadami V. E. Frankla hlásá, že každá situace života je výzvou pro lidské svědomí, které funguje jako indikátor smyslu, a právě prožitek smysluplnosti, tedy úkolu, který má být splněn, obsahuje silný uzdravující potenciál. Neboť to, co člověk potřebuje ke svému zdraví, není ani tak uskutečňování vlastního já, ale uskutečňování transcendentních hodnot.“⁷⁵⁵ Cílem této péče je poskytnutí úlevy, umožnění uzdravení, terapeutická změna se uskutečňuje zejména ve skupinových sezeních, prostřednictvím recepce předloženého textu.

⁷⁵³ Hlubinně analytický přístup k Bibli poprvé rozvinul německý psycholog a teolog E. Drewermann ve svém díle *Hlubinná psychologie a exegese*. Drewermann v něm vychází z předpokladu, že autoři Bible promítali do biblických příběhů archetypální obrazy svého nevědomí, a tyto obrazy mají moc rezonovat s obrazy a symboly uloženými v duši čtenáře. Pečlivým nasloucháním jejich tónům mu mohou umožnit lépe poznat sebe sama. Podle Drewermanna se nemá smysl přít o to, co se v Bibli reálně historicky událo a co je ve vyprávění symbolem. Podstatné je to, že Bible nám vykládá, co se stalo tak, aby to pro nás mělo uzdravující význam. Průběh výkladu textu má být analogický výkladů snů, v němž se umění interpretace zaměřuje na dvě roviny. Při první vystupuje příběh jako metafora životní situace, v níž se člověk nachází (objektivní pohled), při druhé vystupuje příběh jako metafora intrapsychického stavu člověka (subjektivní pohled). V ní se to, co se zdá být „reportáží“ o událostech vnějšího světa, vyjevuje jako příběh utkaný ze spletnosti vnitřních procesů. (Bible a psychoterapie. Dostupné [online][cit. 2014-03-06] URL: <http://www.hagioterapie.cz/?page_id=473>).

⁷⁵⁴ Mluví-li však např. Thurneysen o zvěstování Slova jednotlivci, nejde o uzdravení v tomto smyslu, jde o vstup člověka do vztahu s oživeným Božím Slovem, které ho přivádí do reality jeho života před Bohem. Hovoří-li Remeš v citovaných textech o „pravdě“, o „poznání pravdy o sobě samých“, musíme se ptát, co je pod tímto pojmem skryto, jak by ji autor formuloval.

⁷⁵⁵ Existenciálně analytický přístup vychází z logoterapeutické školy V. E. Frankla a jeho žáka Alfreda Längleho. Podle nich představuje každá situace výzvu pro lidské svědomí k naplnění nějakého smyslu. To má důležitý psychoterapeutický význam, neboť smysl je mohutná síla, kterou může člověk použít zejména hledáním analogií mezi tam-a-tehdy biblického příběhu a zde-a-nyní života každého čtenáře. Biblické příběhy obsahují věčné motivy smrti, viny, hodnot, smyslu a představují je v obrazech či symbolech života lidí dávných dob. To může být inspirací, nabídkou a možností pro další seberealizaci a inspirací pro cíl, ke kterému se člověk může vztáhnout, přidršet se ho a jít za ním.“ (Bible a psychoterapie. Dostupné [online][cit. 2014-03-06] URL: <http://www.hagioterapie.cz/?page_id=473>).

Některé zřejmé syntézy pastoračních a psychotherapeutických metod již ani nepopisují hranici mezi oběma disciplínami, vymazávají ji – potom samozřejmě nepracují blíže ani s možným konfliktem rolí pastýře a terapeuta, protože tento konflikt nepředpokládají, není pro ně významný. V zásadě se mnohdy vlivy psychologie a psychoterapie volně mísí s praktickou teologickou prací, dá se to vysvětlit např. tím, že poznatky psychoanalýzy a psychodynamické psychoterapie prostě již jsou v širším povědomí autorů jako součást encyklopedie všeobecného humanitního vzdělání, stejně jako některé akcenty humanistické a existencialistické psychologie atd.

Jako krátký ilustrativní příklad takového zacházení s tímto kompendiem obecně užívaných poznatků, uvedu text zabývající se právě vnímáním viny, což je pro pastorační rozhovory a praxi důležité téma. Heribert Wahl⁷⁵⁶ tedy píše:

„Cítit vinu na osobní rovině předpokládá značnou sílu ega: na místo archaicky rané nevědomé viny a úzkosti ze zničení na stupni malého dítěte nastupuje schopnost viny osoby, která získala tolik nezávislosti, autonomie ve vztazích a vlastní identity, že její upevněné ego může vnímat a vydržet bolestné napětí vůči výroku svého sebekritického svědomí. Neboť bolestný rozpor mezi egem a superegem, mezi vnímáním sebe a kritickou instancí v nás, prožíváme jako pocit viny sloužící životu — který varuje a napomíná jako signál. Pochopitelně je to ideál, snad utopie, když uvážíme, podle jakých iracionálních vzorců a na jak rozmanitých rovinách je vina prožívána. Tyto stupně si v sobě a kolem sebe neseme ze svého rodinného a náboženského vývoje („dědičný hřích“) a určují nás — bohužel — často daleko silněji než „zralá“, zvládnutá forma, k níž jsme evangeliem pozváni a k níž eschatologicky společně stále putujeme.“

Na tomto i mnohých jiných textech zakoušíme, jak se vlivy psychoanalyticky orientované hlubinné psychoterapie promíchaly s vlivy dalšími, včetně otázek, které si klade praktická teologie, ve světovém i českém prostředí vzniká řada knih a přístupů, které pracují s touto encyklopedií poznatků a integrují ji svým originálním způsobem (vytvářejí konkrétní syntézy).

⁷⁵⁶ WAHL, Heribert, *Vina a pocity viny. Psychologicko-teologické aspekty*, online.

5.11. SHRnutí

Z hlediska psychoterapie byla pozornost věnována zejména léčebné změně v osobnosti, prožívání a chování klienta a samozřejmě způsobům, jimiž této změny jednotlivé psychoterapeutické školy dosahují. Bylo konstatováno s ohledem na konkrétní realizace v psychoterapeutických přístupech, jakou roli hraje terapeutův vztah ke klientovi a jaké mechanismy se zde uplatňují. U humanistických pojetí terapie založených na rozhovoru s klientem a na empatickém, akceptujícím postoji (Rogers), ale i například u transformativní rodinné terapie (Satirová) a terapií narativních, můžeme tedy v důsledku tohoto studia souhrnně vyzdvihnout kvalitu respektu vůči člověku a důvěru v jeho schopnost k aktivizaci sil vedoucích k duševnímu uzdravení. Podstatnou součástí těchto přístupů je i určitý zřetel k nalezení smyslu života, to se projevuje zejména u existenciální analýzy a logoterapie Viktora E. Frankla. U psychoanalýzy, individuální psychologie a u přístupů založených na psychoanalytickém impulsu vůbec se psychoterapeutický vztah využívá v neméně, ovšem v jiném smyslu: aktualizuje se například skrze vedení ke změně prostřednictvím přenosového procesu, díky němuž se mohou projevit nevědomé obsahy psychiky, jež zadržují její zranění a nemoc. Klíčovým pojmem užívaným v různých terapeutických přístupech je pojem vhledu, náhledu na situaci. S proměnou poznání (kognitivních vzorců), jež je na vhledu závislá, s emoční korektivní zkušeností a nacvičením funkčních psychických pochodů a vhodných reakcí v dané situaci pracuje např. kognitivní terapie, ale také terapie tvarová.

V terapeutické oblasti je obvyklé sebezkušenostní výcvikové vzdělávání. Vychází se zde z předpokladu, že pomáhající pracovník by měl podrobně znát sám sebe, své reakce v různých kontextech, měl by rozumět svým motivacím pro pomáhající práci, aby případnou vlastní psychickou nerovnováhou negativně nezatěžoval proces terapie.

6. TERAPEUTICKÁ KOMUNITA VE SROVNÁNÍ S KOINONIÍ

Větší část textu této práce se zabývá individuálním rozměrem péče o duši, to platí pro část věnující se pastorači i část terapeutickou. Bez zmínky (alespoň zmínky) o skupinovém rozměru péče a o přístupech na faktorů skupiny a společenství založených bychom však nebyli právi mluvit o celkovém pohledu na pastorači⁷⁵⁷.

Individuální rozměr péče však zůstává plně přítomen vlastně i v terapii skupinové, není to v kontradikci, jak ostatně dokládá i naše uvažování o vztazích. Terapeut Zdeněk Rieger⁷⁵⁸, zabývající se zejména terapií rodinnou, k tomu říká:

„Proto je skupinová psychoterapie nejen psychoterapií – třeba – vztahů či konkrétních transakcí ve skupině, ale také psychoterapií individua – tedy jednotlivých členů skupiny, tak, jako je tomu při individuální psychoterapii. Ostatně ani individuální psychoterapie se neděje ryze ‚individuálně‘, protože probíhá většinou v dyádě klient (pacient) – psychoterapeut. A patří k ní i symbolická – v jazyku zpřítomňovaná – účast členů světa, v němž klient žije, například jeho partnera či rodiče anebo jiných významných lidí, objevujících se v terapii kupříkladu prostřednictvím přenosových jevů ve vztahu klienta s psychoterapeutem.“

Skupinová terapie je vhodná – efektivní – ku příkladu pro léčbu závislosti⁷⁵⁹. Doyle Pita objasňuje ze své praxe⁷⁶⁰, proč tomu tak je. Citové vztahy závislých lidí jsou výrazně narušeny, klienti jsou nezřídka součástí dysfunkčních přirozených vztahů (a vztahové vzorce, podle nichž se řídí, jsou tímto ovlivněné), a skupinová terapie je tak

⁷⁵⁷ Poměrně úzce zacílených, dílčích praxí z praktické teologie i psychoterapie zabývající se duchovními otázkami, existuje dnes celá řada a stále jich přibývá. Vznikají většinou jako záznam konkrétní praxe a zkušeností z ní vyplývajících, nezřídka jsou doplněné kazuistikami a obsahují praktické rady pro práci se specifickými skupinami lidí či při práci s jednotlivcem v určité konkrétní oblasti. Je možné se poučit o tématu pastorače u lidí alkoholově i drogově závislých (např. Doyle Pita, *Nezdravá závislost*), u lidí s psychiatrickou diagnózou. Velká pozornost je věnována pastorači manželské, rodinné, pastorači rozvedených apod., pastorači v průběhu psychospirituální krize, pastorače dětí a adolescentů či naopak v oblasti gerontologické. Zvláštní kapitolou je také pastorače lidí v obtížných životních situacích a pastorače nemocných a trpících, zahrnující i oblast pastorače v paliativní péči.

⁷⁵⁸ RIEGER, Zdeněk, *Lod' skupiny*, 27.

⁷⁵⁹ Naopak kontraindikovanou pro tuto formu terapeutické práce by mohla být terapie u klientek s poruchou příjmu potravy. Zde se dle pozorování arteterapeuta Evžena Perouta terapeutické skupiny homogenní z hlediska diagnózy neosvědčily, protože dívky se ve svém patologickém chování spíše povzbuzovaly a inspirovaly, skrze skupinu se jejich porucha posilovala. (Evžen Perout se o tomto jevu zmiňoval v rámci semináře arteterapie na HTF UK.)

⁷⁶⁰ DOYLE PITA, Dianne, *Nezdravá závislost*, 39–40.

pro vytváření nových sociálních vztahů (a vytváření novým způsobem, kompetentněji) a pro rehabilitaci či transformaci těch starých vhodným prostředím.

„Člověk přináší do skupiny svoje minulé zkušenosti. Jeho role v rodině (oběť, obětní beránek, mučedník), způsob, jak manipuluje s druhými, jeho nezodpovědnost a iracionální očekávání a popírání svých schopností, to všechno se zřetelně projevuje ve skupině. Skupina může konfrontovat člena skupiny s těmito způsoby chování „zde a nyní“ (tj. jak se v dané chvíli projevují), takže je může jen s obtížemi popřít. Člen skupiny poznává sám sebe prostřednictvím interakcí s jinými členy skupiny. Dospívá k identifikaci svých pocitů a svých obranných reakcí. Vyvíjejí se u něho kladné pocity vůči členům skupiny, ale také se musí vypořádat s pocity negativními.“⁷⁶¹

Skupinové prostředí je prostředím tréninkovým, zároveň však je natolik autentické, že dává zažít i mnohé velmi reálné pocity a otevírá možnosti, jak se v kontextu sociálních interakcí také lépe poznat: *„Kromě sebepoznání se člen skupiny cítí být součástí něčeho většího, než je sám. Zakouší, jaké je to být „částí něčeho“ beze strachu, že bude zavržen nebo ztratí svoji identitu. Skupina jako celek poskytuje pocit síly, podpory a bezpečí při společné práci na změně sebe sama a na sebezpřijetí.“⁷⁶²*

Přítom vedení takové terapeutické skupiny je pro terapeuta citlivá práce, vyžadující přesný odhad cíle terapie, i praktické dovednosti v práci s dynamikou skupinou skupiny i chování jednotlivce⁷⁶³. Doyle Pita doporučuje také pokračování skupinové práce po proběhlé terapii v pozměněné podobě, a to formou svépomocné skupiny, v níž členové původní terapeutické skupiny mohou dále zažívat podporu podobně smýšlejících osob, kteří si procházejí obdobnými zkušenostmi a učí se v tomto případě žít bez závislosti.

Co se týče terapeutického vztahu, který se konkrétně uplatňuje při léčbě závislostí, shrnuje Doyle Pita⁷⁶⁴, že tento vztah k pacientovi spočívá v terapeutické práci rodičovského typu. *„Bereme vážně bolest pacienta, snažíme se do něho vcítit a dáváme mu to najevo. Poskytujeme mu bezpodmínečné přijetí, které mu schází, a učíme jej akceptovat sebe sama. Pozitivně reagujeme na zvyšující se počet dnů, kdy je střízlivý.“* Krokem potřebným k vyléčení je, pokud si pacient na úrovni prožívání připustí, že nemá nad návykovou látkou kontrolu.

⁷⁶¹ Op. cit., 39.

⁷⁶² Ibidem.

⁷⁶³ Autorka dále popisuje například projevy vznikající nezdravé závislosti klienta na pacientech, to je z hlediska formulace kompetencí terapeuta užitečné.

⁷⁶⁴ DOYLE PITA, Dianne, *Nezdravá závislost*, 63.

Dalo by se také říci, že v takové terapii je třeba nahradit závislost nezdravou jinou pocíťovanou závislostí, která však již není nezdravá, ale existuje pouze jako vědomí vlastních hranic a možností, odpovědnosti za sebe a vztahy. Přitom je pro naše téma zajímavé, co píše Doyle Pita dále⁷⁶⁵, a sice že podle její zkušenosti „*jen velmi málo pacientů odmítne zkusit požádat o pomoc vyšší moc, a čím více se pacienti snaží komunikovat s vyšší mocí, tím více v ni věří.*“

„*Práce na tom, aby se člověk přijal, souvisí s kognitivní stránkou věci. Protože takový člověk nepovažuje sám sebe za cenného, nemá motivaci dělat něco pro sebe jen tak pro zábavu. (...) Jestliže se pacient nenaučí odpočívat a bavit se, jeho energie se možná bude vybijet v práci nebo v jiném nutkavém konání. Pak se prostě jen dostane do jiné závislosti.*“⁷⁶⁶ Je tedy velmi vhodné zapojit do terapie prvek hry cíleně.

6.1. ZÁŽITEK SPOLEČENSTVÍ, SPOLEČENSTVÍ LÉČEBNÉ

6.1.1. Zkouška orchestru

„*Ve spojení s druhými stejně věřícími víra (člověka) roste – vzájemným povzbuzováním, napomínáním a potěšováním. (...) Víra roste ve společenství i tím, že věřící dostávají různé dary Ducha svatého (tzv. charizmata) a jimi si navzájem (ve společenství křesťanského sboru) slouží. Nikdo přitom nedostává všechny různé dary Ducha svatého – jak o nich čteme např. v 1 K 12 – a nikdo svůj dar nemá považovat za důležitější, nežli je ten, který má někdo jiný. Obrazně bychom mohli tyto dary přirovnat k různým hudebním nástrojům v symfonickém orchestru. Každého nástroje je zde zapotřebí. A každý nástroj má svou roli a hodnotu v rámci celého orchestru.*“⁷⁶⁷

Tento výklad spojený s parafrází o duchovních darech a popisem jejich významu pro vytváření a prohlubování společenství srovnáme nyní s jinými výklady – o roli terapeutického společenství, a terapeutických skupin vůbec. Léčebné společenství (terapeutická komunita⁷⁶⁸) dává mnohé z této sounáležitosti, která je popsána ve společenství v církvi, také do jisté míry zakusit (a může to být i vědomí sounáležitosti i v nepříjemném smyslu – tedy např. napomínáním, vyjádřením nesouhlasu, hněvu

⁷⁶⁵ Op. cit., 63–64.

⁷⁶⁶ Op. cit., 93.

⁷⁶⁷ KRÍVOHLAVÝ, Jaro, *Pastorální péče*, 35.

⁷⁶⁸ Terapeutickou komunitou se rozumí jednak forma organizace léčebné jednotky nebo instituce a za druhé sama psychoterapeutická metoda práce s klienty v takovém prostředí. (Dle KRATOCHVÍLA, *Terapeutická komunita*, 12–14)

skupiny atd.). Také se jedná o jakousi „skupinu hudebníků“, různě disponovaných k tomu, aby mohli opravdu „hrát“, s rozličnými zkušenostmi a rozličným obdarováním. Prostředí skupiny jim umožňuje zkoušet hrát, aby nakonec byli schopni přednést sladěnou skladbu. Jedná se o vzájemné sociální učení. Podobně vyjadřuje sounáležitost členů skupiny i Riegrův obraz skupiny jakožto lodi⁷⁶⁹ – dokonce zde skupinu vnímáme symbolicky jako provázanou strukturu i skrze frazém „být na jedné lodi“; lidé, kteří se ocitnou na jedné lodi, spolu mají mnohé co do činění, a jsou na sobě v určitém smyslu závislí, dochází mezi nimi k intenzivním interakcím a ovlivněním. Kratochvíl⁷⁷⁰ poukazuje na to, že oproti jiným formám terapie se pacienti v terapeutických komunitách stávají aktivními účastníky terapie (nejsou pouze v pasivně receptivní roli), pacienti se ovlivňují navzájem a sdílejí i určitou spoluzodpovědnost za své léčení, jsou tedy v rovnoprávnějším postavení, vztah s terapeutem je tedy blíže partnerskému způsobu podpory.

Terapeutická komunita by měla „nabízet dostatečné množství různorodých vztahů, dostatečné možnosti diferencování rolí a dostatečně různorodé činnosti, postihující hlavní oblasti činnosti jedince, aby se významné vztahy, problémy a konflikty z domu mohly v daném modelu zobrazit. Současně musí být terapeutická komunita dostatečně plastická, aby se zkušenosti nejen opakovaly, ale i korigovaly, aby si každý mohl vyzkoušet a osvojit jiné techniky.“⁷⁷¹

Jak již bylo uvedeno výše, skupina může dávat pocit sounáležitosti, tj. také něco, co v církvi navzájem mezi sebou zažíváme (i když to nemusí být spojeno s nějakou patologií), tento pocit sounáležitosti je účinnou obranou proti pocitu osamělosti či jiným negativním emocím (a působí tedy na duši očistně). Irvin Yalom⁷⁷² to nazývá pocitem univerzality: „Mnoho pacientů vstupuje do terapie se zneklidňujícím přesvědčením, že jsou jediní ztroskotanci; že jen oni sami mají ohrožující a nepřijatelné problémy, impulsy a fantazie. Samozřejmě, i v tom je kus pravdy. Mnozí prožili mimořádně stresující a obtížnou konstelaci životních zkušeností a jejich mysl bývá zaplavována množstvím nevědomého materiálu. Pocit osamocení se týká většiny z nás, ale mnoho pacientů má vzhledem ke své sociální izolaci zvýšený pocit odlišnosti. Jejich mezilidské obtíže předem brání vytvoření hlubokého lidského vztahu. Ve všedním životě se ani

⁷⁶⁹ RIEGER, Zdeněk, *Lod' skupiny*.

⁷⁷⁰ KRATOCHVÍL, Stanislav, *Terapeutická komunita*, 16nn.

⁷⁷¹ *Ibidem*, 23.

⁷⁷² YALOM, Irvin D. *Teorie a praxe skupinové psychoterapie*, 26.

nemohou dozvědět o podobných pocitech ostatních a stejně tak nemají příležitost hovořit o svých pocitech tak, aby byli přijati a oceněni druhými. Zpochybnění těchto pocitů jedinečnosti utrpení je především v úvodních fázích skupinové terapie velkým zdrojem úlevy. Když pacient slyší o problémech ostatních, které jsou podobné jeho vlastním, často pak vyjadřuje radost z toho, že se ‚dotkl světa‘, ‚byl přijat mezi lidmi‘. Jednoduše řečeno tento jev vyjadřuje úsloví ‚jsme všichni na stejné lodi‘ nebo možná cyničtější: ‚vrána k vráně sedá...‘ Neexistuje lidský čin nebo myšlenka, které by už někdo jiný nesdílel.“

6.1.2. Role terapeuta v terapeutické komunitě

S rolí terapeuta to zdá se není tak jednoznačné, jak bychom mohli předpokládat, typ vztahu, který terapeut vůči klientům rozvíjí se v experimentálním srovnání, které popisuje Kratochvíl, nejevil pro úspěšnost terapie jako nějak zásadní, neboť tam, kde byl posílen některý prvek skupiny, byl jiný zase ponížen.⁷⁷³

Ve vedení terapeutické komunity se mohou střídát lékaři dle toho, který z nich je v té době právě ve službě nebo může být komunita vedena trvale některým z terapeutů. To se děje zejména tam „*kde se zdůrazňují více přenosové mechanismy ve vztazích k terapeutovi, kde je skupina malá nebo se pracuje s uzavřenými skupinami, procházejícími fázemi vývoje.*“ Zde skupinu vede „*obvykle jeden stálý terapeut, případně s koterapeutem, který bývá opačného pohlaví. Role terapeuta v různých komunitách kolísá od role protektivní, didaktické a mírně direktivní přes neosobní roli terapeuta jako projekčního plátna, roli komentátora, moderátora či experta na skupinové techniky až po roli srdečného a vřelého přítele, člena skupiny a autentické osoby. V uzavřených skupinách někdy terapeut svoji roli záměrně mění podle fází skupinového vývoje.*“⁷⁷⁴

Skupinová terapie má své výhody nejen pro klienty, ale i pro samotného terapeuta, psychiatr Petr Zahradník v textu o psychodynamických aspektech v skupinové ambulantní psychoterapii u osob závislých na alkoholu⁷⁷⁵ k tomu píše:

„Terapeuti pracující se závislými většinou dobře vědí, jakým frustracím jsou v souvislosti s opakovanými selháními klientů vystavováni; zdá se, že v terapeutickém

⁷⁷³ KRATOCHVÍL, Stanislav. *Skupinová terapie v praxi*, 229.

⁷⁷⁴ KRATOCHVÍL, Stanislav, *Terapeutická komunita*, 59–60.

⁷⁷⁵ ZAHRADNÍK, Petr, *Skupinová terapie závislých na alkoholu v ambulantní praxi – psychodynamické aspekty*, online.

rámci skupiny lze protipřenosové afekty, zejména zlost a agresí vůči ‚nespolupracujícím‘ pacientům, zvládnout lépe, neboť jsou často odehrány skupinou namísto terapeuta. Zdá se rovněž, že ve skupině s adekvátní terapeutickou kulturou – jejíž ustavení je pochopitelně v úvodní fázi skupinové práce do značné míry závislé na terapeutovi – je vytvářen dostatečný tlak na autentičnost sdělení pacientů a skupina urychluje rozpuštění obranných mechanismů méně motivovaných klientů.“

Pracovat s některými typy klientů skupinovou formou se tedy zdá přínosné, a toto tvrzení platí i přesto, že samotnými pacienty může být skupina vnímána i negativně. Mohou k ní přistupovat s nechutí, s negativním předporozuměním a bez nadějného očekávání, bez adekvátního pochopení, v čem je terapie ve skupině výhodná. Záleží na tom, jak jsou pacienti motivováni, a roli hraje i mnoho čistě emocionálních aspektů vzešlých z atmosféry mezilidských vztahů na dotyčném pracovišti. O tom, co bylo právě řečeno, se zmiňuje Zahradník⁷⁷⁶: „*Jak upozornil skupinový analytik M. Nitsun⁷⁷⁷, nabídka zařazení do skupiny nebývá často pacienty přijímána pozitivně. Fantazie o skupině jsou směřovány k představě nedostatečné intimity (narozdíl od dyadické terapie), členové skupiny jsou v představách nově příchozích většinou těžce degradováni jedinci, často na pokraji sociálního kolapsu a bezdomovectví. Tyto fantazie jsou projekcí vlastních prožitků devalvace. Skupina je často vnímána jako ‚náhražka‘ kvalitnější individuální terapeutické péče a její preference ze strany terapeuta může být pacientem chápána jako další doklad vlastní degradace a tím prohloubit jeho narcistickou traumatizaci (‚Alkoholik si nic lepšího nezaslouží.‘).*“

6.2. CHARAKTER SKUPINY A DYNAMIKA VE SKUPINOVÝCH VZTAZÍCH

6.2.1. Terapeutické komunity a skupiny vůbec, popis skupinové dynamiky v nich

Typy léčebných komunit (pro různě diagnostikované pacienty) a další zákonitosti projevující se při skupinové práci popsal Stanislav Kratochvíl⁷⁷⁸. Kratochvíl se ohlíží i do historie tohoto léčebného přístupu: myšlenka terapeutické komunity

⁷⁷⁶ ZAHRADNÍK, Petr, *Skupinová terapie závislých na alkoholu v ambulantní praxi – psychodynamické aspekty*, online.

⁷⁷⁷ NITSUN, M. *The Anti-Group: Destructive forces in the group and their therapeutic potential*. *Group Analysis*, 1991, 24, 1–20.

⁷⁷⁸ KRATOCHVÍL, Stanislav, *Terapeutická komunita*.

pochází původem z Anglie, kde byla vytvořena během druhé světové války; komunity vznikaly za účelem péče o vojáky s neurotickými i psychosomatickými poruchami. Principy terapeutické práce v komunitě nemocných popsal psychiatr Maxwell Jones, který se této resocializační práci s pacienty věnoval i nadále, po válce. Díky jeho inspiraci vznikla v roce 1954 i první terapeutická komunita v Československu, v Lobči. Další lidé na jeho práci navazovali a skrze svoji praxi na různých odděleních klinicky zkoumali možnosti terapeutických komunit (Rapoport, Martin, Clark, Wilmer a jiní).⁷⁷⁹

Skupinovou dynamikou se rozumí „rozvinutí patologie skupiny, procesy a mechanismy, které používá pro její zvládnutí, ale i vývoj směrem k jejímu zdraví.“
(...), „Úkolem terapeuta je pak pomoci skupině odstranit překážky plynulosti komunikace a nalézt účinnější prostředky na zpracování napětí ve skupině.“⁷⁸⁰

Jaroslav Skála⁷⁸¹ ukazuje, v čem lze spatřit znak růstu terapeutické skupiny: „Růst skupiny můžete vidět na tom, jak jsou jednotliví členové schopni se navzájem chápat, jak jsou schopni si naslouchat a vstupovat do dění ve skupině, aniž by lektor skupiny musel sám zasahovat.“

Jestliže mluvíme o skupinové dynamice⁷⁸², zajímají nás takové aspekty práce a setkání, jako jsou: normy dané skupiny (a jejich vytváření, dodržování a proměna, jakož i reakce účastníků skupiny na tyto proměny), role jednotlivých účastníků – osob ve skupině (jsou popsány jednotlivé konkrétní role, v nichž lidé ve skupině vystupují)⁷⁸³, koheze (soudržnost skupiny, přitažlivost pro její členy, která se považuje za analogii terapeutického vztahu mezi pacientem a terapeutem v individuální psychoterapii)⁷⁸⁴, tenze (napětí, která ve skupině vznikají)⁷⁸⁵. Ve skupinové dynamice

⁷⁷⁹ Výklad volně dle Kratochvíla, op. cit., 8–11; zde jsou také dostupné podrobnější informace o těchto začátcích komunitní terapeutické práce.

⁷⁸⁰ VAVRDA, Vladimír, *Formy a prostředky psychoterapie*, in VYMĚTAL, Jan a kol., *Obecná psychoterapie*, 69.

⁷⁸¹ SKÁLA, Jaroslav, *Psychoterapeut musí mít svůj život v pořádku*, 35.

⁷⁸² Volně dle KRATOCHVÍLA, *Skupinová psychoterapie v praxi*. 3., doplněné vyd. Praha: Galén, 2009. ISBN 978-80-72623471.

⁷⁸³ K těmto souvislostem srov. výklad v kapitole o psychoterapeutické skupině v církvi, kde jsme vycházeli ze Stollberga (srov. kapitolu 4.5.).

⁷⁸⁴ Koheze je umožněna skutečností, že členové skupiny vnímají skupinové dění jako pro sebe přínosné. V čem tato přínosnost spočívá, objasňuje ve svém výkladu Kratochvíl: „Projevuje se mimo jiné pocitem, vyjádřeným přiléhavě formulací ‚my patříme k sobě‘. Skupinová kohese je nutnou podmínkou účinnosti skupinové terapie. (...) Ke kohesi přispívá: uspokojování osobních potřeb jedinců ve skupině nebo pomocí skupiny, ať aktuální nebo potencionální; skupinové cíle, které jsou v souladu s individuálními potřebami; výhody, které z členství plynou; očekávání jedince, že mu členství přinese užitek; vztahy sympatií mezi členy skupiny, vzájemná přitažlivost členů; motivace jedinců ke členství, včetně úsilí, které jedinec musel vynaložit, aby se do skupiny dostal; (...) prestiž skupiny, resp. současné zvyšování prestiže jedinců

také sledujeme, tvoří-li se nějaká vnitřní subskupení a jak se uzavřená skupina v čase proměňuje (jaká jsou vývojová stadia uzavřené skupiny). Dalším významným předmětem zájmu je tzv. projekce (přenosové mechanismy projevující se ve skupinových vztazích).

Kratochvíl⁷⁸⁶ k tomuto jevu říká: „Do skupiny přichází každý člen se svými minulými zkušenostmi, které ovlivňují jeho percepce druhých i emocionální reakce a způsob chování k druhým. Percipuje tedy druhé členy a reaguje na ně nejen na základě toho, jak se oni k němu sami reálně chovají, ale i na základě toho, jaké učinil s podobnými lidmi či v podobných situacích v životě zkušenosti. Tyto zkušenosti si do nové situace promítá. (...) Člen skupiny může promítat do druhých nejen vlastnosti jiných lidí ze své minulosti a zážitky a zkušenosti s nimi, ale i své vlastní zjevné nebo skryté motivy ve shodě se známým příslovím ‚podle sebe soudím tebe‘. (...) Projekce tak chrání člověka před úzkostí, která by vznikla z vnitřního konfliktu. Tím, že subjekt to, co je nepřijatelné, externalisuje, vyrovnává se se situací tak, jako by byla mimo něj. (...)

členstvím ve skupině; vliv skupinových aktivit: působí zde jednak přitažlivost aktivit (zajímavé, zábavné a rekreační aktivity a aktivity vedoucí ke společně prožívaným pozitivním emocím a přinášející silné uspokojení), jednak využití skupinových technik, zaměřených přímo na podporování kohese (...) Členové kohesivních skupin se více akceptují a vytvářejí si k sobě hlubší vztahy. Velmi významným důsledkem skupinové kohese je umožnění konstruktivního projevoování hostility (nepřátelských pocitů), které dobře podtrhl Yalom. Členové kohesivní skupiny jsou ochotni brát se navzájem vážně a pokračovat v komunikaci, i když se vynoří konfliktotvorný materiál.“ (KRATOCHVÍL, Stanislav, *Skupinová psychoterapie neuros*, 14–15)

⁷⁸⁵ Kratochvíl tento pojem tenze dále vysvětluje a uvádí do souvislosti: „Při vzájemné interakci členů skupiny vzniká přirozeně určité napětí. Je dáno mimo jiné tím, že při uspokojování osobních potřeb musí každý brát ohled na potřeby jiných. Členové skupiny jsou při soužití s ostatními konfrontováni s jejich odlišnými názory, postoji, požadavky a chováním. Je nutno adaptovat se na skupinu, některé potřeby členů skupiny jsou tím omežovány nebo frustrovány. Objevují se antipatie, pocity zlosti, agresivity, nepřátelství. Vznikají konflikty mezi jedinci, mezi jedincem a skupinou, mezi podskupinami i mezi skupinou a vůdcem. Část tense může být jak projevem protestu vůči autoritě, řídí-li vedoucí direktivně skupinové dění, tak projevem bezradnosti a nejistoty, odmítá-li vedoucí převzít aktivní vůdcovskou roli. Skupinová tense má vztah k vnitřnímu napětí jedinců ve skupině. Může mít charakter úzkosti a strachu, i hostility a agresivity (hostilitou zde rozumíme nepřátelské pocity, agresivitou tendenci psychicky nebo fyzicky ublížit někomu nebo něčemu mimo sebe nebo i sobě). (...) Agresivita, jako jedna z forem tense, může být skrytá nebo zjevná. Někteří členové s agresivními pocity vůči sobě se vzájemně vyhýbají, nehovoří k sobě, námitky proti sobě neuplatňují, kritiku si ponechávají pro sebe. Někdy dojde k přesunu vnějších agresivních projevů na jinou osobu. Při kumulování tense může dojít k afektivnímu výbuchu se značnou intenzitou na podnět, vůči němuž není tak silná reakce adekvátní. Reagování na projevy agresivity může mít charakter urážení se, nemluvení spolu nebo otevřených konfliktů a hádek. Ve skupinové terapii se obvykle usiluje nikoliv o potlačování, nýbrž o projevení agrese (...) nejlépe formou výpovědi o agresivních pocitech, nikoliv skutečné provedení destruktivního jednání. K motorickému odreagování se však někdy používá náhradních objektů, např. pacient tluče do polštáře, který symbolicky znázorňuje osobu, vůči níž cítí agresi. (...) Tense je tedy užitečná jako: a) hybná síla, která podněcuje úsilí o změnu, b) jako faktor, který podporuje orientaci diskuse na verbalisaci negativních pocitů a prožitků, c) jako faktor, který podporuje projevení maladaptivních stereotypů chování.“ (KRATOCHVÍL, Stanislav, *Skupinová psychoterapie neuros*, 16–17)

⁷⁸⁶ KRATOCHVÍL, Stanislav, *Skupinová psychoterapie neuros*, 18–19.

*Jelikož jde o přenášení emocionálních vztahů z jedné situace do druhé, používá se rovněž pojmu přenos.*⁷⁸⁷

To, co bylo řečeno (včetně vymezení pojmu, které bylo součástí exkursivních poznámek pod čarou), vede také k přesvědčení, že obdobné procesy nejsou pouze doménou cíleného a ohraničeného terapeutického jednání v psychoterapeutických skupinách a komunitách, ale že jsou přítomny – v různé míře a podobě – také zcela přirozeně v běžném životě skupin lidí, a církevní společenství z toho nelze vyjmout. V tom biblická zvěst prakticky odráží reálné životní zkušenosti, neboť tyto lidské danosti a projevy vzájemných vztahů usměrňuje, kultivuje, věnuje jim opakovanou pozornost a uvádí je do souladu s jednáním podle Ježíšova vzoru. Pastýř si těchto procesů potřebuje být vědom, aby ho nepřekvapily a nevyváděly z míry, ale zároveň může vědět, že má mnohé prostředky, jimiž může pozitivně působit. Je mu (ostatně stejně jako terapeutovi) dostupné biblické učení v těchto záležitostech.

6.2.2. Konkrétní psychoterapeutické techniky, v nichž jsou dále exponovány vztahy

Psychoterapeut Vladimír Vavrda⁷⁸⁸ popisuje, jak obvyklá terapeutická skupina probíhá, uvádí konkrétní detaily, které jsou v této práci běžné, například zmiňuje psychoterapeutické metody, které jsou užívány: „*V běžném uspořádání sedí pacienti a terapeut(i) v kruhu. Toto rozestavení, kdy každý na každého dobře vidí, umožňuje maximální vzájemnou interakci. Základním prostředkem skupinové terapie je rozhovor, některými terapeuty doplněný například psychodramatem*⁷⁸⁹, sociogramy apod. Skupiny

⁷⁸⁷ „*Psychoanalýza rezervuje pojem přenos pro opakování infantilních vztahů k otci a matce ve vztahu k terapeutovi, a to vztahů, vycházejících primárně z pudových sexuálních tendencí. Stále častěji se však pojmu přenos používá i v širším smyslu nerealistického přenášení zkušeností z jedné interpersonální situace do druhé. (...) Malá umělá terapeutická nebo výchovná skupina slouží jako model společnosti, jako model primárních skupin pacientů, ve kterých žijí v běžném životě. Každý si do ní může promítat své vztahy, které má ve svých přirozených skupinách, může své způsoby chování v terapeutické skupině opakovat. K tomuto procesu dochází nutkavě a automaticky u většiny neurotiků, jejichž chování se stalo rigidním, kteří nutkavě přebírají své navyklé role a nerealisticky opakují své staré vztahy.*“ (KRATOCHVÍL, Stanislav. *Skupinová psychoterapie neuros*, ibidem, 19–20)

⁷⁸⁸ VAVRDA, Vladimír, *Formy a prostředky psychoterapie*, in VYMĚTAL, Jan a kol, *Obecná psychoterapie*, 69.

⁷⁸⁹ Psychodrama využívá prvky dramatického ztvárnění situací – roli k tomu, aby skrze tuto zážitkovou činnost klienti sami vstupovali do rolí, jež si musí osvojit nebo v nich změnit své chování. Využívá tedy divadelních prostředků k psychickému terapeutickému účinku. Nejde o činnost uměleckou, její cíl je čistě terapeutický. Morenovo klasické psychodrama se skládá ze tří částí: rozehřátí, vlastní psychodramatická hra a sdílení pocitů. (KRATOCHVÍL, Stanislav, *Skupinová psychoterapie neuros*, 106nn)

trvají zpravidla 1,5 hodiny. Při ambulantní léčbě bývají nejčastěji 1x týdně (ale i častěji), v denních stacionářích a na psychoterapeutických lůžkových odděleních bývá frekvence vyšší, mnohdy se koná i více skupin denně.“

Rozvíjejí se rovněž nejrůznější terapie, jež bychom mohli označit souhrnně jako terapie expresivní. Zvláštní pozornosti pro pastoraaci by se mohlo dostat tzv. biblioterapii (eventuelně nazývané poetoterapií tam, kde se užívá pro léčebné účely poezie)⁷⁹⁰, což je léčba pomocí instrumentu knihy, jak z názvu vyplývá, často probíhá právě skupinovou formou. Biblioterapie využívá různých literárních druhů i žánrů. Z hlediska funkce může v sobě nést rozměr edukativní (resp. výchovný), ale také terapeutický. Také pastorační práce pracuje s textem – textem Písma, a je případně inspirována dalšími texty duchovní povahy, mezi něž lze například zahrnout sbírky homilií, životopisné texty o významných lidech apod. Inspirace textem může být projevena například změnou klientových postojů, hodnotové orientace, může člověka ovlivnit po emocionální stránce, může rozvíjet i vztahové dovednosti, sociální takt, může pomoci rozvíjet komunikační (například vyjadřovací) schopnosti, rozvíjí slovní zásobu apod.

6.3. SHRNU TÍ

Terapeutická skupina nebo přímo terapeutická komunita může klientům zprostředkovat některé zkušenosti podobné těm, jež zakoušejí lidé ve společenství církve. Skupiny mají také v obou zmiňovaných kontextech určitou skupinovou dynamiku, uplatňují se zde obdobné faktory, jako například koheze skupiny, vnitřní tenze ve skupině, specifické role, v nichž členové skupiny vystupují. Shodným momentem mezi nimi tedy je, že skupina potřebuje mít zřetelný cíl své existence, který se snaží naplnit a jehož dosahování také v průběhu scházení reflektuje.

Důležité je zjištění, které se při analýze skupinového dění objevilo, a sice že individuální rozměr péče zůstává plně přítomen také v terapii skupinové a v obecnství ve skupině, není to v kontradikci, jak ostatně dokládá celé naše uvažování o vztazích.

⁷⁹⁰ V tomto kontextu připomeňme ještě metodu hagioterapeutickou, která již byla zmíněna výše.

7. AKUTNÍ PÉČE O DUŠI (VZTAH A KRIZOVÁ INTERVENENCE)

7.1. CO ZNAMENÁ BÝT V KRIZOVÉM STAVU

7.1.1. Ztráta, trauma, náraz, otřes, ohrožení – jak s nimi naložit

Toto pojednání týkající se krizové intervence je záměrně vyčleněno od zamýšlení se nad jinými psychoterapeutickými přístupy, smysluplnost takového oddělení zakládáme na specifičnosti samotné krizové intervence, a na faktu, že s pastorandem v krizové životní situaci se pastor může setkat a také setkává zcela běžně. A co je také podstatné: pastorand od něho doprovázející pomoc v této situaci může výslovně očekávat. Do této role se tedy doprovázející dostává a do jisté míry mu i skutečně přísluší tuto roli zastávat.

V současnosti často skloňované slovo krize zde míníme užívat nikoli ve smyslu ekonomickém, společenském či politickém, ale ve smyslu zatěžujícího stavu, v němž se nachází klient přijímající službu podpůrné psychologické intervence. Krize může být definována jako „*přechodný stav vnitřní nerovnováhy způsobený kritickými událostmi nebo takovými životními událostmi, které vyžadují zásadní změny a řešení.*“⁷⁹¹ Přitom může jít o jednu událost nebo o sled menších událostí, které se kumulují a v krizi vyúsťují. Krizová intervence pak je krátkodobé působení na klienta, který se právě nachází v akutní obtížné osobní situaci nebo hledá její řešení.

Cílem intervenční práce je stabilizovat klientův psychický stav, pomoci mu ujasnit si, v jaké je situaci, jednoduše formulovat vhodné dosažitelné cíle⁷⁹². V literatuře⁷⁹³ i intervenční praxi je při tom poukazováno na fakt, že krize je zároveň nebezpečím i příležitostí. Vede totiž obvykle „*ke změně regulativních způsobů našeho chování (ať v pozitivním, nebo v negativním smyslu). Nese možnost zásadní změny.*“ Obdobně formuluje tuto příležitost skrytou v traumatu Verena Kastová⁷⁹⁴: „*(...) každá krize v sobě obsahuje možnost zásadní proměny. Možnosti ovlivnit v průběhu krize prožívání a chování ve sféře osobní i sociální závisí dále na tom, dokážeme-li skutečně*

⁷⁹¹ ŠPATENKOVÁ, Naděžda, *Krize*, 15.

⁷⁹² Krizová intervence přitom v ideálním případě zahrnuje i další nezbytné druhy pomoci, jako je pomoc lékařská, sociální nebo právní. Podle knihy Naděždy ŠPATENKOVÉ, *Krizová intervence pro praxi*, 15.

⁷⁹³ VODÁČKOVÁ, Daniela, *Krizová intervence*, 31.

⁷⁹⁴ KASTOVÁ, Verena, *Krize a tvořivý přístup k ní*, 13.

navázat s krizí kontakt. Krizová intervence znamená především vstoupit s krizí do kontaktu.“

Stavy, které označujeme jako vývojové a situační⁷⁹⁵ krize, prochází v životě každý člověk, v tomto období je zranitelnější, potřebuje tudíž podporu svého okolí. Pokud není možné, aby mu byla tato podpora poskytnuta spontánně a laicky v rámci přirozených sociálních kontaktů (a ani pokud zde podpora a porozumění u nejbližších nechybí), není hanbou přijmout možnost nechat se takovou životní „zkouškou“ provést odborníkem. Krize není osobním selháním, neznamená ani, že v člověku propukla psychická nemoc. „*Vývojové krize s sebou přinášejí určitou změnu a přijetí nových rolí a úkolů. Vyžadují nové copingové (zvládací) strategie a způsoby řešení a jsou doprovázeny jistým emočním napětím, které může být vnímáno i negativně.*“⁷⁹⁶

V krizové intervenci, tedy v rámci krátkého terapeutického kontraktu⁷⁹⁷ týkajícího se aktuální stresové situace či individuálního zátěžového faktoru v životě klienta, může být vztah klienta k terapeutovi velmi silný a emotivní, a rovněž subjektivně velice významný, terapeut by však měl podle zásad krizové práce pevně zachovávat určité hranice. Měl by zůstat zakotven, a pomoci tak k opětovnému zakotvení klienta, ubránit se vtržení sebe sama doprostřed obtížné situace klienta natolik, aby byl problémem zahlcen. V tom se v tomto terapeutickém vztahu, podobně jako v jiných terapeutických přístupech, projevuje autorita pracovníka vůči klientovi.

Někdy se terapeut setkává s tím, že klient si přeje, aby mu sloužil „věřící terapeut“. K této věci poznamenává Jaromír Odrobiňák⁷⁹⁸, že „*zakázka na ‚věřícího terapeuta‘ obvykle vychází od věřících, kteří mají, v některých případech nikoliv bezdůvodnou obavu, že bude jejich víra zesměšňována či patologizována. Nebo, a to už obvykle z mylné obavy, že vstup do psychoterapie je o víru připraví. Moudrý a zkušený psychoterapeut nebagatelizuje spirituální zkušenosti klienta, ačkoliv sám kráčí jinou cestou. Námitka druhá, totiž obava, která vyplývá ze zkušenosti, že někdo věřící opustil svou víru poté, co podstoupil psychoterapii, plyne z jistého nedorozumění. Nejedná se nutně o ztrátu víry, ale spíše o posun na stupnici víry. Věřící jsou často rigidní ve svém*

⁷⁹⁵ Situační „krize ohrožují jedincovu identitu a integritu, pocit bezpečí, zdraví a mnohdy i samotný život. Patří sem např. smrt blízké osoby, katastrofa, ztráta práce, náhlá ztráta zdraví (např. diagnóza vážné somatické choroby, invalidita), náhlé ohrožení partnerského svazku (např. v souvislosti s nevěrou).“ (Ibidem)

⁷⁹⁶ ŠPATENKOVÁ, Naděžda, *Krize*, 23.

⁷⁹⁷ Hovoří se o několika málo setkáních, během nichž by mělo dojít ke stabilizaci stavu klienta.

⁷⁹⁸ ODROBIŇÁK, Jaromír, *Spirituální péče a psychoterapie*, online.

pojímání spirituality a svou v dětství nabytou podobu víry považují za jedinou správnou. Uniká jim, že podobně jako ve všech ostatních oblastech, ve kterých procházejí vývojem, tak i jejich duchovní život, má-li být zdravý, musí procházet určitým procesem.“

Odrobiňák⁷⁹⁹ také uvádí, jak situace v poskytování duchovní psychoterapeutické péče Čechách v praxi vypadá a jaká jsou východiska pomáhajících svůj vztah k víře sdělovat, nesdělovat nebo i vědomě v terapii a krizové intervenci používat: *„Psychoterapeut obvykle zůstává pro klienta neutrální, a proto nedeklaruje, jestli je věřící, a pokud ano, jakého vyznání či směru. Duchovní vstupuje do vztahu s klientem s předznamenáním, že věřící je, a často je veřejně manifestováno i jakého vyznání. Tato jeho vlastní zakotvenost v určité duchovní tradici mu sice vytváří zázemí, ze kterého čerpá zdroje pro poskytování spirituální péče, ale zároveň dovoluje respektovat postoje a názory pacienta. Ateistický postoj totiž není postoj duchovně neutrální.“⁸⁰⁰*

Ilona Burdová⁸⁰¹, jež se vyjadřuje k tomu, jak se terapeutovy postoje ke křesťanství mohou promítat do psychoterapeutického vztahu, upozorňuje, že ačkoli je terapeut věřící, může se jeho víra ve vztahu ke klientovi projevit i výrazně negativně, neboť právě ona může mít některé patologické rysy. Mezi ně patří např.: *„skrupulóznost, nadměrná úzkost, vnitřní svázanost falešnými představami o Bohu apod. V tom případě je otázkou, zda religiozita terapeuta spíše nepodporuje pacienta v některých nezdravých postojích.“* To však není důvodem k tomu, abychom pokládali za špatné sdílet víru i během terapie. Jde spíše o obecnější problém: všechny patologické rysy chování a osobnosti, jež terapeut má (bez ohledu na jejich zdroj

⁷⁹⁹ ODROBIŇÁK, Jaromír, *Spirituální péče a psychoterapie*, online.

⁸⁰⁰ Odrobiňák zmiňuje i svou velice konkrétní zkušenost s pokusem ustavit alespoň základní možnost pro klienty zvolit si věřícího terapeuta: *„Pro dokreslení situace v psychoterapeutické obci přidávám následující zkušenost. Zhruba před deseti lety jsme se pokusili z podnětu Psychoterapeutické sekce České křesťanské akademie vytvořit seznam křesťansky orientovaných psychoterapeutů. Upozorňuji, že se mělo jednat jen o křesťansky orientované, či-li určitým hodnotám otevřených psychoterapeutů a nikoliv nutně věřících terapeutů. Výsledek byl hubený, a pokud je mi známo, dodnes takový seznam v našem prostředí nevznikl. Důvodů tohoto neúspěchu bylo několik. Ukázalo se, že křesťansky orientovaných psychoterapeutů není mnoho. Aniž bychom měli statistická čísla, vzájemná zkušenost ukazuje, že psychologové ani psychiatři nepatří v populaci zrovna k nejreligióznějším skupinám. Pokud jsou spirituálně orientovaní, pak čerpají často inspiraci z východních směrů (buddhismus, zen, jóga), nebo jsou vyloženi eklekticky zaměřeni (new age, alternativní směry). Skupina křesťansky orientovaných psychoterapeutů se pak bránila začlenění do takového seznamu zhruba ze tří důvodů. Jednak se obávali, že by jim takové předznamenání mohlo komplikovat psychoterapeutický vztah s klientem, který by očekával určitá předpojetí v kolizních tématech (interrupce, antikoncepce, rozvody, aj.). Další vyjadřovali obavu, že by přívlastek křesťansky orientovaný psychoterapeut odrazil velkou skupinu klientů, kteří křesťanské hodnoty nesdílejí, a strachovali by se z indoktrinace. A konečně byli tací, kteří se domnívali, že podobný seznam by mohl být značně nevyvážený co do odbornosti toho, co by se vydávalo za křesťansky orientovanou psychoterapii.“*

⁸⁰¹ BURDOVÁ, Ilona, *Křesťanská psychoterapie*, 50–52.

a původ), mohou být negativními faktory v terapii, proto je doporučené, aby i tyto osobní záležitosti (prožívaná víra) byly předmětem supervizního procesu. Aby tedy byly reflektovány, stejně jako jiné aspekty terapeutovy osobnosti a vztahů, v nichž žije. V tomto je pomáhající profese obecně velmi náročná, neboť ani soukromé věci nejsou tak zcela soukromými, pokud se dotýkají toho, jak profesionálně jednáme se svěřenými lidmi.

7.2. KRIZOVÝ INTERVENT A (NEJEN) DUCHOVNÍ POMOC

7.2.1. Pastorand a krize

Co je však důležité pro to, abychom mohli člověku v krizovém stavu poskytnout duchovní pomoc? Existuje vůbec něco specificky pastoračního na této situaci? V pastorační poradenské místnosti se klient se symptomy krize může objevit velmi často. A často existuje se svou nezpracovanou psychickou zátěží uprostřed křesťanského společenství, aniž by se mu v této oblasti někdo systematicky věnoval. Může v rámci církevního společenství přijímat pastýřskou službu duchovního na rovině přístupné každému členu obce, tedy účastnit se bohoslužeb, slyšet Slovo skrze kázání, přijímat svátosti, a toto vše může mít pro něho i subjektivně pocíťovaný velký význam při zvládnání osobní krize. Je důležité, nakolik jsou lidé pověřeni duchovním vedením druhých lidí obeznámeni se specifitou akutního krizového stavu, aby jim nabídli skutečně konkrétní účinnou pomoc, přiměřenou specifické osobní situaci⁸⁰².

Pastorační pracovník nemusí být nutně psychologem, jde pouze o to, aby mohl poskytnout jakousi základní první pomoc v psychické oblasti, nebo alespoň rozpoznat, že se jemu svěřený člověk nachází v tomto stavu, a nabídnout (doporučit) mu, vidí-li to jako potřebné, ve vhodnou chvíli možnost další odborné konzultace u někoho jiného. Přitom však povzbuzení a soucitná pastorační podpora nejsou něčím malým nebo nedostatečným, spíše chceme nyní poukázat na prostředky, kterých je možné využít i v pastoraci; ostatně mnohé zmiňované způsoby práce nacházíme i při biblickém studiu, a jsou tak svým původem vlastně specificky pastorační. Nicméně jestliže se pastorační pracovník ocitne tváří v tvář člověku v krizi, není možné se vyhnout jednání. Duchovní se musí své role zhostit – a zůstat právě v této situaci s člověkem ve smysluplném kontaktu, vztahu či rozhovoru.

⁸⁰² Téma se objevuje již i ve vzdělávání pastoračních pracovníků, např. na ETS v Praze, na ETF UK na Praze apod.

7.2.2. Podpořit v zázemí

Krise bývá velmi často spojena s nevratnou ztrátou něčeho, co klient zažíval jako významné, co pro něho mělo vysokou hodnotu, co mohlo souviset s jeho představou budoucnosti, s jeho životním směřováním, či dokonce pro něho představovalo samotný smysl života nebo bylo s tímto smyslem spjato. Proto není snadné tento stav ztráty a bolesti překonat, a je nutné podpořit dotyčného člověka v dalším zázemí, které ještě má.

Pastorační pracovník může hrát také významnou roli v komunikaci s blízkými člověka, jehož se krize týká (zvláště pokud jsou i oni členy téhož křesťanského společenství), může jim objasnit, co se děje, a i jim pomoci situaci zvládnout. Navíc může svou iniciativou přispět k tomu, aby služba krizové intervence byla ještě dostupnější a probíhala v prostředí, které je svěřenému člověku již známé a které subjektivně považuje za bezpečné. V kontextu často již předem existujícího vztahu může mít pastýř k dispozici vyšší míru důvěry. I podle zkušeností osob z krizových intervenčních týmů, krizových sborů, např. hasičského záchranného sboru, složek policie apod. je zřejmé, že lidé v krizi inklinují k tomu, aby byli ve známém, bezpečném prostředí, měli kolem sebe blízké osoby a dostalo se jim vhodným, citlivým způsobem pro ně tolik potřebných – a přesných – informací týkajících se jejich situace.

7.2.3. Posttraumatické a krizové projevy a intervenční citlivost

Projevy osoby v krizi mohou být překvapivé – její reakce nemusejí např. odpovídat očekávání, společenským normám v dané situaci. Není-li naslouchající připraven, že reakce člověka v šoku nebo ve stavu, kdy není se situací zatím vyrovnán, mohou mít velmi různé podoby, nebude ani připraven být opravdovou podpůrnou osobou. Dokonce i tentýž člověk může na tragickou událost reagovat pokaždé jinak.

Poradce by měl také vědět, že k posttraumatické stresové reakci může dojít i s odstupem a i u člověka, u něhož se zdá, že se se situací dobře sám vyrovnal a jeho stav je stabilizovaný. Jsou známa suicidální jednání lidí, kteří se nejprve postarali o vše potřebné, týkající se např. pohřbu blízkého člověka apod., a nakonec dospěli k tragickému řešení své nové situace – a to teprve ve chvíli, kdy měli sami prostor pro bilanční reakci. Vyrovnat se s bolestí a ztrátou není nic automatického, snadného. Lidé pomoci nejvíce potřební, o ni často sami nepožádají, a ani si tuto potřebu nepřipouštějí. Je pravděpodobné, že se neobjeví ani na pracovišti krizového intervenanta. A tady mimo

jiné spatřujeme velký význam role duchovního. Nemusí být na první pohled vůbec patrné, jaká vnitřní muka takoví lidé v krizi prožívají, navenek se mohou jevit jako vyrovnaní, aktivní lidé – ovšem dokud množství neodbouraného stresu nepřekročí limitní bod⁸⁰³. Připomíná to, jak velká je lidská potřeba sdílení břemen, o které nás zpravuje biblický text.

Jiným příkladem nepoučeného poradenského postupu je tendence poskytnout pastorační radu podle textu Písma, která však přichází nevhodně ve chvíli akutní krize, a nemůže být proto v této fázi klientem správně přijata. Aplikace biblického poučení může být v této chvíli kontraproduktivní, svěřený člověk radu nedokáže akceptovat a uskutečňovat, vzbuzuje v něm hněv a odpor. Tak je tomu také v případě planého utěšování a ujišťování člověka, kterému se právě něco tragického stalo, slovy „všechno bude zase dobré“. Postižený člověk opodstatněně vnímá utěšení jako lež, nebo dokonce neochotu doprovázejícího vstoupit do hloubky jeho bolesti. Pokud poradce použije taková slova „útěchy“, nechová se citlivě a účastně. O nevhodném utěšování se zmiňuje např. Štěpán Vymětal v praktické publikaci *Krizová komunikace a komunikace rizika*⁸⁰⁴; v knize je i řada konkrétních slovních formulací, které je či není vhodné použít, jestliže pracujeme s člověkem procházejícím „údolím stínu smrti“.

Pravdou je, že v této roli mnohdy nestojí vyškolený psycholog, ale např. učitel, trenér, přítel nebo pastýř. Bylo by proto dobré, kdyby i oni znali užitečné a prověřené postupy komunikace s člověkem, který prožívá akutní psychickou zátěž⁸⁰⁵. Mohli by tak pomoci druhému ventilovat a odžít bolest, zakusit prostou účast, pomoci truchlit. Věcně můžeme mít i pravdu (např. skutečně časem trochu zapomeneme a naučíme se se ztrátou žít – co jiného ostatně zbývá?), ale je to pravda užitá v nevhodnou dobu, necitlivým způsobem. Pro člověka nacházejícího se např. ve fázi vyrovnávání se se smrtí blízké osoby bude mít taková výpověď povahu zpochybnění oprávněnosti a smysluplnosti toho, co prožívá. Může proto přispět k prohloubení pocitu viny, izolace, nepochopení⁸⁰⁶, tedy způsobit opak toho, co bylo pastoračním záměrem.

⁸⁰³ Uvedme jeden příklad za mnohé: „Časté bývají rovněž suicidální pokusy u starých lidí, kteří musejí opustit svůj byt. Jsou to lidé, kteří by sami o sobě rádi žili dál, cítí se však tak srostlí se svým bezprostředním okolím, že v okamžiku odchodu z dosavadního obydlí ztrácejí také své kořeny.“ (KASTOVÁ, Verena, *Krize a tvořivý přístup k ní*, 63)

⁸⁰⁴ VYMĚTAL, Štěpán. *Krizová komunikace a komunikace rizika*.

⁸⁰⁵ Zde odkazujeme např. na publikaci ŠPATENKOVÁ, Naděžda. *Poradenství pro pozůstalé*. 1. vyd. Praha: Grada, 2008. ISBN 978-80-247-1740-1.

⁸⁰⁶ Existují neziskové organizace a svépomocné skupiny pro pomoc lidem v krizi (a když krize odeznívá); např. sdružení Dlouhá cesta, které se specializuje na pomoc rodičům a příbuzným zemřelých dětí (www.dlouhacesta.cz). Na webových stránkách lze nalézt texty o procesu truchlení, vztahu s ostatními apod.

7.3. METODIKA A PROSTŘEDKY V INTERVENČNÍ PRÁCI

Teorie a praxe krizové intervence přináší metodiku pomoci v takových situacích, popisuje potřeby člověka v krizi a prostředky, jak ho v těžkém období účinně doprovázet. Např. jsou zde pečlivě vypracována vyjádření, která pomáhají navázat první kontakt, facilitují další komunikaci, vyjadřují zájem o druhého, účast. Užívá se zde metod aktivního naslouchání, trpělivé a vnímavé naslouchání s povzbuzováním dotyčného k hovoru, parafrázování toho, co již klient řekl, užívání otevřených otázek. Ty mohou být vnímány jako projev zájmu a podporují klienta v rozhovoru. Další technikou je verbalizování emocionálních prožitků, vyjadřování pochopení, ale i zdánlivě vnější věci – práce s pauzami při rozhovoru apod.⁸⁰⁷

Kromě těchto metod popisuje teorie krizové intervence také jednotlivé fáze průběhu krizových reakcí⁸⁰⁸. Krizoví pracovníci doporučují hledat „zakázku“ člověka, k němuž s pomocí přicházejí, tj. užívají domluvu o tom, čím mu mohou být užiteční. Evokuje to Kristovo „*Co chceš, abych pro Tebe učinil?*“ Dobře zformulované cíle jsou v poradenství klíčové. Domluvený cíl musí být pro svěřeného člověka „významný“⁸⁰⁹. Musí být „natolik malý, aby jej bylo možné dosáhnout v představitelné době“. Musí být „konkrétní“, „realistický“, a jeho „dosažení musí stát klienta určité úsilí“.

Na základě toho, co klient subjektivně vnímá jako nejvíce potřebné, může pak doprovázející nabídnout svoji pomoc. (Pochopitelně nemůže opominout ani zajištění dalších nutných potřeb klienta, které si postižený třeba neuvědomuje; neměl by to však prosazovat, pokud je klient odmítá a nejsou natolik významné, aby je bylo nutné člověku poskytnout.)

V neposlední řadě může literatura o krizové intervenci nabídnout pastoračnímu pracovníkovi užitečný přehled typů krizových témat, aby byl rámcově předem

⁸⁰⁷ Konkrétním příkladem pomocné imaginativní techniky může být tzv. Cesta časem, kterou popisuje Verena KASTOVÁ in *Krise a tvořivý přístup k ní*, 67: „*Podstatou techniky je, že vedeme člověka k tomu, aby si představil, co by mohlo nastat během půl roku, roku či pěti let. K podstatným rysům krize patří, že člověk, který v ní uvízl, má pocit, jako by realita plynoucího času vůbec neexistovala. Pokud se cesta časem podaří, pak si člověk, který prožívá krizi, může znovu uvědomit časovou dimenzi, a tím zrušit ono zúžení. Člověk se zaměří na budoucnost, v níž už přestal doufat. Bez budoucnosti není naděje. Když říkáme, že v každé krizi je skryta šance, pak je to také svádění, vábení k budoucnosti, k novému smyslu života.*“

⁸⁰⁸ Model krize podle prvního teoretika psychické krize Geralda CAPLANA (*Principy preventivní psychiatrie*, 1964). Píše o něm ŠPATENKOVÁ, Naděžda, in *Krise*, 24.

⁸⁰⁹ Charakteristiku cílů shrnuji podle textu Ivana ÚLEHLÝ, *Umění pomáhat*, 80–81.

připraven na to, s čím se jemu svěřený člověk může potýkat a jaké důsledky pro jeho prožívání (které samozřejmě souvisejí také s prožíváním víry) to může mít.

Konkrétně jde například o toto: člověk v krizi, prožívající akutně např. nějakou závažnou ztrátu, možná bude pochybovat o Bohu samotném, o smysluplnosti života, o Boží dobrotě, o Božím vedení. Může se Bohu rouhat, může sebe i Boha obviňovat z toho, co se mu stalo. Po odeznění akutní krize bude i v těchto oblastech pravděpodobně opět vyrovnanější. Pastor by se tedy neměl zbytečně znepokojovat a zaměřovat se na to, aby pastorandovi v akutním krizovém stavu racionálně vysvětloval např., že se mýlí, že Bůh je skutečně dobrý apod., nebo primárně hledal zduchovňující odůvodnění traumatu, kterým pastorand v této chvíli prochází. Na tato slova přichází čas teprve tehdy, kdy se pastorand sám zeptá, sám se chce dobrat odpovědi, či kdy je to pro něho viditelně vnitřním osobním tématem (může tomu tak totiž být i v počátcích akutní krize) už v tuto chvíli. Že je před Bohem cennější pravdivost vyjádření lidského srdce, než vnějškové zachování úctyplné mluvy, je dostatečně potvrzené v biblických žalmech či knize Jobově. Boha uctíme spíše svojí integritou, ryzostí, autenticitou ve vztahu k Němu, než nepatřičným potlačením své bolesti, které se rozvine v ukrytou podvědomou hořkost. Úcta se vrátí, pokud se neuzavřeme, a poté pochopíme, jak nás Bůh transcenduje a zároveň doprovází i v bouřích. Případně je možné v tu chvíli, ale jen velice opatrně (je-li to možné) a stručně vydat vlastní svědectví o Bohu, nikoli nárok, co by měl druhý... Spíše ale než slova má pastýř něco účinnějšího – svoji blízkost, možnou účast, a té je třeba v této chvíli použít. Blízkost pak může účinně a přirozeně v modlitbu a potěšení slovem přerůst.

7.4. DUCHOVNÍ POMOC – NE POUZE DUCHOVNÍ

7.4.1. Svědčit blízkostí, ne slovy

Ocitne-li se pastýř v této specifické roli, měl by vědomě upozadit svou přímou, hlavní pastorační intenci – tedy bez prodlení zvěstovat pravdy Slova a svědčit o Bohu, tak jak Boží skutečnost vnímá v kontextu životního příběhu, který se před ním odehrává – a ani se tímto významným tématem v onu chvíli podvědomě nezabývat. Vhodnější je, aby se soustředil na prosté bytí s dotyčným člověkem. Centrem pozornosti a prožitku by se mělo stát jejich lidské setkání.

Zdá se to na první pohled být vystoupením z role pastýře, ale je tomu vlastně právě naopak, přesně v duchu textu z Mt 25,31–46. Nejde v ryzím ztělesnění

křesťanovy lásky k bližnímu právě o to, abychom hladovému dali jíst, žíznivému pít, abychom se druhého ujali právě v tom, čeho je mu aktuálně třeba?

Z této širší perspektivy je dokonce možno celou praxi krizové intervence nahlížet jako jakousi pastorační či pre-pastorační aktivitu, jako výsledek křesťanskou péči ovlivněných společenských zvyklostí. Pastýř může své podpoře druhého rozumět jako pastorační činnosti, ač třeba neřekl jediné čistě náboženské slovo, a člověk zasažený krizí může v jeho přítomnosti zakusit obecenství, a třeba získat i trochu naděje nebo schopnosti krizi postupně překonat. A když to uvážíme z pastoračního hlediska, právě „*o tento moment v pastorační péči přece jde – asistovat – pomáhat člověku v jeho těžké situaci tak, aby ten mohl vidět svět v Božím světle.*“⁸¹⁰ Nutno k tomu dodat: aby mohl i zažívat svět v Boží blízkosti prostřednictvím blízkosti druhého. Potvrzením právě vyřčených vět mohou být v soudobé odborné prakticko-teologické literatuře úvahy Doris Nauer⁸¹¹, která, s odvoláním na Klessmannovu Pastoralpsychologie a Wittrahmovu Seelsorge – ein entwicklungsoffenes Beziehungsangebot, uvádí: „*Als zwischenmenschliche ‚face-to-face-Kommunikation‘ ist Seelsorge in erster Linie ein wechselseitiges Begegnungs- und Beziehungsgeschehen.*“⁸¹²

7.4.2. Setrvat s druhým podle jeho akutní potřeby (podstata soucitu)

Duchovní služba spočívá v autentickém projevení soucitu v určitých hranicích. Není to jednoduché, protože se pohybujeme na hraně mezi svým soukromým světem (který musíme na jedné straně otevřít, abychom druhému projevovali důvěryhodnou účast, a na straně druhé i ochránit) a světem druhého člověka. Klientovi příliš neprospěje poradce, který se nevyvaroval nadměrného vlastního vtažení do klientovy situace, začne při rozhovoru hovořit výhradně o svých vlastních potížích (nebo na ně začne myslet a nevěnuje dostatečnou pozornost klientovi), nechá se zcela strhnout a začne se chovat neprofesionálně⁸¹³. Na druhé straně ovšem stojí již zmiňovaná podmínka soucítění, které musí být autentické a pravdivé. Henri Nouwen⁸¹⁴ píše:

⁸¹⁰ KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Pastorální péče*, 16.

⁸¹¹ NAUER, Doris. *Seelsorge. Sorge um die Seele*, 173.

⁸¹² „*Pastorační péče je jakožto mezilidská komunikace probíhající tváří v tvář v první řadě děním vzájemného setkání a vztahu.*“

⁸¹³ Tímto tématem se zabývá Karel Kopřiva, když hovoří o hranicích při pomáhání: „*Hlavním problémem při pomáhání je splývání, kdy pracovník bere záležitosti klienta příliš za svoje vlastní. Trpí nejen pomáhající, ale celý proces pomáhání. Proti splývání se může pracovník chránit netečností, což představuje další problém. A konečně zcela běžnou starostí je, jak uhájit svou hranici vůči manipulaci ze*

„Nedomnívejme se mylně, že stát se soucitnými je snadné. Soucitnost je obtížná, neboť vyžaduje vnitřní schopnost jít s druhými tam, kde jsou slabí, zranitelní, opuštění a zlomení. To však není naše spontánní reakce na utrpení. Nejvíce toužíme odstranit utrpení tím, že od něj utečeme, nebo pro ně najdeme rychlé uzdravení. Jako plně vytížení, činorodí a významní duchovní si chceme na svůj chléb vydělat tím, že skutečně něčím přispějeme. To znamená především udělat něco, abychom ukázali, že naše přítomnost přináší změnu. A tak pomijíme svůj největší dar, kterým je schopnost být solidární s těmi, kdo trpí.“

Do určité míry se tak stáváme podobnými dokonce samotnému Kristu – částečně tak jako On (ne sice ve smyslu spásném, ale ve smyslu napodobení ano) vstupujeme od utrpení druhého. Ctirad V. Pospíšil⁸¹⁵ ve své christologii vysvětluje: *„Bůh není vystaven utrpení jako nutnosti, ale když zcela svobodně chce, může v nesmírné lásce učinit utrpení druhého jakoby svým vlastním. Smlouva s člověkem, do níž Bůh vstupuje, je rozhodně nadpřirozeného řádu. Bůh, který není vystaven utrpení, ve své nekonečné všemohoucnosti může dobrovolně vstupovat i do lidského utrpení a do lidského umírání, jak to zjevuje sám Ježíš Kristus, jeden z Trojice, který je zároveň jedním z nás. Toto dobrovolné soucítění s druhým a vcítění se do druhého nazýváme compassio.“*

Není třeba se obávat, že když poskytneme potřebnému člověku první pomoc, a nebudeme sami iniciativně ihned vnášet do hovoru, o čem klient sám nezačne hovořit, nutně zapřeme své pastorační poslání a upřeme tak člověku pomoc z mocného zdroje, o němž víme. Jak píše Viktor E. Frankl⁸¹⁶: *„Religiozita je skutečná jen tam, kde je také existenciální, kde k ní člověk není nějakým způsobem dotlačen, nýbrž sám se pro ni rozhodne. (...) k tomuto existenciálnímu hledisku přistupuje ještě hledisko bezprostřednosti: skutečná religiozita – má-li být existenciální – musí mít čas, aby mohla spontánně vyklíčit.“*

Přes toto dobrovolné omezení svého jednání nemusí pastýř zůstat pastoračně nečinný ani v takové situaci, kdy klient akceptuje jen materiální a psychologickou podporu. Může například užívat pro pastorační specifického prostředku pomoci – vlastní tiché přímluvné modlitby nebo požádat o modlitební podporu další osoby. Může Boha

strany klienta. Zde přichází ke slovu asertivita.“ (KOPŘIVA, Karel, Lidský vztah jako součást profese, 78)

⁸¹⁴ NOUWEN, Henri. *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*, 29.

⁸¹⁵ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 154.

⁸¹⁶ FRANKL, Viktor E., *Psychoterapie a náboženství*, 45.

mlčky požádat o inspiraci pro své konkrétní jednání, a tak klientovi umožnit zakoušení nadpřirozené parakléze, aniž by to dal najevo jakkoli pro klienta nepřipustně a nekorektně.

7.4.3. Duchovní krizové poradenství jako vztahový proces (Schwitzer)

David K. Schwitzer⁸¹⁷ v knize *The Minister as Crisis Counselor*⁸¹⁸ explicitně provázal duchovní péči s aktivitami krizového intervenanta. Schwitzer vychází z faktu, že pastýřská role byla již historicky propojena s rolí poradenskou, protože k pastýři přicházejí lidé v situacích, kdy očekávají právě poradenskou, či dokonce přímo krizovou pomoc. Odkazuje⁸¹⁹ na Paula Tillicha, který považuje tendenci pečovat o druhého za obecně lidskou danost. Poradenství Schwitzer vnímá silně jako vztahový proces – znamená pro něj „být tu pro druhého, u druhého“. Předpokládá ze strany pomáhajícího respekt a lásku. Podstatnou součástí účinné psychoterapie je pro Switzera „ryzost“ (nazývá ji ryzostí podle dvou jiných autorů – Carla Rogerse a Roberta Carkhuffa). Přitom se pastorační poradenství zakládá již na předporadenském vzájemném vztahu. Zajímavé je, jak Schwitzer ukazuje⁸²⁰, že se od pastýře obecně očekává, že bez vyzvání vstoupí do pastorační situace týkající se tématu fyzické nemoci nebo zármutku, lidé však mají tendenci reagovat překvapeně v případě, že vstoupí do tématu intoxikace nebo dlouhodobého rodinného vztahového problému. Zde se tedy projevují jistá předporozumění, zažitá kulturní a náboženské zvyklosti a pochopení funkce a role pastýře.

Schwitzer také upozorňuje na skutečnost, že pro klienta je klíčovým předpokladem úspěchu setkání vstupovat do pomáhajícího vztahu pokud možno bez úzkosti, nebo alespoň tuto úzkost výrazně zredukovat. Proces sebevyjádření (sebevysvětlení) a sebezjevení před druhým je Switzerovi již ze své podstaty prostředkem vedoucím k uzdravení.

Jde mu mimo jiné o podporu přesné komunikace ve smyslu vzájemného pochopení a porozumění. Takové pochopení zahrnuje emocionální i racionální významy. Poradce je v roli účastníka i pozorovatele zároveň, účastní se skrze vztah. Je

⁸¹⁷ David K. Schwitzer, Th.D. (*1925) je emeritním profesorem pastorální teologie na Perkins School of Theology, Southern Methodist University v Dallasu. Řadu let působil v krizovém poradenství. Na uvedené škole se také o krizové službě v rámci pastýřské péče vyučuje.

⁸¹⁸ SCHWITZER, David K. *The Minister as Crisis Counselor*.

⁸¹⁹ Op. cit., 11.

⁸²⁰ Ibidem, 17.

jakýmsi zrcadlem pro druhého, ale nejen tím. Neodráží pouze mechanicky pocity klienta, nýbrž sám cítí, vyhodnocuje, a tím de facto spoluvytváří tyto pocity.

„*Poradenství je dynamický osobní vztah, v němž obě osoby spolupracují (angažují se) a obě se také mění,*“ píše Switzer⁸²¹. Mezi podmínkami podporujícími a rozvíjejícími proces pastorační krizové péče jmenuje schopnost empatie, respektu ke svěřenému člověku, schopnost vyjadřovat se konkrétně, ryzost, ochotu otevření svého vnitřního světa, připravenost k citlivě konfrontačnímu pohledu na klientovo chování, a konečně bezprostřednost (reflexi v přítomné chvíli)⁸²².

Na rozdíl od sekulární psychoterapie se práce duchovního navíc opírá o hodnotu společenství ve víře (to je možné prožívat i tehdy, pokud klient přichází k poradci až v důsledku potřeby vyrovnat se s nastoupivší krizí)⁸²³, v některých případech ale také přináší zakoušení zázemí vzájemného vztahu rozvinutého již před vznikem aktuální krize. Určitá výhoda se pak v tomto případě netýká pouze otázky důvěry, ale i toho, že klient je duchovnímu znám i jako osobnost, včetně toho, jaké obvykle užívá strategie k řešení problémů a konfliktů, jaké jednání je mu blízké; duchovní zná prostředky, jimiž může klientovi účinně pomoci k uvolnění, odreagování, má potřebné informace o rodinném zázemí postiženého, může mít např. kontakty na příbuzné, a nemusí se tak zbytečně dotazovat na mnoho podrobností, čemuž se profesionální intervenent zcela vyhnout nemůže. Podle porovnání momentálního chování klienta s tím, jak se klient choval za běžných okolností, může přesněji vyhodnotit, jak je mu třeba pomoci.

Prvním a nezbytným krokem takové asistence v krizovém stavu je získat si ve vztahu klientovu důvěru⁸²⁴. Zde samozřejmě podstatně záleží na tom, za jakých podmínek pomoc probíhá, zda se uskutečňuje formou návštěvy v rodině, podpory při katastrofě (např. skrze pracovníky terénní krizové služby), telefonního (často anonymního) rozhovoru, elektronicky nebo sjednáním osobní schůzky „tváří v tvář“ ve středisku krizové pomoci. Důvěra je podmínkou nejen počáteční, ale je jí podmíněna celá intervenční práce. Vymětal⁸²⁵ shrnuje, že „*terapeut by měl být ve vztahu ke klientovi tak blízko, jak jen je možné, a tak daleko, jak je nutné.*“ Přitom musí být schopen zachovat si naději, že je možno dospět k viditelné pozitivní změně v kvalitě klientova života.

⁸²¹ Ibidem, 14.

⁸²² SCHWITZER, David K. *The Minister as Crisis Counselor*, 61.

⁸²³ Op. cit., 19.

⁸²⁴ Ibidem, 66.

⁸²⁵ VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 99.

V podpůrném rozhovoru užívá krizový pracovník komunikačních prostředků⁸²⁶, mezi něž patří, jak již bylo výše řečeno, např. parafrázování toho, co klient řekl, empatické reflektování pocitů klienta, sumarizace vyřčeného apod. Tyto prostředky vedou k emocionální podpoře klienta, k vyjasnění problému, k eliminaci nedorozumění, ke zjištění, co a do jaké míry je spouštěcím podnětem krizové reakce, vedou také k vytvoření náhledu klienta na vlastní situaci a její důsledky. Skrze terapeutovu podpůrnou pomoc pak klient rovněž dospívá k nové perspektivě své budoucnosti. Kastová⁸²⁷ úkol interventa pregnantně shrnuje: „*V krizové intervenci se snažíme vytvořit odstup mezi krizí a člověkem, aby byl schopen zaujmout ke krizi vědomý vztah. Tím se zmírní panika a je možné hledat řešení problémů, které jsou základem krize, neboť konečným cílem krizové intervence je vyřešit také velmi reálný problém.*“

7.4.4. Duchovní jako krizový intervent pro nevěřícího klienta

Krátce se zastavme ještě u tématu možnosti pastorační péče o nevěřícího klienta. Toto téma vyvstává na základě určitých podobných prvků v péči o člověka v těchto disciplínách (např. směřování k vědomí smysluplnosti života, pomoc v překonávání obtížných situací). Je ovšem možno poskytovat pastorační pomoc nevěřícímu? V nejvlastnějším smyslu pastorační péče⁸²⁸ nikoli, pokud ovšem pojmáme pastorační péči širěji jako oblast veškerého zájmu o člověka jakožto člena společnosti, pak na sebe bereme i tuto zodpovědnost. Lze to tedy připustit do jisté míry. Pastorační péče se v souvislosti s péčí o nevěřící objevuje např. v kontextu působení nemocničních kaplanů. Nemocniční kaplan se „*stará nejen o duchovní potřeby pacientů, ale může pomoci i nevěřícím v jejich obavách, praktických problémech vyplývajících z jejich pobytu v nemocnici apod. Nemocniční kaplan v sobě zahrnuje nejen základní dovednosti duchovního, ale i psychologa a sociálního pracovníka ‚v terénu‘, aniž by ovšem zasahoval do kompetencí psychologů nebo psychiatrů. Umí řešit běžné problémy pacientů, které nespádají do medicínské oblasti, a v případě nutnosti umí rozeznat krizový stav a zařídit kontakt s odborníkem. Je součástí multidisciplinárního týmu nemocnice, je součástí nemocnice a pečuje o klienty konkrétních oddělení, jejich*

⁸²⁶ ŠPATENKOVÁ, Naděžda, *Krize*, 39–48.

⁸²⁷ KASTOVÁ, Verena, *Krize a tvořivý přístup k ní*, 19.

⁸²⁸ Tak, jak ji definuje např. Smolík nebo Thurneysen, tedy jako službu k prohloubené víře v Krista, jako zvěstování Božího Slova jednotlivci. (SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*, THURNEYSEN, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*)

*příbuzné a i o personál nemocnice. Stará se nejen o duchovní potřeby klientů (věřících i nevěřících), může pomoci při jejich obavách, těžkostech, krizích, nejistotách spojených s nemocí či těžkou životní situací. Výraz nemocniční kaplan je mezinárodní označení osoby, která vykonává nadkonfesijní klinickou pastorační péči. Doprovází nemocné a jim blízké v obtížných situacích nemoci, pomáhá jim mobilizovat síly a bojovat s nemocí; kaplani zachovávají mlčenlivost podobně jako jiní zdravotničtí profesionálové. Jsou vázáni etickým kodexem a jejich práce podléhá mezinárodním evropským standardům.*⁸²⁹ Profese pastoračního pracovníka v nemocničním prostředí zatím není v českém kontextu plně etablována, v současnosti se setkáváme se systematizováním a vytvářením speciálního vzdělávání v této oblasti – uveďme například kurz Nemocniční kaplan (na ETF UK). Před těmito kurzy bylo příslušné akademické vzdělání dostupné pouze nepřímo (např. na HTF UK v rámci studijního dvouoboru husitská teologie a psychosociální studia). Jiným, neakademickým počinem v oblasti zkušenostního vzdělávání pastýřů pro klinickou praxi je výcvik v pastoračním rozhovoru v klinickém prostředí (Clinical Pastoral Training, zkratka CPT)⁸³⁰.

Je jistě možné působit na nevěřícího člověka v krizi prostředky krizové pomoci, vnímavým nasloucháním a citlivým intervenováním můžeme zmírnit např. negativní následky krize v klientově prožívání. Nicméně u člověka věřícího lze krizi nad to již zmíněné pojednat také na základě vztahu s Bohem, a zde proto máme možnosti větší. Na počátku řešení pastorandovy krize sice pravděpodobně ihned nedojde k využití všech dostupných prostředků pastorační péče – jejich využití by se mohlo stát kontraproduktivním a zatěžujícím – mohou však být vzaty v potaz později, v následně dlouhodobější pastýřské péči. Otevírá se zde možnost zvěstování Božího Slova do situace svěřeného člověka, biblický text zjevený a přijímaný jako Boží Slovo se může stát nástrojem změny psychického stavu a prožívání. To, aniž bychom chtěli podporovat jakoukoli myšlenku o exkluzivitě křesťanské záchrany pouze pro někoho, se v plně šíři nemůže stát u člověka nevěřícího v Kristovo spásné dílo.

Jestliže je kvalitní pomáhající vztah (mezi poradcem a svěřeným člověkem) účinným faktorem vedoucím ke stabilizaci a harmonizaci psychického stavu člověka, o to více je to možné přiznat vztahu člověka s Bohem, a také vztahům křesťanského obecnství. V krizové intervenci může být vztah klienta k poradci silný a emotivní, a

⁸²⁹ [online] [cit. 2009-06-12] URL: <<http://www.kaplaninemocniceteplice.estranky.cz/stranka/kdo-je-nemocnicni-kaplan>>.

⁸³⁰ Informaci o něm lze nalézt ve sborníku *Homo homini pastor*. 1. vyd. Benešov : Eman, 2003. ISBN 80-86211-28-2.

rovněž subjektivně významný; poradce by však měl zachovat určité hranice krizové práce: sám zůstat zakotven, a pomoci tak k opětovnému zakotvení klienta. V tom se v tomto vztahu projevuje autorita poradce vůči klientovi. Vztah s Bohem je dlouhodobý, otevřený do minulosti i budoucnosti, po emocionální i jiné stránce může být hlubší než vztah s člověkem. Hranice dané poradenskou situací a lidskými možnostmi jsou odstraněny, namísto nich jsou tu ale hranice jiné.

Duchovní jsou z povahy své práce povoláni představovat věřícím i nevěřícím lidem Boha jako účastného, soucitného a o hluboké vztahy pečujícího Pána. Nejsou v tom lidem pouze příkladem, ale mají rovněž určitou symbolickou, reprezentativní funkci, znázorňují a reprezentují víru, tradici a způsob vyjevování významu života⁸³¹. Lidská bída a utrpení nemohou duchovního nechat lhostejným, podobně jako nenechaly lhostejným Krista; duchovní musí aktivně jednat ve prospěch svěřených lidí. „*To znamená, že Boží láska je tímto určitým způsobem výslovně vyjádřena skrze smysluplné vztahy, komunikaci a činnost, které shrnujeme pod pojmem pastýřská péče, jejíž důležitou součástí je služba krizová.*“⁸³² Kastová interventovu ochotu ke smysluplnému vztahu rovněž dává do souvislosti s tím, že se doprovázený člověk může skutečně otevřít. „*K takovému sebe-otevření většinou dochází přes vztah k druhému člověku, který se spolu s námi nechá krizí zasáhnout. Krizové situace se začínají produktivně otvírat tehdy, když jsme přístupní vztahu s člověkem.*“⁸³³

Příznačně je nazvána také před rokem vydaná rozsáhlejší, shrnující práce profesora Michaela Herbsta, shodou okolností faráře a nemocničního kaplana: nese titul *Beziehungsweise*⁸³⁴. I zde autor hovoří mimo mnohé o pastorači v kontextu vztahů, ale i o vědomí hranic, o člověku v krizových okamžicích spojených s vyhořením, depresemi či suicidálním jednáním.

V krizové životní situaci se může preexistence důvěryplného vztahu mezi pastorandem a pastorem neobyčejně zúročit. Mnozí doprovázející vykonávají tuto roli intuitivně, a dobře. Vycitíují a chápou, že se jejich pastorand ocitl v novém a specifickém životním kontextu, že došlo ke zlomu, který zasáhl jeho nejbližší mezilidské vztahy, jeho vědomí smysluplnosti života, jeho sebepojetí; který ho silně zasáhl po emocionální stránce. V krizové práci je také nejzřetelnější potřeba pastorační odpovědnosti, neboť může docházet k bezprostředním následkům. Tato odpovědnost je

⁸³¹ SCHWITZER, David. K. *The Minister as Crisis Counselor*, 16.

⁸³² Op. cit., 270.

⁸³³ KASTOVÁ, Verena, *Krize a tvořivý přístup k ní*, 159.

⁸³⁴ HERBST, Michael, *Beziehungsweise*.

ovšem ohraničena klientovou svobodou, jeho volbou, která ale není tak svébytně svobodná, jak nám někdy může připadat, nicméně je nutné ji chránit. Na druhé straně je dobré uchránit člověka před jeho volbou tehdy, kdy by se mu stala osudnou – ve chvíli, kdy ve skutečnosti svobodný není – ve smyslu svého nejvnitřnějšího směřování a inklinování, své hluboké touhy po smyslu, své cesty a jejího cíle.

7.5. SHRNUÍ

Akutní péče o člověka procházejícího stavem psychické krize je nerozdílně spojena s prací terapeuticko-intervenční i s prací pastorační (duchovní). Krizový stav je reakcí na zatěžující, stresující podněty (často jejich kumulaci). Projevuje se v prožitku i chování člověka, je příčinou aktuální změny jeho projevů, jež mohou být velice překvapivé a neočekávané. Člověk v této životní situaci potřebuje zpravidla podporu a pochopení svého okolí, jedná se o stav, v němž lze osvědčit samo jádro pomáhajícího přístupu k člověku – a sice schopnost účinného doprovázení a nesení břemene (řečeno v křesťanském kontextu), schopnost účasti na jeho strádání takovým způsobem, který bude pro dotyčného člověka představovat bezpečné útočiště. Krizový stav je většinou spojen s prožitkem významné životní ztráty různého charakteru. Zkoumání přístupu krizového intervenanta i naslouchajícího pastýře ukazuje, že jde především o to poskytnout člověku první psychickou pomoc a zajistit jeho bezprostřední potřeby (fyzické potřeby, informace, zázemí, klid, setkání s blízkými osobami, lidská blízkost).

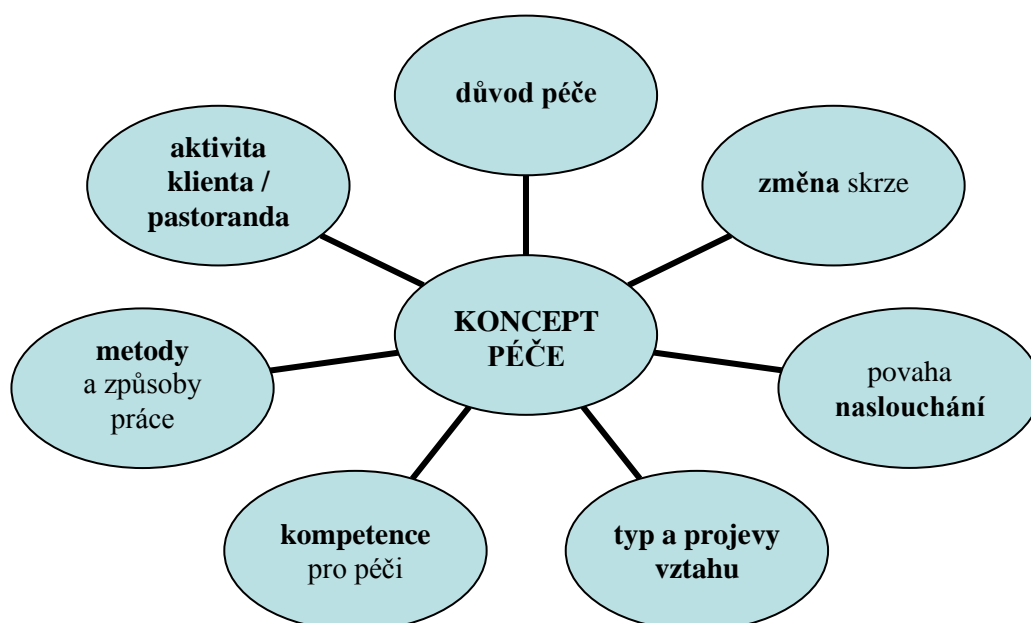
Pastýř může nad to posloužit zejména svým spojením s Bohem, kterého během krizové práce žádá o moudrost, slouží modlitbou, přimlouvou, ovšem často skrytou, aby člověka v tíživé osobní situaci nerozrušil. Nejvýraznější vztahovou kompetencí pomáhajícího je v té situaci opět umět naslouchat a umět navodit určitý odstup od krizového podnětu (jak vysvětluje Verena Kastová), aby se člověk mohl vyrovnat s úzkostí, kterou v něm podnět vyvolal, aby vůči tomuto podnětu získal vědomý vztah, a mohl tak postupně dospět k uspokojivému vyrovnání se se situací.

8. „PÉČE O DUŠI“ VE ZKOUMANÝCH VZTAZÍCH (SHRNUTÍ KOMPARACE)

8.1. ÚVOD K SYNOPTICKÉMU PŘEHLEDU A KOMPARACI

Na základě popisu zkoumaných přístupů⁸³⁵, jak byl prováděn v předchozích kapitolách této práce, provedeme nyní synoptické srovnání vybraných aspektů vztahu a terapeutické změny či proměny duchovní.

Mezi volené aspekty vztahu patří: 1) vysledování důvodu/účelu doprovázející práce (lidé, kteří jsou ochotni vystavit se péči a vedení, tak činí s určitým konkrétním záměrem; podobně i druhá, pomáhající strana procesu proměny do této situace zasahuje), 2) povaha žádoucí změny či proměny (tj. skrze jaké situace, zkušenosti, činnosti a kognitivní operace ke změně dochází), 3) charakteristika naslouchání, 4) typ a projevy vztahu podle tohoto typu vedení či doprovázení, 5) klíčové schopnosti a obdarování, jež jsou příslušné pomáhající osobě vlastní (jedná se o kompetence k vykonávání této práce pro druhé), 6) konkrétní metody a způsoby, jak potřebné změny dosáhnout, vyvolat ji a podporovat v jejím průběhu, a konečně 7) očekávání míry a podoby aktivity klienta/pastoranda v závislosti na typu práce s ním a jeho individuálních danostech.



Obr. 3 Znárodnění sledovaných aspektů vztahu a péče

⁸³⁵ Srov. zejména podkapitoly 3.6. a 5.3.–5.10.

Psychotherapeutické přístupy

důvod terapie	změna skrze	naslouchání	typ a projevy vztahu	kompetence	metody a způsoby	aktivita klienta
rogersovský (client-centered, gesprächsp.)	sebeaktualizace růst, změna ve vztahu zdravé sebepečení integrace osobnosti	přítomné s klientem	nehodnotící respektující akceptuje, "bez masky" nedirektivní	empatie, kongruence transparentnost autenticita věřit v pozitivní potenciál	vztah, rozhovor zrcadlení	vypráví, reflektuje
hlubinný; psychoanalýza, analytická ps. individuální psychologie	znižit pudové napětí překonat nevědomé vnitřní konflikty (komplexy)	na lehátku laboratorní	objektní empatický, reálný terapeutická aliance neutrální	jednat s přenosem a protipřenosem interpretace (i vnitřní) výklad snů analýza projekcí	volné asociace interpretace, rekonstrukce výklad snů	odpovídá
existenciální analýza a logoterapie	dosažení smyslu existence, sebereflexe, duchovní terapie přijetí zodpovědnosti překonání ex. frustrace hodnotové zakotvení	objevení hodnot a přání objevení neurozy	průvodce odborná autorita povzbuzující partnerský	vyváženost být vzorem dobrá orientace	derelixe, paradoxní intence existenciální analýza rozhovor, klinické pozorování postojová změna dotazník	rozhoduje se, reflektuje
gestalt (tvarová terapie)	dobry tvar uvědomění, vhled sebeemoc.integrace	inkluse, prezence živý dialog	horizontální, partnerský otevřený, i direktivní	ohleduplnost znalosti autenticita	přehrávání role, dramatizace řízená fantazie, integrace zde a nyní, analýza vztahu	zpracovává úkoly
behaviorální a kognitivní	odstranění dysfunkce učení a poznání chování a nesprávných kognitivních schémat a získání funkčních	zjištění informací	frustrující i podporující empertní, ale spolupráce muže být direktivní	správné hypotézy	kognitivní restrukturační dovednosti zvládání, nácvik podmínování, psychodrama příjemný následek expozční terapie	aktivní, analyzuje, plánuje hodnotí, řídí sám sebe afektivně angažovaný spolupráce
systemická a rodinná terapie	dosažení vhodného homeostázy systému nalezení řešení vztažená individualita	interaktivní potvrzující	pozitivně oceňující neutrální	akceptace respektující zvědavost pochopení jazyka vcítění	genogram, kladení otázek hojivé ničení konference odborníků narativní, závažná otázka	reagující

Poimenické přístupy

důvod pastorace	změna skrze	naslouchání	typ a projevy vztahu	kompetence	metody a způsoby	aktivita pastoranda
uzdravovací	nemoc, potřeba	ke zjištění důvodu	předávání, bratrský	ochota event.charisma	modlitba, vzkládání rukou mazání olejem, rada, sen	spíše přijímá
poradenské (terapeuticko-por.), parakletické	zdraví duše ve vztahu vstup Božího Slova	parakletické "ucho" poradenské "ucho"	přijímající, parakletický	empathie, moudrost biblicko-psychologická	rozhovor, modlitba expertní, úkoly, vysvětlení	rozhoduje se ke změně
poutnické a kerygmatické	setkání, cesta k Bohu	vedlejší efekt posvěcení Boží slovo	otcovský, starší bratr prátelecký, vtrvalý	pokora, moudrost sám na cestě	společný čas, služba být v kontaktu (telefon)	napodobuje a sdílí se
doprovázení a vedení	posvěcení	sdílení příběhu sdílení zkušenosti forma pohostinnosti	doprovází s autoritou vede	otevřenost	čtení, modlitba, uctívání exercicie, deník, sdílení se	otevřený, reflektuje
duchovní otcovství a mateřství	posvěcení	prátelecký vztah	blizky, osobní	moudrost	sdílení se, předávání	přijímá, ctí
učitel, mentor, následování, učednictví	posvěcení, vystrojení	osvojení si rady podle situace	expertní či autoritativní	znalost cíle a metod k dosažení cíle	čtení, plán, vykazatelnost	učí se
svědecké a inspirující	vhodná vlastnost aj.	inspirace	– nebo obecný	schopnost	knihy, svědectví médi	napodobuje
prátelecké a rodinné	sdílení, soucit posvěcení	opakované, účastné nenucené, vřelé	podporující, prátelecký	být přítellem	soukromý rozhovor, sdílení čas a aktivity	opětuje vztah

8.2. VYJASŇOVÁNÍ PRIORIT, POVAHY A SMĚŘOVÁNÍ PÉČE

Text celé této práce byl motivován snahou ozřejmit, čím je vlastně způsobeno tak blízké ovlivňování a prolínání pastorační a terapeutické práce. Zněla zde implicitně otázka, proč je při službě k víře tak často přemýšleno i o službě vedoucí k psychickému uzdravení. Víra pojednává všechny dimenze vztahovosti (vztah k sobě samému, vztahy k druhým a ostatnímu subjektivně relevantnímu světu, a v neposlední řadě vztahy k vyšším hodnotám⁸³⁶ nebo přesněji vyjádřeno: vztah k transcendentnímu Bohu). Proto pastýřská péče může úspěšně vést k navození změny ve všech těchto oblastech, ačkoliv některé z nich nejsou zvláštním propriem víry. Dojde-li ke změně, jedná se pouze o příjemný vedlejší efekt víry. Problémem pro poimeniku nepřijatelným, který se objevuje a zůstává ve všech terapeutických přístupech ke změně v klientových vztazích, je nárok člověka na absolutní, svrchovanou kontrolu nad svým emocionálním růstem, nad veškerými změnami. Identita je lidský majetek, ve všem. Záleží jen na člověku, je zodpovědný jen sobě. Na druhou stranu je přirozené a potřebné, aby si byl pastorovaný vědom své zodpovědnosti za ochotu nechat se doprovázet a za rozhodnutí, do jaké míry se do vztahu vydá. Stinissen⁸³⁷ píše: „*Vztah mezi duchovním průvodcem a penitentem není jednoznačnou záležitostí. Penitent má právo dovolit doprovázejícímu, aby ovlivňoval jeho život různou měrou. Role doprovázejícího se mění také v závislosti na tom, zda ve vztahu ke svému svěřenci plní nějaký úřad, či nikoli.*“

Pastorační koncepty zaměřené na klienta, na probíhající komunikaci a na metodiku a hermeneutiku poradenského rozhovoru, tedy koncepty zabývající se tím, jak zabezpečit, aby v poradenském procesu bylo dobře také pastorandovi, a vůbec celá široká otázka poměru teologie k psychologii, jsou již popsány v řadě textů, jež je již dnes možno považovat za klasické. Jsou stále diskutovány, nicméně za novější trend v poimenice by bylo možno považovat určitou tendenci ke komplexní deskripci problematiky, avšak v to je nutné na druhé straně započítat i tendenci k reflexím specializovaných praxí (pastorace při krizových událostech, pastorace v policejních složkách, pastorace gerontologická, zabývající se např. pastorcí u lidí s demencí a řada dalších). Dále tendenci k důrazům na multimodalitu (Freimut Schirmmacher), na koexistenci různých pojetí v kontextu postmoderního souboru možností (Doris Nauer),

⁸³⁶ Typologické rozdělení vztahů podává VYMĚTAL, Jan, *Úvod do psychoterapie*, 88–89.

⁸³⁷ STINISSEN, Wilfrid, *Terapie Duchem*, 27.

dle mínění Michaela Klessmanna⁸³⁸ také k novému zájmu o osobu pastýře, o reformulaci jeho poslání, povolání a kompetencí v určitém systému (Isolde Karle), a v neposlední řadě v péči o jeho osobnost, osobnostní kvality apod. Toto posledně zmiňované ovšem není nový prvek v pastorační práci⁸³⁹, pouze je nyní znovu významně reflektován.

V podobném duchu můžeme přece číst u McMinna (1996)⁸⁴⁰: „Z křesťanských poradců jsou tedy nejlépe připraveni pomáhat lidem ti, kteří jsou nejen dobře vyškoleni v poradenské teorii a metodách a v teologii, ale také jsou osobně připraveni zrcadlit křesťanský charakter ve své pracovně i mimo ni. Tento charakter nelze potvrdit vysokoškolským diplomem ani se ho nelze naučit někde ve třídě; přichází s léty věrné průpravy v duchovních cvičeních – modlitbě, studiu Písma, samotě, pústech, společné bohoslužbě a dalších. Na této nové hranici mezioborové integrace je osobní život poradce nezbytným předpokladem produktivního profesionálního působení.“

8.2.1. Důvod pastorační péče a psychoterapie (k čemu péče směřuje)

V tomto ohledu se projevuje podstatné rozlišení mezi péčí primárně terapeutickou a primárně sloužící k proměně ke svatosti. Terapie se orientují na odstranění zatěžujícího konfliktu, snížení napětí, asistenci k sebeaktualizaci klienta – k tomu, aby byla jeho osobnost integrální a neprojevovala se v sociálních vztazích jako příčina dysfunkčního jednání. Cílem je dosažení určité rovnováhy (či homeostázy), ať už na rovině individuální, nebo na rovině některého systému, například systému rodiny. K duchovním cílům (přesahujícím individuální subjektivní prospěch člověka) se přitom vztahují například terapie rodinné (růstové), systemické či logoterapie. Naproti tomu pastorační péče obecně si klade za cíl směřovat k aktualizaci člověka před Bohem; je to péče poskytovaná za účelem dosažení dobra ve smyslu služby Bohu. Vzdání chvály a úcty Bohu je ústředním smyslem pastorační péče. Vztah Boha k člověku a člověka s Bohem je však skutečnost reciproční, odráží se v ní samotná Boží osobní vztahovost (trojiční tajemství). I tato forma lidské aktualizace (tj. duchovní růst ve vztahu s Bohem) může

⁸³⁸ KLESSMANN, Michael, *Kirchliche Seelsorge – Seelsorgliche Kirche*, 250–251.

⁸³⁹ Je to téma, které se pravidelně objevuje v dějinách poimeniky; již Řehoř Veliký v 6. stol. v návaznosti na ještě starší texty zdůrazňuje právě vnitřní a vnější kvality pastýře (...) a také hodnoty, se kterými má být Boží Slovo předáváno. (Volně dle RAUSE, *Přístupy k pastoračnímu poradenství*, 28)

⁸⁴⁰ McMINN, M. R. (1996). *Psychology, theology and spirituality in Christian counseling*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, Inc. Sec. cit. in GREEN, *Trendy v pastorační péči a v pastoračním poradenství (v anglofonních zemích)*, 74.

být vnímána jako sebeaktualizační, za předpokladu, že subjekt (pastorand) si tuto formu svobodně volí. Základním účelem pastorační práce je tak praktické doprovázení v procesu následování Boha, tedy doprovázení posvěcení – vrůstání do podoby Kristovy. Měřítko, k němuž se účel pastorační práce vztahuje, je tedy dáno v Bohu, nikoli intrapsychicky nebo sociálními normami, jako je tomu u terapie. Shodně je však akcentována potřeba změny, přenastavení a naučení (o tom však dále v oddílu 8.2.2).

8.2.2. Změna skrze ...

V obou oborech – psychoterapii i pastorační práci – pracujeme s kategorií „změny“, přechodu z jednoho stavu, prožívání a chování do stavu jiného. Tuto skutečnost můžeme rovněž považovat za určitou analogii mezi těmito disciplínami. Účelem této změny nejsou však stejné výsledky, a zde se již přímo o analogii mluvit nedá, ač naše vlastní shrnutí, které popisujeme níže, může být z tohoto hlediska trochu zavádějící; vysvětlíme ale, v čem spočívá rozdíl.

„Good counseling does not involve a lecture to people about the necessity of changing their attitudes. This need for change is implicit in the entire counseling process. The person comes for help because he feels a need for a change. At this point he may not fully appreciate the meaning of such change. If the counselor were to explain this to him it would create profound anxiety. However, the counselor understanding the situation, knowing that behavior does change when inner attitudes are changed, and that people have a capacity for changing their attitudes when negative feelings are worked through in a positive relationship – the counselor knowing these things quietly sets up a relationship which makes the change of inner attitudes gradually possible. He does not assume that the individual can make these changes by sheer force of will. He understands that the changes take place only after proper conditions have been met and he seeks to set up conditions which encourage and make change possible. Here is another real religious resource for the pastor, but it is an intangible resource that can be put to use only when it is a genuine part of the experience of the pastor.“⁸⁴¹

⁸⁴¹ WISE, Carrol A., *Pastoral Counseling. Its Theory and Practice*, 149. „Součástí dobrého poradenství nemá být přednášení o tom, jak je nutné změnit své postoje. Tato potřeba změny je implicitně přítomna v celém procesu poradenství. Člověk si přichází pro pomoc, protože cítí potřebu změny. V tomto okamžiku nedoceňuje plně význam takovéto změny. Kdyby mu to měl poradce vysvětlovat, způsobil by mu značnou úzkost. Nicméně pokud poradce této situaci rozumí, pokud ví, že chování se mění v návaznosti

Je-li v psychoterapii prostředkem změny či uzdravení např. mezilidský vztah, který je komunikantem přijetí druhého, potvrzením hodnoty člověka (terapie rozhovorem), katalyzátorem proměny (gestalt) apod. nebo použitá terapeutická metoda, v pastorači je to především Bible jako toto oživené Slovo, které také vstupuje do vztahu k člověku. Lidský vztah do tohoto zázraku vstupuje také, ale trochu jiným způsobem, a sice v závislosti na Slovu.

U tohoto podstatného rysu pastorače (závislosti na Slovu) se nyní zastavíme. Dietrich Stollberg⁸⁴² čerpající z odkazu reformačního⁸⁴³, jak sám výslovně dokládá, píše o roli Slova (míněno Krista jako Λόγος του Θεού), a my to vztahujeme na roli tohoto Slova při změně – té změně, která je předmětem veškeré pastorače; a to dokonce i ve smyslu celospolečenském, jak bylo nastíněno na počátku práce a při uvažování o možnosti služby nevěřícím. Kristus uvádí církev prostřednictvím dění Slova do pohybu a dění Slova udržuje v historii živoucím skrze církev. Slovo je zároveň základem naděje i konečným cílem, alfou i omegou. Kristus, jenž se ukazuje v budoucnosti, je tentýž Kristus, který je již přítomen ve společenství. V Něm se společenství jakožto živoucí skupina dorozumívá, v Něm udržuje svou identitu ve vzájemném dávání, respektive také v dávání navenek. Toto dávání a přijímání Krista je smysluplně vyjádřeno komuniem. Právě načrtnuté perspektivy křesťanské víry můžeme označit za obecnou vlastnost všech funkcí církve, a tedy také pastorače⁸⁴⁴. Stollberg píše o moci, kterou Slovo má pro změnu na mnoha rovinách, a přestože vnímá pastorači dokonce velmi úzce (jako terapeutickou činnost, tedy pastorači speciální), ukazuje, jak podstatná v těchto ohledech je. Dá se tedy říci, že praktická teologická práce také napomáhá ke změně v lidské identitě, k jejímu vědomému uchopení pastorandem; je to však na rozdíl od sekulární psychoterapie identita založená na Božím Slovu, jím proměněná a podle něho vystavěná (a k němu směřující). V kategorii křesťanské proměny tedy má své místo uvažování o dynamickém procesu duchovního

na změnu vnitřních postojů a že lidé jsou schopni změnit své postoje, pokud jsou negativní pocity překonány díky pozitivnímu vztahu – pokud poradce toto ví, může nenápadně navázat vztah, který změnu vnitřních postojů postupně umožní. Nepředpokládá, že člověk může těchto změn dosáhnout pouhou silou vůle. Chápe, že změny nastávají jen tehdy, jsou-li splněny určité podmínky, a snaží se navodit takové podmínky, které jsou povzbudivé a změnu umožňují. Zde má pastýř další skutečný náboženský zdroj, je to však zdroj nehmataelný, který může být využit jen tehdy, je-li autentickou součástí jeho vlastní zkušenosti.“

⁸⁴² STOLLBERG, Dietrich, *Seelsorge durch die Gruppe*, 186.

⁸⁴³ Konkrétně zejména z Martina Luthera a také z výkladů slov apoštola Pavla.

⁸⁴⁴ Podle STOLLBERGA, *Seelsorge durch die Gruppe*, ibidem.

růstu, postupného posvěcení a prospívání. Součástí tohoto procesu je skutečná parakléze, skutečná in-spirace (i v původním etymologickém slova smyslu).

Jestliže hovoříme o růstu, nabízí se opět rozmanité srovnání mezi terapiemi a pastorcí. O téma růstu, zkvalitnění a zmnožování potenciálu a přijímání daru zvnějšku se zajímají přístupy z obou oblastí péče (terapie i pastore). Např. Virginia Satirová, jak bylo uvedeno v kapitole o rodinné terapii a transformační terapii, byla zaujata možností individuálního růstu, považuje ji za přirozenou, člověku vlastní danost. Jsou toho skutečně lidé bez Božího zásahu plně schopni? Je v naší lidské přirozenosti již od stvoření stále přítomna ona sebeuzdravující možnost, tedy i ochota vstoupit do nezištného vztahu k druhému? Dietrich Bonhoeffer ve svém popisu charakteru společenství mezi lidmi dospěl k přesvědčení, že jsme na Krista odkázáni cele. Bez Krista není možno Boha poznat, přijít k Němu a volat k Němu, není možno růst, neboť by bylo překážkou vlastní Já. Kristus však cestu k Bohu i k druhým uvolnil. Je to zvláště významné v kontextu přemýšlení o tom, jaký je tedy vztah terapeuta v porovnání se vztahem bratrského pastýřství. Jestliže terapie posiluje Já člověka, může za určitých okolností posílit i bariéru možného setkání nejen mezi Bohem a lidmi, ale i mezi lidmi navzájem; vše totiž záleží na tom, jestli je takové já Kristu poddáno, nebo nikoli. (Nemylme se však utvrzením na dogmatickém vyjádření, jde spíše o určitou bytostnou otevřenost k duchovní milosti, jíž může Bůh použít k tomu, aby člověka oslovil.)

Je pravdou, že model růstu používaný Satirovou v mnohém pracuje velmi podobně, jako bychom to očekávali od pastore. Tento transformativní přístup jakoby mnohé křesťanské a teologicky významné principy respektuje a rozvíjí⁸⁴⁵, ale nevzdává se nedotknutelnosti svrchovanosti člověka, není ochoten připustit bytostný hřích člověka před Bohem; je to jeden z humanisticky založených přístupů, jenž klade člověka do centra všeho dění, růstu a samozřejmě hodnoty, byť hovoří o určitém duchovním vztahu k blíže nespecifikovanému duchovnu. Přes všechna pozitiva, jež přináší povzbuzení sebevědomí lidí při takto vedeném terapeutickém procesu, praktická křesťanská teologie nemůže, jak se domníváme, přijmout a absorbovat tento radikální posun, v němž je „vnitřní poklad“ prisouzen samotnému člověku, nikoli Bohu v nás. V tomto ohledu Satirová patrně navazuje na jungovský kontext vnímání religiozity, jež Martin Buber⁸⁴⁶ ze svého kontradikčního pohledu analyzuje takto: „*Tomu nelze*

⁸⁴⁵ Například že člověk se může smysluplně a zdravě rozvíjet pouze v bezpečném prostředí otevřeného sociálního systému, že rodina je významným prostorem růstu a naplnění potřeb člověka apod.

⁸⁴⁶ BUBER, Martin, *Temnota Boží*, 106–107.

rozumět než tak, že moderní vědomí už nechce mít nic do činění s Bohem, v nějž věřila náboženství, s Bohem, který byl sice v duši přítomen, duši se ohlašoval a s duší komunikoval, ale svým bytím vůči ní zůstával transcendentní. Vědomí se odvrací od Boha k duši jako k jediné sféře, od níž lze očekávat, že v sobě nese božské. Zhruba řečeno: ačkoli nás tato psychologie ujišťuje, že není ‚světonázorem, nýbrž vědou‘, nespokojuje se již s rolí interpreta náboženství, nýbrž hlásá náboženství nové, jediné pravdivé – náboženství čisté psychické imanence. Jung na jednom místě⁸⁴⁷ právem hovoří o Freudově neschopnosti porozumět náboženskému prožitku. On sám svá putování po povrchu i hlubinách náboženského prožívání, putování, při nichž vykonal mnoho podivuhodného, co daleko předčilo všechna dosavadní úsilí psychologie, uzavírá objevem, že ten, kdo má religiózní prožitek, totiž duše, zakouší pouze sebe sama.“

U tohoto duchovního rozměru, s nímž některé typy psychoterapie pracují záměrně, a jiné se s ním minimálně dostávají do kontaktu, pokud je jako téma terapie (nebo v souvislosti s ním) nastolí klient, ještě setrváme. Bylo řečeno, že pastorační je založena jako triadický vztah – mezi Bohem, pastorandem a pastorem (obcí). Terapie je naproti tomu vztah zpravidla dyadický (pokud se nejedná o rodinnou nebo skupinovou formu). Za určitých okolností se však objevuje třetí rozměr i u terapie. Klient totiž někdy vkládá do vztahu s terapeutem očekávání obdobná očekáváním od pastýře. Terapeut je prostředníkem k dosažení jakéhosi smyslu, je zprostředkovatelem setkání s tímto smyslem či jeho nositelem. Je to jistá forma pastoračního vztahu, byť neuvědomovaného. Transcendentní subjekt zde může chybět, transcendentno je vnímáno spíše jako síla, energie, dobro nebo něco podobného. Často je na místě Božím jakýsi symbolický předmět, jev, do této role může vstoupit „příroda“, zkrátka něco, co je přijímáno pozitivně. Přesto se dá mluvit o náboženském vztahování k tomuto transcendentnu, je však omezeno. A co je podstatné – není osobní. Vztah k němu není vztahem s Ty, které má o člověka ve vztahu osobní zájem a osobně se vůči němu projevuje. Pokud v reakci na takové prožitky spojení s přesahující silou dochází u klienta k proměně, je to proměna z jeho sil, z jeho vnitřních zdrojů.

Vychází to z některých podobných aspektů základů této péče, které chci ilustrovat na slovech Prokopa Remeše⁸⁴⁸: „*Bible pojednává o Bohu, o duši, ale i o životních hodnotách a útočištích, kam se můžeme uchýlit v dobách bolesti, samoty a*

⁸⁴⁷ JUNG, Carl Gustav, *Seelenprobleme der Gegenwart*, 77.

⁸⁴⁸ REMEŠ, Prokop, *Bible a psychoterapie*, online, vyšlo původně v Psychologii dnes v roce 2000.

ohrožení. *Psychoterapie se sice liší ve svých předpokladech, ale i jí jde o záchranu života člověka a v hlubší rovině o uznání života jako smysluplného spění.*“ Tato podobnost však není shodou, a může být dokonce v zásadním rozporu. Smolík⁸⁴⁹ říká: „*Pastýřskou péčí jsme definovali jako službu k víře. Bez zaměření na víru, její čistotu a věrnost, ztrácí pastýřská péče svou specifiitu. V ní je ono hledané proprium pastorage.*“ A jinde⁸⁵⁰: „*Úkolem pastorage je zvěstovat celé evangelium, Krista ukřižovaného i vzkříšeného, ospravedlnění i posvěcení, a ukazovat nárok Vzkříšeného v konkrétních životních situacích.*“ Tam, kde se nároky vzájemně střetnou, ukazuje se rozdílnost obou přístupů: liší se nejen ve svých předpokladech, ale i v používaných prostředcích, a zejména v cílech, jež mají vytčeny.

Co naproti tomu zahrnuje a znamená změna ve smyslu psychoterapeutickém, definuje Irvin Yalom⁸⁵¹ těmito slovy: „*Jakmile odhalíme rozhodující aspekty procesu změny, získáme racionální základ, na kterém může terapeut stavět svou taktiku a strategii. Myslím, že terapeutická změna je výrazně komplexní proces, který se děje skrze vnitřní souhru lidských zážitků, které budu nazývat ‚terapeutickými faktory‘. Je výhodnější přistoupit ke složitému přes jednoduché, prostřednictvím základních procesů, které změnu utvářejí. (...) Podle mne je terapeutická zkušenost rozdělena přirozenými hranicemi na jedenáct základních faktorů: dodávání naděje, univerzalita, předání informací, altruismus, korektivní rekapitulace primární rodiny, rozvoj socializace (komunikace), napodobující chování, interpersonální učení, skupinová soudržnost, katarze, existenciální faktory.*“

Z uvedeného vidíme, že změna v obou přístupech k péči o duši (a ducha) člověka se někdy dotýká podobných skutečností; pozoruhodná je například Yalomova zmínka o faktoru naděje, přestože je jí míněno něco jiného, než pod tím slovem na základě své svědecké intence zaslechne teolog⁸⁵², popřípadě faktoru univerzality. To vše může mít své křesťanské aplikace, může to být (ale nemusí, a v tom je nutná naše

⁸⁴⁹ SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, 80.

⁸⁵⁰ Op. cit., 113.

⁸⁵¹ YALOM, Irvin D. *Teorie a praxe skupinové psychoterapie*, 21.

⁸⁵² Uvádíme Yalomův komentář k tomuto faktoru naděje: „*Dodávat a udržovat naději je rozhodující v jakékoliv psychoterapii. Naděje je nutná jednak k tomu, aby pacient zůstal v terapii a aby pak mohly působit i další terapeutické faktory, ale i proto, že víra ve způsob léčby je sama o sobě terapeuticky účinná. (...) Skupinová terapeutická zkušenost mohou tento faktor použít tak, že udělají vše proto, aby posílili důvěru pacienta v účinnost skupinové terapie. Tento úkol začíná ještě předtím, než skupina začne, a to v době, kdy terapeut posiluje pozitivní očekávání, odstraňuje negativní předpoklady a nabízí jasná a účinná vysvětlení o tom, jak skupina léčí. (...) je důležité, aby terapeut důvěřoval sobě a účinnosti své skupiny.*“ (YALOM, Irvin, *Teorie a praxe skupinové psychoterapie*, 24–25)

pastýřská rozlišující zodpovědnost) citlivě rozvedeno a rozvinuto ryze křesťanským způsobem. Vzpomeňme při tom na biblickou perikopu, v níž Filip v inspiraci vedený Božím Duchem začal vyučovat od zcela konkrétního místa, na něž dvořan myslel, a postupně mu přímo odhaloval a zvěštoval naději v Kristu.⁸⁵³

Zajímavým pojmem pro naše srovnání je pojem náhledu. Náhled je prostředek, skrze nějž se uplatňuje terapeutická změna. I v pastoraci se setkáváme se skutečností vhledu – vyjevení pravdy o člověku, poznáváme osvobozující Pravdu (je to však Pravda jakožto osoba, Kristus, a Kristus je pravda jednající, vycházející vstříc a proměnu/ospravedlnění darující). Například v tvarové terapii má vytvoření náhledu klíčové postavení, neboť je zde bráno jako předpoklad, že vhled a rozšířené sebeuvědomění způsobí vyrovnání se se situací (a tudíž povede k terapeutické změně). V podstatě stačí navodit a probudit tuto schopnost, a již není žádné překážky k uzdravení. Tyto předpoklady se ovšem (z teologicko-antropologického hlediska) ukazují jako nepřiměřené skutečnosti; člověk má bezpochyby do značné míry schopnost poučit se z toho, co o sobě poznal, co si uvědomil a není s tím ve svém životě spokojen, má schopnost užít svoji vůli k vnitřní proměně své osobnosti – tato změna se však neděje tak automaticky, jak předpokládá gestalt, uvědomění, hlubší znalost sebe k proměně mnohdy nestačí. Zde tvarová terapie staví na humanistickém základě, který považuje člověka za bytostně dobrého, nepočítá s realitou hříchu a oslabené lidské schopnosti takové žádoucí změny dosáhnout (překonat sebe sama). To, že člověk v životě pocítuje vinu a řadu negativních emocí, že sám sebe skrývá pod množstvím de facto destruuujících modelů jednání, že si často není ochoten připustit pravý stav své duše a duchovního života, není jen vnější skutečnost. Dotýká se to člověka mnohem hlouběji, než si tvarová terapie připouští. Nicméně z modelu vyjevování a zakoušení toho, co cítíme a co si myslíme, skrze přítomné uvědomování si toho, je možno se poučit i pro pastorační rozhovor; pokud změnu v prožívání dáme do souvislosti s Božím dotekem a čerpáme-li při tomto setkání z vědomí Boží přítomnosti při rozhovoru, může to pastorační rozhovor zajímavým směrem posunout.

⁸⁵³ Sk 8,25–36.

8.2.3. Naslouchání

Příbuzné v těchto oborech je to, že jde o činnosti „naslouchající“. Naslouchání je zpravidla jejich základní metodou a přístupem, bez níž není další práce příliš myslitelná (samozřejmě se podoba a míra naslouchání liší podle konkrétního přístupu). Naslouchání je předně formou pro zjištění informací, a to i těch, jež nejsou primárně verbalizovány. Je však vedle toho také vyjádřením účasti, ochoty doprovázet druhého a upřednostnit jeho potřebu vyslechnutí a vyprávění osobního příběhu před potřebami vlastními (alespoň na konkrétní, vymezenou dobu). Nichols⁸⁵⁴ o naslouchání mluví jako o břemenu a říká: „*Naslouchání představuje pro posluchače zátěž. Nejenže musí potlačit vlastní přání, ale současně vnímá i tíhu potřeby vyslechnutí, kterou cítí ten druhý. Je třeba, aby mu věnoval pozornost. (...) Opravdové naslouchání znamená odložit vlastní vzpomínky, přání a názory a přinejmenším na chvíli tady být pro toho druhého. Potlačit nutkání něco říci, může být těžší, než by se na první pohled zdálo. Konec konců i my máme různé věci na srdci. Abychom dokázali dobře naslouchat, musíme s projevy nesouhlasu, radami nebo líčením vlastních zážitků počkat na později.*“

Naslouchání je tedy určitou obětí, je projevem schopnosti křesťansky nést druhého, jeho břemeno, vyslechnout příběh. Henri Nouwen označil naslouchání za jednu z forem „*pohostinnosti*, jakožto *rozvinutí dostatečného prostoru, v němž může být přijat příběh*“.⁸⁵⁵ V souhlasném duchu, ač to není nazýváno pohostinností, přistupuje k naslouchání příběhu také narativní terapie.

8.2.4. Typ a projevy vztahu

V tomto ohledu je pro povahu a cíle péče zajímavá zejména charakteristika direktivity či nedirektivity pomáhajícího přístupu. Srovnání se pohybuje v prostoru mezi expertním profesionálním vystupováním (udílejícím radu, vedoucím k nápravě, někdy dokonce záměrně frustrujícím, aby byla vyvolána reakce) a vystupováním na rovině partnerské (bratrské). V tomto případě je klient v centru pozornosti jakožto svébytná individualita, jež má vlastní vnitřní zdroje psychického i duchovního růstu a je schopná plodného rozvíjení smysluplných vztahů. Beck⁸⁵⁶ navrhuje dívat se na

⁸⁵⁴ NICHOLS, Michael P., *Zapomenuté umění naslouchat*, 77.

⁸⁵⁵ NOUWEN, Henri, *Duchovní život jako cesta*, 67nn.

⁸⁵⁶ BECK, Aaron T., *Kognitivní terapie a emoční poruchy*, 160.

terapeutický vztah jako na spojení sil terapeuta a klienta, což je výhodné proto, že klient se při práci uklidní, a může se tak soustředit na vyřešení problému (namísto toho, aby bránil sebe sama). Někdy se terapeut staví „jen“ do role katalyzátora změny (jak je tomu u gestaltterapie), snaží se svou pomocí v klientovi vyvolat a podporovat žádoucí vlastní trvalé schopnosti, aby se s úkoly svého života vyrovnával postupně zcela bez cizí pomoci. Bratrské projevy vztahu v obecnství přitom mohou mít podobu potěšující nebo napomínající, jsou tedy založeny na parakletickém principu. Terapeut může vystupovat bez jakékoli masky, nicméně zůstává omezen i chráněn zároveň prostřednictvím daných hranic, ač tyto hranice mohou být do jisté míry flexibilní. Pohybuje se rovněž v rozměru horizontálním i vertikálním. V tomto aspektu srovnání jsou si pastore a terapie velmi podobné, to znamená, že zde existuje celá škála možných projevů vztahu, od velmi akceptujícího přístupu až po přístupy spíše konfrontační. (Není tedy pravdivá domněnka, že křesťané jsou automaticky mírnější a laskavější než druzí pomáhající.) Přitom je zajímavé, že se frustrující i povzbuzující (podporující) rozměr vztahu může v závislosti na konkrétních předmětech terapie a péče také doplňovat (a v rámci jednoho typu vztahu střídát).

V zásadě však platí, že veškeré prostředky péče, které pracovník používá, by měly být v souladu se základním zaměřením jeho povolání – a tím je služba druhým, ať už mluvíme o pastore, či terapii. Poradce by si měl být vědom zodpovědnosti svého jednání, měl by být důvěryhodnou respektující osobou, mít k druhým kladný vztah, a to nadmíru kladný (v porovnání s lidmi v běžné situaci). Jeho vztah s lidmi by měl vyjadřovat ochotu k pomoci a měl by být nesen psychickou odolností vůči nepříjemným podnětům. Akceptujícím projevům vůči lidem se lze do jisté míry naučit (jakožto odborným zkušenostem a strategiím), ovšem bytostnou náklonnost k druhým, která se v projevech člověka odráží, lze nahradit a zajistit mnohem obtížněji. Satirová tvrdila, že „*lidskost terapeuta je důležitější než jeho odbornost*“.⁸⁵⁷ Dan B. Allender⁸⁵⁸ k projevům vztahu přidává ještě prvek hravosti, jenž je určitou formou i projevem autenticity a zároveň představivosti pastýře, která vychází z úcty k druhému – tak se projevuje pastýř. „*Být hravý znamená vstoupit do životního boje druhých takový, jaký právě jsem, kdy si uvědomuji svá omezení, a přitom sním o vykoupení a bezmeznosti. Znamená to plně se pustit do přítomnosti v zájmu budoucnosti někoho druhého.*“

⁸⁵⁷ SATIROVÁ, BALDWINOVÁ, *Terapie rodiny*, 112.

⁸⁵⁸ ALLENDER, Dan B., *Cesta uzdravení*, 227.

8.2.5. Kompetence

Co se týče schopností a obdarování ke konkrétnímu typu péče o svěřeného člověka, ukazuje se kromě schopnosti vcítění a ohleduplnosti jako velmi významná shoda mezi různými pojetími péče také požadavek na kongruentnost osobnosti poskytovatele péče. Pomáhající pracovník by měl být ve svém vlastním životě dobře orientován, zakotven, smířen se sebou samotným i s ostatními ve vztazích, které jsou přirozenou součástí jeho života. Musí rovněž věřit v možnost růstu a proměny, s níž terapie a pastorační péče počítají, nemůže mít v tomto smyslu pesimistický výhled, neboť má za úkol přinášet naději a tuto naději také rozvíjet, ukazovat k ní. Musí ukázat druhému, že život je smysluplným spěním (jak bylo řečeno v článku Remešové), zobrazovat tuto perspektivu v konkrétních situacích života doprovázeného člověka. Z jistého úhlu se sám stále nachází na cestě, a je tak skutečně doprovázejícím společníkem klienta/pastoranda, z jiného úhlu však má prostředky k tomu, aby okolnosti života druhého ozřejmil, reflektoval, vysvětlil, nebo alespoň (a to není málo) probouzel zvědavost v doprovázeném člověku, která vede k tomu, že se člověk sám otevírá hledání svého přirozeného tvaru, vlastní specifčnosti osobnosti apod.

Ačkoli je na jedné straně k úspěšnému provázení druhých nutné, aby se poradce sám učil vhodným postupům a způsobům pomoci, aby se vzdělával ve svých interpersonálních dovednostech, jako nejdůležitější část této způsobilosti k pomáhající práci se ukazuje jeho vlastní ryzost a ochota k pomoci druhému, a s klidným svědomím můžeme tuto ochotu nazvat jistou formou mezilidské, vztahové oběti.

8.2.6. Metody a způsoby

Toto pole komparativního zájmu je rovněž velice pestré. Metody práce zahrnují práci se všemi myslitelnými rovinami lidského života a se všemi duševními prvky a procesy. V několika přístupech je využíváno volných asociativních schopností člověka, skrze něž se vyjevuje buď cosi vzdáleného skrytého a původně nevědomého, či něco skrytého v přítomnosti, co pod povrchem situace ovlivňuje prožívání, chování a sebepojetí člověka. Úkolem práce je pak rozřídění tohoto fenomenologického materiálu, interpretace, rekonstrukce, analýza, uvědomění – a zpravidla forma nové interpretace, postojové změny, kognitivní restrukturační. Vede k tomu mnoho různých technických cest, např. zrcadlení, paradoxní intence, klinické pozorování, dramatizace

rolí spojená s emoční korektivní zkušeností, nácvik zvládnání situací, produkce narativů či odpověď na zázračnou otázku. Z hlediska pastorační práce se pracuje s duchovními disciplínami, se sdílením a předáváním, rovněž s vypracováváním zadaných úkolů. Důležitým prostředkem péče je osobní svědectví a žité obecenství se všemi svými inherentními projevy a s veškerou milostí, která je dána. Tato milost přitom nevyklučuje metodu práce, a metoda práce naopak nevyklučuje milost, jak ukazuje Dallas Willard⁸⁵⁹. Ostatně i veškerá možná terapeutická pomoc, pokud se sama nestaví do protikladu s Božím řádem, může být nahlížena jako projev Boží milosti. Výhodou pastorační práce v samotné, ale i uplatňované v rámci práce s člověkem v krizi, je její napojení na Božího Ducha; pastýř neslouží pouze sám od sebe a ze sebe, ale díky tomu, že je sám Bohem veden. Určitou podobností mezi terapiemi a pastorační prací je také nutnost tvořivého přemýšlení o vhodné podobě péče a vhodných prostředcích.

8.2.7. Aktivita klienta

Jako poslední srovnávaný aspekt zůstává zde otázka role klienta/pastoranda v tomto procesu vnitřního růstu. Ukázalo se, že v naprosté většině přístupů terapeutických i pastoračních je nutná jeho alespoň částečná spolupráce na tomto procesu, minimálně na rovině akceptace změny, reakce na okolnosti. Ukazuje se, že klient se musí pro úspěšnou terapii sám rozhodnout a pokud možno se na ní trvale podílet tím, že se nechá vést, je afektivně i jinak angažovaný v průběhu práce, odpovídá na otázky, vypráví příběh, a to velice osobně, reflektuje, co se s ním děje a jak to subjektivně vnímá. Postupem času a v závislosti na postupu práce také přebírá zodpovědnost za rozhodování a směřování svého života. Výjimku z tohoto pravidla mohou tvořit některé speciální životní situace a stavy, i zde však v naprosté většině případů není klient/pacient/pastorand výhradně bezmocným příjemcem podpůrné péče, ale přinejmenším v omezené míře je schopen vnímat, co se s ním děje, že je o něj pečováno, a může se také svobodně projevit, pokud jde o jeho přání týkající se charakteru této péče. I zde je tedy v základu vztahu rozhodnutí k otevřenosti.

⁸⁵⁹ WILLARD, Dallas, *Obnova srdce*, 27.

8.3. DVĚ RŮZNÉ EKVIVALENTNÍ CESTY?

Co se týče koexistence pastorační a psychoterapie, byla definována a rozpracována řada způsobů, jak tento jejich poměr pojmut. Byly nastoleny otázky, zda mezi nimi existuje průnik, a hledán potenciál jejich propojení. Zde v českém kontextu odkažme na články Karla Taschnera, Pavla Rause, Pavla Hoška aj. shrnuté ve sborníku *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství* (2004).

Jednou z možností vnímat tyto disciplíny jako paralelní, nezávislé, různé, a přitom ekvivalentní cesty k pomoci člověku, který se nachází v obtížné situaci. Záleželo by jen na tom, jakou formu si dotyčný příjemce péče zvolí jako pro sebe přijatelnější. Jinou možností této varianty je považovat tyto oblasti za rovněž mimoběžné, nicméně ne ekvivalentní z hlediska jejich možností a přínosnosti pro člověka. Opět jinou možností je hledat společné obsahy, možný, konkrétní průnik, a určité vzájemné obohacení – zde se hovoří např. o integračním přístupu (např. práce G. R. Collinse⁸⁶⁰).

A pak zde pochopitelně existují názory vyhraněného, tzv. konfliktního modelu vztahu mezi teologií a psychologií, tedy že tyto disciplíny jsou v „*příkrém rozporu a není mezi nimi možný smír*. *Rétorika zastánců tohoto přístupu je velmi radikální s tím, že odmítá druhý pohled jako zásadně škodlivý. Konfliktní model (...) má své zastánce jak na křesťanské straně, tak má svou sekulární verzi. Nejznámějším křesťanským představitelem je Jay Adams. Na sekulární scéně artikuloval nejradikálněji své odmítavé stanovisko vůči náboženství zakladatel racionálně-emoční terapie Albert Ellis. Ellis formuloval tradiční stereotypický pohled, že náboženství vede k závislosti a umocňuje vznik emocionálních problémů.*“⁸⁶¹

8.3.1. Priority péče, konfliktnost z podstaty

Na pozadí těchto pokusů o definice povahy pastorační a terapeutické péče je dominantní otázka priorit péče, cílů a zaměření. To bylo předmětem zkoumání v oddílech o autoritě, kompetencích, a rovněž v poznámkách k jednotlivým přístupům pastoračním, terapeutickým i smíšeným. Jednoznačně je třeba určení priorit péče, ujasnění, co je cílem konkrétní terapeutické či pastorační péče, k čemu je žádoucí

⁸⁶⁰ COLLINS, G. R. *Effective Counselling* (1972).

⁸⁶¹ RAUS, Pavel, *Modely vztahu teologie a psychologie*, 19.

směřovat; to vše již bylo probíráno výše – v souvislosti s cíli obou přístupů, s tématy, v poukazech na klientovu zakázku apod. Mohou být přijatelné některé prvky konkrétního přístupu, zatímco jiné si pastýř již vyhodnotí jako nevyhovující, jako odporující intenci jeho práce. Mnozí komentátoři vzájemného ovlivňování pečujících disciplín upozorňují na určitou společnou bázi v péči o duše, a na druhé straně na významnou konfliktnost přímo z podstaty, přímo v jádru, uvnitř těchto poradenských přístupů; tyto konflikty prosvítaly celým textem této práce. Může se stát, že jako pastýři zaměníme v určité fázi pomáhajícího vztahu či např. v některém ohledu péče doprovázení k Bohu za pomoc k seberealizaci, k získání dobrých pocitů, komfortu, příjemnosti; v tom je jisté úskalí. Naproti tomu získáváme mnohé – výhodou při péči může být poučenost, znalost patologie a technik jejího odstranění či zmírnění.

Základními spornými ohnisky ve vztahu pastorační a psychoterapie jsou tedy zaměření cíle práce (antropocentrické versus teocentrické) a také předpoklady ke změně v chování a osobnosti klienta – pastoranda. Psychoterapie a psychologie de facto unisono přijaly předpoklad, že podstata duše člověka je dobrá, pouze snad zastřená, skrytá, ovlivněná vnějšími vlivy natolik, že se na svou bytostnou dobrotu člověk vlastně potřebuje rozpomenout – a znovu se jako dobrý začít i pociťovat a dle toho se chovat. Pavel Raus⁸⁶² o tomto základním rozdílu říká:

„Zvláště humanistická psychologie vychází z předpokladu, že člověk je dobrý. Problémem je jen vnější prostředí, které ho deformuje a brání jeho svobodnému vyjádření a rozvoji. Nevhodné jednání takového člověka je nevhodné proto, že je maladaptivní, nepomáhá jeho adaptaci. Problémem je tedy jakýsi druh poruchy, chyby, kterou je třeba opravit a pomoci k adaptivnějšímu jednání. Teologie naproti tomu vidí problém člověka jako mnohem hlubší. Lidé jsou porušení a svět, ve kterém žijeme, je porušený, narušený hříchem. Léčbou hříchu není jen pomoc v adaptivnějším, účinnějším způsobu, jak dosáhnout svých cílů. Samotné cíle člověka jsou porušeny a potřebují obnovu. Lékem na hřích je pokání, proměna mysli, smír s Bohem a přijetí Ježíšovy výkupné oběti. Tato vnitřní obnova vytváří předpoklady nejen pro adaptivnější jednání, ale vede k proměně srdce a životu pod vládou Ducha svatého.“

S tímto výše zmíněným předpokladem o dobrotě člověka souvisí pak také to, že je pro psychologii a terapii žádoucí, aby rozvoj takto založených lidských vlastností a jeho chování podporovala, podněcovala, rozvíjela. To poté vede k dalšímu odlišnému

⁸⁶² RAUS, Pavel, *Modely vztahu teologie a psychologie*, 25.

postupu psychoterapie versus teologie: „*Psychologie pracuje na uvolnění vlastního potenciálu a proti potlačení vlastní přirozenosti (...) Teologický pohled znovu vychází z jiného pohledu na člověka. Člověk je porušený a Bůh má představu o tom, co je dobré. My máme růst do podoby Kristovy, který jediný je normou toho, co je správné a hodnotné.*“⁸⁶³

Objevuje se zde pak problém zakotvení hodnot a jejich sdílení. Neboť, je-li cílem terapie blaho člověka, pak je to individuální záležitost a zcela závislá na konkrétním člověku. Lawrence Crabb⁸⁶⁴ píše: „*Cíl křesťanského poradce se bude lišit od cíle poradce sekulárního. Světští poradci, zakotvení v humanistickém myšlení, považují za prvořadé individuální blaho člověka. Bez objektivních měřítek či vodítek, jak určit, co blaho skutečně je, musí poradce nechat klienta, aby si sám definoval, co ho učiní šťastným. Konečným cílem sekulárního poradce je tedy pomoci klientovi cítit se dobře. (...) Zde mi přichází na mysl jeden verš z Písma: ‚Někdy se člověku zdá cesta přímá, ale nakonec přivede všelijak k smrti‘ (Př 14,12). I křesťanští poradci touží po blahu svých klientů, ale věří, že blaho člověka závisí na jeho vztahu ke Kristu. Existují tu určitá absolutní měřítka. Křesťan není ochoten pomáhat klientovi cítit se dobře způsobem, který by byl s těmito absolutními měřítky v rozporu.*“

Rozdílná stanoviska mají terapie a pastorece rovněž v oblasti osobnostních kompetencí k těmto pomáhajícím profesím. Rausem⁸⁶⁵ dále zmíněný rozdíl „*spočívá v kvalifikačních předpokladech na toho, kdo může sloužit druhým lidem. Psychologie klade důraz na profesionální kvalifikaci. Křesťanský předpoklad jde dále a požaduje určitou kvalitu vlastního života. Tato kvalita se týká charakteru, duchovních předpokladů, životního stylu a vztahů. Ten, kdo slouží druhým, musí jít jako první a ve svém vlastním životě naplňovat Boží vůli. Tím je sám příkladem, který je hoden následování.*“

Vedle těchto rozporných prvků jsou odlišné také cíle psychologie a teologie. Raus⁸⁶⁶ souhrnně uvádí na jedné straně cíle teologické – a ke každému z nich pak doplňuje jeho protějšek psychologický. Staví tedy jako cíle:

- naplnění Boží vůle proti vlastní vůli a individuálnímu zdraví,

⁸⁶³ RAUS, Pavel, *Modely vztahu teologie a psychologie*, 25.

⁸⁶⁴ CRABB, Lawrence, *Osobnost člověka*, 124–125.

⁸⁶⁵ RAUS, Pavel, *Modely vztahu teologie a psychologie*, 25.

⁸⁶⁶ Op. cit., 26.

- následování Krista a růst do jeho podoby proti sebeaktualizaci a seberealizaci,
- svatost oproti zdraví,
- živý vztah s Bohem, čestnost a upřímnost před ním, poznání Boha proti sebezkušenosti a sebepoznání,
- život bez symptomu je v teologii předběžným cílem, zatímco v psychologii konečným,
- osobnost závislá na Bohu a zdravě nezávislá na lidech, ale usilující o lásku vůči druhým, proti nezávislé, plně aktualizované osobnosti prožívající celé spektrum pocitů.

Crabb⁸⁶⁷ píše: „*Pokud je podstatou života skutečně to, abychom milovali jeden druhého, jako Bůh miluje nás, potom snaha vyhnout se potížím je v rozporu se smyslem života.*“ Tím bylo řečeno to nejdůležitější a základní, nicméně zastavme se ještě u několika konkrétních poznámek k dynamickému zhodnocování, čeho psychologického je možné se v teologii přidržet, a čeho nikoli.

Jak např. vysvětluje Pavel Hošek⁸⁶⁸ při zhodnocení Freudova vlivu na teologii: „*Freudovská psychologie vychází z deterministických předpokladů a do značné míry eliminuje prostor pro svobodné rozhodování*⁸⁶⁹. *Takže téměř veškeré lidské konání převádí na pohlavní pud (libido) resp. na interakci pudu slasti a pudu smrti. Jimi vysvětluje nejen psychologické jevy, ale i kulturní výtvoř a způsoby lidského společenského života. Tato zjednodušení jsou z hlediska biblické antropologie nepřijatelná. Freud svým zkoumáním (nikoli objevem*⁸⁷⁰) *nevědomí a žádostivosti ovšem velmi přispěl k odhalení „anatomie hříchu“ resp. hloubky lidské porušenosti*⁸⁷¹.

Hošek⁸⁷² dále srovnává, které pojmy blíže rozpracovávané Adlerem a Jungem mohou mít rovněž teologickou platnost a které nikoli, z jeho rozboru dále vyplývá, že „*podobně Adlerova redukce lidské motivace na agresivitu resp. vůli k moci není z hlediska biblické antropologie zcela přijatelná, v náležitých mezích však přispívá k poznání hloubky lidského odcizení a otvírá možnosti transformace přirozených pudů*

⁸⁶⁷ CRABB, Lawrence, *Uvnitř*, 115.

⁸⁶⁸ HOŠEK, Pavel, *Vztah teologické antropologie k psychologii*, 44nn.

⁸⁶⁹ Hošek zde odkazuje k textu WHITE, V. *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003.

⁸⁷⁰ TILLICH, Paul. *Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii*, in *Biblické náboženství a ontologie*, 167.

⁸⁷¹ Blíže srov. TOURNIER, Paul. *Vina*, 129nn.

⁸⁷² HOŠEK, Pavel, *Vztah teologické antropologie k psychologii*, 44–45.

v odpovědné jednání. Z hlediska teologické antropologie je podobně třeba souhlasit s Jungovým rozšířením pojmu libida (jeho osvobození od výlučně sexuálního významu)⁸⁷³, stejně jako s jeho výzkumy na poli psychického vývoje jedince (individuace)⁸⁷⁴ a s jeho trváním na nesmírné hodnotě religiozity pro duševní život člověka. Nicméně je třeba z biblických východisek problematizovat Jungovo pojetí individuálního zla jakožto „stínu“, který je třeba integrovat a sjednotit tak protiklady dobra a zla v celek vyššího řádu.⁸⁷⁵“

8.3.2. Vnitřní konflikt rolí u pomáhajícího dvojí profese

Vyjevuje se ještě subtilnější otázka, a sice profesní i lidský konflikt rolí, pokud je pomáhající osobou někdo, kdo je vzděláním pastýř i terapeut zároveň. Není předem zřejmé, kam takový poradce svěřeného člověka vede, ke kterému cíli. Může takový poradce vnímat své profese jako v tomto smyslu konfliktní, nebo musí u některé z nich její zacílení posunout tak, aby mohl postupovat integrálně?

Vnitřně rozporná ale ostatně může být i situace poradce, který během své práce vystupuje jako zastánce psychoterapie či psychoterapeuticky pojatého pastoračního poradenství, a v neděli, v církvi, jakožto věřící člen křesťanské obce, přepíná a myslí jiným způsobem. Na tuto skutečnost upozorňuje Pavel Raus⁸⁷⁶ při popisu paralelního modelu vztahu teologie a psychologie, když píše: „*Víra takového člověka a jeho profese spolu nesouvisí a jen minimálně se ovlivňují. Víra takového profesionála nepřekáží v jeho práci, maximálně jen stanovuje široké mantinely toho, co je pro něho již nepřijatelné. Ale také jeho profese nijak zvlášť neovlivňuje jeho víru a neprovokuje ho ke stále novým otázkám a zápasům. Představitel paralelního modelu žije v relativním klidu. Cena, kterou za to ale platí, je rozštěpení jeho života, dichotomie, propast mezi jeho duchovním životem a odborným životem. Klid je draze vykoupený a rovnováha je křehká a snadno otřesitelná, kdykoli je takový člověk konfrontován s vážnějšími otázkami.*“

Je také možné, že si takový poradce není vědom toho, že jeho role mohou být navzájem v konfliktu, nebo jednoduše v každém konkrétním poradenském případě

⁸⁷³ ŘÍČAN, Pavel, *Psychologie náboženství*, 204.

⁸⁷⁴ ŘÍČAN, Pavel, *Psychologie náboženství*, 215nn. HOLM, *Úvod do psychologie náboženství*, 125n.

⁸⁷⁵ GREENE, *Persona a stín: Jungovský pohled na dualitu člověka* in MOORE, C. G. *Jung a křesťanská spiritualita*, 133nn.

⁸⁷⁶ RAUS, Pavel, *Modely vztahu teologie a psychologie*, 21.

postupuje individuálně, dle vlastní intuice a zkušenosti, tak, aby docílil co nejlepšího výsledku a pomohl k uzdravení i narovnání a prohloubení života ve víře. Může v tom případě také akcentovat určitou formu pastoračního jednání; v případě, že se například primárně přikloní k pojetí pastorační služby jako lékařské služby a bude třeba ve své praxi užívat charisma uzdravování, nemusí být konfliktnost patrná ani zásadní.

8.3.3. Zodpovědná spolupráce

V zásadě je dobré shrnout, že je tu zapotřebí spolupracovat, ať už intrapersonálně, či interpersonálně, intradisciplinárně, či interdisciplinárně; užívat nabytých schopností s rozvahou, podle dobrého svědomí a ve prospěch klienta tak, aby se klient mohl účinně rozhodnout, jaký prospěch si zvolí. Za normálních okolností nelze totiž pracovat s člověkem proti jeho vůli, taková praxe není účinná ani přípustná.

Susan Myers-Shirk⁸⁷⁷ píše: „*Christian counseling was dominated by psychologists and psychiatrists rather than clergy. Because they already had established credentials, they did not worry much about the distinction between psychotherapy and counseling that had bothered pastoral counselors, who had been engaged in carving out a professional niche. But they did struggle to define a distinctively Christian therapy, and during this process the outlines of shared conservative moral sensibility emerged. The liberal moral sensibility is illuminated in contrast to it.*“⁸⁷⁸

Přese všechny oprávněné připomínky zohledňující nesourodost teologického a psychotherapeutického přístupu k péči o duši ovšem platí, že „*církev musí být seznámena se základními psychologickými zákonitostmi, a to ve vlastním zájmu, za účelem vytvoření zdravých společenství. Tam, kde psychologické zákonitosti nejsou známy či uznány, obvykle skrytě vládou (komplexy, manipulace, projekce, narcismus vůdců, neurotické a patologické pocity viny atd.*⁸⁷⁹), a to nezřídka pod pláštíkem

⁸⁷⁷ MYERS-SHIRK, Susan E. *Helping the Good Shepherd, Pastoral Counselors in a Psychotherapeutic Culture*, 207.

⁸⁷⁸ „*Křesťanské poradenství bylo v minulosti spíše doménou psychologů a psychiatrů nežli duchovních. Jelikož se psychologové mohli spoléhat na své renomé, nedělali si příliš hlavu s rozdíly mezi psychoterapií a poradenstvím – na rozdíl od pastoračních poradců, kteří si teprve museli vybojovat své místo v oboru, a proto se velmi snažili vytvořit důsledně křesťanskou terapii; v průběhu tohoto procesu se začaly rýsovat zásady sdíleného konzervativního morálního vnímání. V protikladu k ní je pak zvyrazněno morální vnímání liberální.*“

⁸⁷⁹ TOURNIER, Paul. *Vina*, 128.

*duchovnosti.*⁸⁸⁰ Dalším důvodem je, že „*křesťané, jakožto obyčejní smrtelníci, také často zápasí s problémy psychické povahy*“.⁸⁸¹ Je pro ně tedy i z osobních důvodů nutné, aby se na tomto poli dovedli minimálně částečně zorientovat.

Vědomě si ponecháváme možnost „situaci ne plně rozumět“, pokoru – postoj, který ví, že může být měněn v souladu s proměněným poznáním, a také jistou připravenost pro překvapení tajemstvím a zjevením. Je to cenné, neboť lidé inklinují spíše ke snaze situaci vysvětlit a podchytit, řešit jako celek (a to pochopitelně prostřednictvím nástrojů, které jsou jim dostupné a vlastní). „*Nutková touha vysvětlovat je silná. Když se objeví problém, chceme vědět, co není v pořádku. A když tuto otázku pokládáme, napadne nás omezený okruh odpovědí, které nás mohou odvést od naděje, která je k dispozici.*“⁸⁸²

Bylo by zajímavé uvažovat o rozvíjení takových služeb, v nichž by pracovníci několika odborností, kteří se z různých ohledů zabývají příběhem a potřebami jednoho člověka, mohli svou práci vzájemně konzultovat, plánovat tak, aby péče mohla být konkrétní a komplexní. Mohla by být například vytvořena určitá síť zápisu jednotlivých konzultací a terapie, do níž by mohli nahlédnout i další pomáhající⁸⁸³. Naráží to ovšem na etické dilema respektování soukromí a dodržování povinné mlčenlivosti, která klienta na druhou stranu může uchránit před zneužitím.

8.4. PROSTOR A DYNAMIKA „PÉČE O DUŠE“

Následující shrnutí dynamiky péče nepovede snad k přílišné redukci péče na péči terapeutickou (případně „nápravnou“ – pastoračně poradenskou či nouthetickou), neboť to tím skutečně není míněno. I přes riziko možné dezinterpretace je však tato paralela velmi vhodná pro ilustrativní účely. Tím ovšem nemá být vše „pastorační“ mechanicky transformováno na paralelu k procesu uzdravování či rehabilitace. Vysoce hodnotíme například kérygmatický (zvěstující) proud v pastoraci, který v novějších interpretacích vede k promýšlení role Bible v pastoraci, k zvažování, jak pastoračně působit v homiletické praxi apod. V rámci tohoto obrazu mají místo i další poimenické koncepty. *Psychologie* a *psychoterapie* mají ve svém označení na jedné straně duši jakožto předmět svého zájmu, a také způsob tohoto vztahování se k duši: vědu,

⁸⁸⁰ HOŠEK, Pavel, *Vztah teologické antropologie k psychologii*, 49.

⁸⁸¹ HOŠEK, Pavel, *Vztah teologické antropologie k psychologii*, ibidem.

⁸⁸² CRABB, Lawrence, ALLENDER, Dan, *Naděje v utrpení*, 26.

⁸⁸³ V oblasti zdravotnictví se ostatně již takové databáze – elektronické zdravotní karty – používají.

zkoumání o duši a léčbu duše. Pastorage (pastýřská *péče*, duchovní péče, péče o duši) – z českého pojmenování to nevidíme tak snadno jako z německého Seelsorge – naproti tomu podrobuje lidskou duši péči, stará se o ni, a nejen o ni. Srovnáme nyní na pozadí jednoduchých obrazů duševních a duchovních potřeb,⁸⁸⁴ jež člověk v průběhu času v životě má, možnosti (případně analogie) terapeutických i pastoračních aspektů péče o duši.

8.4.1. „Jednotka intenzivní péče“ o duši

V textu práce je samostatně oddělena kapitola o vztahu v krizové intervenci, poněvadž toto odvětví poradenské psychologické práce, jež se specializuje na pomoc v akutním stavu psychické zátěže, se uplatňuje v určitém smyslu mimo další terapeutickou praxi. Je to setkání krátkodobé, intenzivní, týká se klientů často bez předchozí psychiatrické diagnózy či psychických obtíží, je to tedy poradenství určené širokému spektru potenciálních „uživatelů“ (obdobně jako speciální pastorage). Člověk, jehož copingové strategie do doby, než došlo k radikálnímu životnímu krizovému zlomu, byly plně funkční, může být „najednou přetížen“. Není pro tuto chvíli podstatné, zda se jedná o řetěz menších zatěžujících událostí, které v krizi vyústily, či o jeden silný impuls, který zcela roztrhá dosavadní život člověka a může ohrozit nebo zničit i jeho očekávání od budoucnosti. Obojí staví člověka do situace, kdy může potřebovat intenzivní péči. Co se týče zdravotní, somatické péče, existuje propracovaný systém péče a záchranných mechanismů, a to včetně formulovaných etických standardů práce s nemocnými (v posledních letech našťastí vznikají i dokumenty standardizující krizovou a poradenskou péči). Péče o duši je však v tomto stále ještě méně teoreticky zavedená a dostupná, přestože spolupráce v rámci vznikajících psychosociálních intervenčních týmů se prohlubuje⁸⁸⁵ a kodifikující texty rovněž vznikají.

V psychologickém smyslu tedy krizovou intervenční práci můžeme považovat za jakousi první pomoc, lidé ale mohou volat krizovou linku, využít internetovou poradenskou službu či vyhledat některé nízkoprahové středisko krizové pomoci, nebo jsou intervenčními pracovníky přímo osloveni na místě, kde došlo k tragické události. Od pastýře mohou mít lidé podobná očekávání, a za podobným účelem ho mohou

⁸⁸⁴ S nimiž ovšem souvisejí i potřeby somatické, neboť jsou součástí jednoho člověka – jeho jednoty.

⁸⁸⁵ Jak je vidět na konání interdisciplinárních konferencí, zvažující a reflektující možnosti spolupráce a pracovní podmínky v jednotlivých pomáhajících a intervenčních profesích, setkání probíhají například na ETF UK (v roce 2013 na téma sebevraždy atd.).

i vyhledat. Pokud lidé žijí ve společenství s určitým stupněm vzájemné známosti, může se pastýř o situaci člověka dozvědět i přesto, že nebyla veřejně oznámena, může tak svoji pomoc empaticky nabídnout a v případě zájmu pastorandovi poskytnout. Přitom – stejně jako u psychologické intervenční práce – může pastorandovi zajistit i další potřebné formy pomoci, a to z různých zdrojů, včetně vnitřních bratrských zdrojů křesťanského společenství. V tomto stádiu péče jde především o to zachovat samotný život a znovu vrátit naději tam, kde jí rapidně ubylo. Duchovní první pomoc se v tomto smyslu s psychologickou, intervenční pomocí velmi významně prolíná, zajišťuje základní životní funkce a základní životní naději, ochotu sebrat sílu a pokračovat dál.

8.4.2. Operace duše a „lůžkové oddělení“

Během dynamického a velmi individuálního procesu duchovního růstu je někdy čas podstoupit jakousi zásadnější změnu, která ovlivní aktuální stav i další směřování duchovního a duševního života člověka, a tu můžeme s trochou hyperbolického uvažování přirovnat k operačnímu výkonu.⁸⁸⁶ Nemusí to být vždy jen na počátku duchovního života, během konverze, iniciace apod., ale rovněž kdykoliv později, například v důsledku hříchu nebo prochází-li pastorand krizí⁸⁸⁷, zabývá-li se přehodnocováním životních vzorců. Děje se to také při přechodech souvisejících s životními etapami (a přijímáním nových rolí a učením se jim).⁸⁸⁸ Na konverzi – obrácení⁸⁸⁹ – je možno se dívat jako na takovouto nutnou extrémní operaci, jíž je člověk Božím Duchem mistrně provázen, a přitom se pro ni svobodně rozhoduje (dává k ní svůj informovaný souhlas a svěruje se do Božích rukou – do rukou operátéra). Podobnou operací na duši může být, jestliže člověk vnímá, že ho jeho svědomí obviňuje z hříchu, vnímá napomenutí, které rozpoznává jako napomenutí v souladu s Božím přáním. Pro duši, pro její emotivní složku, např. pro oblast lidské vůle, to může být skutečně těžké. Pastor věnuje člověku procházejícímu těmito událostmi a proměnami poměrně intenzivní pozornost a pečuje o něho (jako tomu bylo i u prvního uvedeného stadia – akutní záchranné péče); je to období, kdy pastorand čerpá značnou část

⁸⁸⁶ Zde odkazujeme na text Jiřího Dohnala s názvem *Operace bez narkózy*.

⁸⁸⁷ Samotná krizová intervence je pojata jako krátkodobé doprovázení, nicméně pastorand, který krizi zažil, může potřebovat delší opakovanou pomoc, aby se na nové podmínky svého života skutečně plně adaptoval, a zde je místo pro intenzivní terapeutickou a pastorační práci.

⁸⁸⁸ Této problematice životních změn a adaptací na ně se blíže věnuje například psycholog a lektor v oblasti mezilidských vztahů William Bridges v knize *Transitions*; českém překladu vyšla jako *Na prahu změn. Zóny přechodových rituálů*.

⁸⁸⁹ K tomuto tématu lze doporučit výklad Dana Drápala v knize *Hledání a jistota*.

pastýřova času i zájmu. V tomto procesu je jistě místo pro liturgické prvky víry, pro svátosti, modlitbu apod. Pastorand se na svou aktuální duchovní situaci také velmi soustředí, a ostatní – pastýř i rodina a církev – se (v ideálním a dobrém případě) soustředí na něho. Jako by ležel na lůžkovém oddělení a jeho hlavním úkolem bylo tento stav překonat a dostat se do stavu, který dlouhodobě tak intenzivní zájem vyžadovat nebude. Pokud můžeme toto stadium srovnávat s prací psychoterapeutickou, zde by se jednalo například o terapii v terapeutických komunitách, kde se s klienty pracuje na nějakém živém, trvalejším, zatěžujícím problému – může se jednat například o překonávání rozličných závislostí intenzivní terapií apod.

8.4.3. Domácí ošetřování duše

Po určitých otřesech je nezbytné se zotavit, najít rovnováhu, citelně si odpočinout. Pokud je to možné, je žádoucí zařídit okolnosti tak, aby rekonvalescence vnitřního člověka nebyla ničím přerušována a znemožňována, např. obklopit se milovanými osobami, věcmi a aktivitami apod., zdvořile požádat druhé o pomoc. Téměř každý člověk ví, co je pro něho zdrojem radosti a potěšení, čemu přikládá smysl. Není to příliš naplánovatelné třetími osobami, vyjma případu, kdy dobře znají jeho osobnost a přání a vědí, co je pro něj příjemné a jakým způsobem se již předtím vyrovnával s životními obtížemi. Někomu v takové chvíli vyhovuje ticho a klid a možnost od všeho se oddělit, nemít nic na práci, jiný by se naopak v takovém tichu dusil a chce si svůj stav odžít spíše ve společnosti někoho druhého, mezi lidmi, v práci apod. Osvědčuje se zde jistá pastýřská „vynalézavost“. Není špatné vědět, co nám pomáhá, a v těchto případech k tomu sáhnout a záměrně to rozvíjet; je to sebezáchovné jednání, citlivá a nutná starost o sebe sama – právě s ohledem na to, co je pro nás niterně vzácné.

8.4.4. Ambulantní péče o duši

Ambulantní setkání je běžnou formou péče terapeutické i pastorační. Psychoterapie během domluvených návštěv pracuje na svých obsazích, v pastýřské péči se pravděpodobně děje více jednorázových poradenských setkání než celých sérií dohodnutých setkání, nicméně je to služba otevřená, může být opakovaná a míří k podstatným věcem v životě křesťana. Může být i preventivní, výchovná, sjednaná za účelem podpory rozvoje, duchovního růstu a zrání, nebo i tréninková, vytvořená

k procvičování určitých dovedností. Do této skupiny, prolínající se s poslední, která bude zmíněna za okamžik, můžeme zařadit i veškeré sebezáchovné formy vzájemné pomoci, povzbuzování a vystrojování, jako jsou balintovské supervizní skupiny nebo pravidelná domluvená setkání s kolegy uskutečňovaná jinou formou. Člověk se udržuje v určité kondici, a tu je třeba čas od času ověřit a s někým zkušeným konzultovat. Typické pro takové ambulantní typy pomoci je, že mezi jednotlivými částmi, setkáními, uplyne značné množství času (samozřejmě podle toho, co je konkrétním předmětem pastorační a jaké jsou naše potřeby pastorační či terapie).

Pastorační musí vycházet z toho, s čím pastorand přichází, aby mu dala vědomí, že je brán vážně. Teprve jestliže je podmínka důvěry naplněna, může a má se pastýř „ptát“ (a to nemusí znamenat skutečnou otázku, pastýř si může klást otázku v duchu, když s pastorandem mluví) po povaze praxe pastorandova pokání. (Přemýšlí o sobě? Vyznává někomu hříchy? Uvědomuje si, že udělá chybu? Je schopný si ji přiznat a je ochoten požádat o odpuštění?) Ptá se, zda se pastorand účastní bohoslužeb, jaký je jeho život prakticky (netrpí nějakou závažnou nouzí?) i z duchovního hlediska (kam směřuje?, je spokojen ve víře a ve vztahu k Bohu?). Míru těchto skutečností indikují: živá modlitba, soukromá četba Písma, očekávání od budoucnosti, pocit spokojenosti v životě a životní plány, obecnství s lidmi, přátelské vztahy, aktivní přístup k životu apod. Znovu v tomto ohledu odkazujeme na Bonhoefferův popis následování a obecnství,⁸⁹⁰ jenž je jakýmsi ukazatelem žádoucího stavu. Pastýř během takové reflexe může pastorandovi sdělit svá pozorování či doporučení. Součástí doprovázení je také společná modlitba, která oba účastníky setkání spojuje v pozoruhodné obecnství.

Psychiatrie může ambulantní formou některým pacientům nabídnout také vhodnou medikaci, aby jejich duchovní a duševní život, i život vůbec, nebyl zbytečně zatížen břemenem, jež není nutno nést. Analogicky k tomu si umíme představit, že aby byl člověk plně spokojený, potřebuje jednou za čas navštívit svého duchovního rádce, průvodce, dobrého moudrého přítele, jehož vidění a životního nastavení si váží a u něhož se může takřkajíc „sesypat“. Cítí se přitom v bezpečí a nemusí předstírat, že vše ve svém životě stále dokonale zvládá. Lékem v tu chvíli není farmaceutický přípravek, ale právě jistota vztahové blízkosti, obecnství a také konkrétní poznání (rada, doporučení nebo dobře zvolená otázka, již pastýř položí a nechá ji v člověku otevřenou, aby se s ní vyrovnal). Tuto roli mohou hrát do jisté míry také psychologové.

⁸⁹⁰ BONHOEFFER, Dietrich, *Život v obecnství*, BONHOEFFER, Dietrich, *Následování*.

8.4.5. Preventivní péče o duši

Do preventivní péče o duši můžeme zařadit mnohé aktivity, jimiž se v církvi i v soukromém životě víry lidé duševně a duchovně sytí. Existují i psychohygienické prvky, které v životě pravidelně snižují hladinu stresu, únavy, rozladění, emocionální zátěže apod. V biblickém podání je tato péče skryta v příkázání svěcení sedmého dne, v přímém Božím pokynu k tomu, abychom své životní tempo zvolnili, přerušili běžnou rutinní práci, věnovali se pouze odpočinku, při němž se naše síly v různých rovinách obnovují. Netýká se to sice pouze duše samotné, ale i na duši má taková ruptura běžného zatížení blahodárny vliv. Trhlinou, kterou neděle představuje, může do života vniknout uklidnění, člověk může mnohé své usilování a ambice přehodnotit. Pozastavení může změnit mnohé nezdravé tendence, proto o něm hovoříme v souvislosti s preventivní péčí o duši. I zde nachází pravidelně uplatnění ohled k tomu, co považujeme za vzácné (odkazujeme k oddílu 8.2.3. o „domácím ošetřování duše“).

8.4.6. Zdravý život duše – v integritě, ve vztazích a v obecenství

V této 8. kapitole je záměrně uvažován a propojen přístup pastorační⁸⁹¹ a psychologický,⁸⁹² chcete-li pastorálně-psychologický; jejich protiklad považujeme za do jisté míry skutečně překonaný. (Bylo rovněž záměrem jednotlivé charakteristiky pastoračního a terapeutického vztahu vzájemně porovnávat.)

Souhlasně s váháním Carla Rogerse⁸⁹³ a Lawrence Crabba o nezbytnosti profesionality této péče a o zdrojích, které profesionalita má, a zárukách kvality, které dává, chceme ještě na závěr říci, že se duchovní růst může odehrát jinak než

⁸⁹¹ A v tomto přístupu budiž jasně viděna i tzv. kerygmatická pastore. Obě věci: samotné zvěstování, jeho obsah i poučený a citlivý zřetel k osobám, mezi nimiž ke vztahu a komunikaci dochází, k sobě patří. K vysvětlení této spojitosti odkazujeme zpět na výklad Christiana Möllera, který byl uveden v kapitole 3.4.1.

⁸⁹² Zde se však k redukci na základě víry skutečně a vědomě přiznáváme. Křesťanská péče o duši člověka musí jednoduše zůstat křesťanskou. Není proto možno přijmout libovolný podnět psychologie a psychoterapie, neboť některé s povahou pastore kompatibilní nejsou, a některé, dlužno říci, s duchovními záležitostmi jednájí dosti lehkovážně i nezodpovědně, neboť jejich podstatě nerozumějí. Samozřejmě tomu tak může být i opačně: pastorační jednání někdy nerespektuje danosti psychologické povahy, a nejedná tak s nimi adekvátně, jistě i zde bohužel může docházet a dochází ke zraněním a manipulaci. Někdy je však konflikt mezi psychoterapií a pastorací i výsledkem určitého terminologického nevyjasnění, neznalostí vzájemných důrazů. Může být způsobem tím, že určitým jevům rozumíme po vlastním způsobu, a snad by bylo možné prostřednictvím přesnější komunikace o těchto způsobech dojít i určitého konsenzu v praktické péči.

⁸⁹³ Volně dle ROGERS, C., *Způsob bytí*. Rogers zde poznamenává, že profesionalita péče bohužel evidentně nedává záruku profesionálnosti, že totiž stejně existují profesionálně zdatní a úspěšní laici, kteří pracují intuitivně a správně, a naproti tomu profesionálně slabí profesionálové, kteří přes veškeré vzdělání, výcviky a vlastní praxi nemají dar pracovat s lidmi adekvátním, pomáhajícím způsobem.

v předpokládané podobě. K uzdravení a osobnímu probuzení „vnitřního člověka“ může vést setkání s naprostým laikem, který nebude vědět nic o psychologii, terapii ani teologii, bude však žít v integritě, prostě a silně před Boží tváří, a jeho příklad člověka osloví natolik, že se rozhodne pro život v téže kvalitě. K uzdravení může také vést nadpřirozený Boží zásah přímo, setkáním s Bohem – přijatým zlomem (oslovením živým Slovem), osobní kapitulací před překvapivou novostí a krásou, či zachycením perichoreálního rytmu Trojice, jímž sice nepronikáme celí, ale můžeme se k tomuto rytmu přidat ve společenství – vstupem do hloubky obecnství.

Skutečnost, jak pastoračně účinné může být setkání s ryzím člověkem, ukazuje k tomu, že přes veškerou snahu o profesionalitu a dobrou přípravu a vzdělání pomáhajících se toto dobré úsilí nemusí povést. Vzdělání nezaručí taktnost, moudrost a obdarování. Nezaručí ani osobní integritu pomáhajícího pracovníka, i když právě o to se teorie spojená se sebezkušenostní přípravou a následným supervizním zázemím chce oprávněně pokusit. Jedním z hlavních úkolů poimeniky tak stále zůstává, aby se – vedle toho, že zachová snahu o to, aby byli pastýři vzdělávání v potřebných směrech – věnovala osobě, ale tentokrát nikoli osobě pastoranda (posluchače), ale osobě doprovázejícího, a kvalitativním charakteristikám jeho života ve víře. Je to intimní záležitost a nesnadno „zajistitelná“. Předpokládá skutečnost, že žijeme v živých vztazích a neustálé modlitbě, ve vztahu s Bohem, který je pro nás určující, ne doplňkový. Předpokládá se rovněž, že jsme sami příjemci Božího Slova, zvěstovaného jednotlivci. Je to krásný, i když do jisté míry obtížný život, život ve věrnosti Slovu, který vědomě pěstuje bázeň, úctu a vášeň vůči Bohu. Jde o to, aby doprovázející nejen věděli a uměli vše, co je dobré vědět a umět v péči o duši druhého, ale aby sami zůstávali po celý život tak ryzí a inspirativní ve své víře a vztahu k Bohu, jako je ten ryzí člověk, o němž byla řeč. Není snadné si takto definovanou kvalitu udržet, vyžaduje to neustálou obnovu před Boží tváří (posvěcení ve vlastním slova smyslu), nespoléhání na vlastní síly a schopnosti, byť by byly nemalé. (Kéž i nadále nemalé jsou.)

Pro pastýře i pro ty, jež pastýři doprovázejí životem, je tedy podstatné, aby zůstali sami se sebou kongruentní, autentičtí, skuteční – přitom je třeba naučit se žít v jisté střízlivosti, porozumět příběhu svého života a svým možnostem. Eva Klčovanská⁸⁹⁴ to popisuje takto: „*Náš existenčný projekt je autentickým do tej miery, pokiaľ je v súlade s našou životnou situáciou, neautentickým sa stáva vtedy, keď nie je*

⁸⁹⁴ KLČOVANSKÁ, Eva, *Niektoré aspekty zrenia nábožensky orientovanej osobnosti*, 37.

v súlade so skutočnosťou nášho každodenného života. Náš život nemôžeme oddeliť od situácií, v ktorých žijeme. V tej chvíli, keď by sme sa o to pokúsili, by sme sa stali neautentickými a nerealistickými. Vtedy začneme snívať o fiktívnych situáciách, ideálnom stave, v ktorom by sme mohli byť dokonalí. Zároveň však začneme zanedbávať náš jedine možný skutočný rast v konkrétnej situácii tu a teraz. Vtedy vstupujeme do „keby len“ existencie.“

K této autentičnosti a střízlivosti (stejně tak jako k integritě) patří, že je také vztahy vymezená. Lenka Karfíková⁸⁹⁵ říká, že „pro všechny vztahy však patrně platí, že mi umožňují být něčím, čím bych jinak být nemohla, a zároveň mi znemožňují být mnohým jiným. Být tak pro tyto bytosti znamená být tím, co jim umožňují vztahy, do nichž vstupují, a tím zároveň uzavřít či minout možnosti jiné.“

Možnosti místní církve, co se týče péče o sebe navzájem, jsou však skutečně výjimečné – jako koinonia se totiž místní církev může začít ptát i úplně z druhé strany: a sice, nejen co pastýř může nabídnout církvi, ale co členové rodiny věřících, části církve jako těla mohou nabídnout pastýři. Mohou sami přispět k tomu, aby se obnovovaly pastýřovy síly, pomoci mu k relaxaci, možnosti dalšího vzdělání, k tomu, aby se mohl intenzivně oddělit pro setkání s Bohem? Jsou jeho přáteli? Zažívají společně obecnství agapického charakteru? Toto vše patří k prevenci, je to přirozenost křesťanství, skutečný život v takové plnosti, jak jen je zde možná a nesmírně žádoucí. Má co přinést společnosti, duchovnímu klimatu v ní, jež jsme částečně charakterizovali v úvodní části práce, přispívat k duchovnímu zdraví. Po této plnosti se totiž naše okolí ptá a potřebuje ji. Skrze ni je společnost oslovitelná.⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka, *Identita jako být totéž v čase*, 23.

⁸⁹⁶ Důkazem pro toto tvrzení jsou mezidenominační projekty, jako např. pořádání kurzů Alfa. Informace o těchto naddenominačních evangelizačních kurzech základů křesťanské víry v sérii přednášek s diskusemi při neformálním setkání spojeném s večerí lze číst na stránce českého oddělení kurzů Alfa na <http://www.kurzyalfa.cz/content/view/alfa>. I když jsou kurzy jen „ochutnávkou“ církve, nikoli církvi samotnou, jsou velmi účinné, odrážejí dobře agapickou stránku společenství. Pro českou mentalitu se jeví jako vyhovující – jde o sdílení obsahu víry formou přátelství a svědectví. Jsou určeny atmosférou dávání, kterou sem přináší náznak hodů lásky. Ukazuje se, že neúčinněji lze lidi oslovit ne formou pozvánek a reklamy, ale přímým pozváním (v přátelském vztahu, v pracovním kolektivu, ale i v rodině apod.). Není přitom účinné nechat člověka, aby se zúčastňoval sám, bez doprovodu křesťana, který ho pozval.

9. VZTAHY V DUCHU A V PRAVDĚ (ZÁVĚREM)

Jak již bylo zmíněno na počátku: k základnímu vymezení pastýřské péče patří skutečnost, že pastýř nesmí vystupovat před svěřeným člověkem jako Bůh sám, nesmí si přivlastnit Boží místo, Jeho slávu a úctu. Pracuje v profesi, která v mnohém čerpá inspiraci z jednání Krista, který je Božím zjevením, v němž se Bůh člověku svrchovaně představil. Proto se pastor nachází v pozici skutečně nelehké, nicméně mající v sobě zvláštní sílu, tedy zvláštní charisma. Pastýř zůstává ve své práci sám nadále cele odkázán na Boha. Je vzdělaným a prověřeným profesionálem, jeho odborná kompetence však není zárukou úspěšnosti péče, nelze na ni spoléhat v tom smyslu, v jakém lze spoléhat na odbornost v jiných profesích. Úspěch této práce se uskutečňuje až v průsečíku vztahů, až v nových životních situacích, lze ho přechít na reakcích člověka, na jeho spokojenosti s realitou života. Lze ho rozpoznat při vážných událostech, např. tváří v tvář okamžiku smrti. Pastorační práce se dotýká nejpodstatnějších věcí v životě, ale bez ambice, že sama tvoří tuto podstatu. Duchovní pastýř (nemáme-li na mysli Krista) není ani Stvořitelem, ani Zachráncem, je pouze takovým „člověkem nablízku“, pomocnou rukou, otevřenou myslí. Jeho práce je založena na sdílení poznání, sdílení zkušenosti, sdílení prožitku víry, sdílení vnitřního života. Vědomě byla v této práci v úctě reflektována podoba služby různých tradic, s vděčností za rozmanitý dar církve, s jistotou, že tyto pastýřské hodnoty a způsoby, uplatňované v odpovědnosti před Bohem, mají sice různé podoby a akcenty, ale tentýž zdroj.

Díky Kristu jsme stále znovu konfrontováni s jednoduchostí evangelia, se skutečností, že záchrana člověka a jeho vnitřní duchovní proměna, která vede k naplněnému životu a vědomí smysluplnosti, je přístupná každému člověku bez výjimky, a cesta k této plnosti není neúměrně složitá. Písmo je otevřené člověku prostému i učenému. Myšlenku o podstatné jednoduchosti věci spásy musíme konkrétně uvažovat na poli pastýřské služby: máme na mysli prostý fakt, že nejpodstatnějším nástrojem pomoci člověku je ze strany člověka „obyčejná“ účast a naslouchání, schopnost vcítění, díky němuž můžeme účinně (parakleticky) vstoupit do tajemství vnitřního světa druhého.

Může se stát, že cesta, po níž konkrétní člověk jde, je ryzí, duchovně zdravá, ač je skutečně nesmírně překvapující a málo předvídatelná; jsme Božím obrazem, a jako takoví odrážíme ve svých vztazích mnohé z Jeho tajemství. Možná je dobré, abychom

byli ochotni spíše žasnout, radovat se a skutečně se setkat ve své jedinečnosti, s vnitřní vděčností za dar takového setkání, než se snažit ze všech rozumových sil druhého pochopit, a tak svět jeho duchovního života de facto pro sebe kategorizovat, a tedy ovládnout – porozumět mu i v kontextu, seřadit ho, uzpůsobit svému systému.

Tam, kde je třeba poté k druhému přistoupit jako doprovázející osoba, přinese tento respektující postoj schopnost jednat s duchovními zkušenostmi druhého pokorněji. Díky tomu je možno rozumněji pokládat i hranice a systematické rady (včetně těch, které pocházejí z psychoterapeutických a psychologických poznatků). Snad může být pro čtenáře určitým zklamáním, že tato teorie není jednoznačně zaměřená, že není rozepsána na základě sporu s jinými teoriemi, či snad, že je vlastně banální a žádnou svébytnou teorií ani není. V úctě ke všem podstatným důrazům v dějinách péče o duši ale musíme na své pozici trvat, i přes tuto možnou výtku. Na podnětech, které byly zmíněny, je možno takřka pokaždé, do jisté míry ovšem, nacházet něco pravdivého, podstatného, křesťansky relevantního. Je podstatné, jakého jsme Ducha..., a to je třeba vrstevníkům ve společnosti přinést či dát zakusit. Podstatné je, abychom lidem, jimž sloužíme, duchovně prospěli. Prospějeme jim zejména tím, že budou svědky v rozmanitosti se projevující skutečnosti, že svým životem uctíváme Boha. To je největší umění, které pastýř může pro svou kompetenci ke službě druhým rozvíjet. Je to v duchu biblického slova z Janova evangelia: *„Ale přichází hodina, ano již je tu, kdy ti, kteří Boha opravdově ctí, budou ho uctívat v Duchu a v pravdě. A Otec si přeje, aby ho lidé takto ctili. Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě.“*⁸⁹⁷

Vycházeli jsme z hypotézy, že pastorační vztah je velmi podstatnou – pokud ne nejpodstatnější – veličinou pastorage. Bylo přitom vhodné doložit, že osobní vztahové hledisko nebylo do pastorační péče vneseno násilně vlivem psychologických hnutí, ale že je pastoraci vlastní. Vztahovost jsme doložili i ryze teologicky. V žádném textu nebyl vztahový rozměr pastorage výslovně popřen či odmítnut, nebyl z pastorage vyloučen. Často je konstatována potřeba vztahovosti, v tomto ohledu však bylo třeba pokročit o něco dále cestou rozboru, jaký je tedy ten žádoucí vztah, co znamená, proč je tak významný, v jakých souvislostech. Tomu se totiž žádný nám známý badatel výslovně a komplexně nevěnoval. Na základě studia literatury a všeho, co bylo řečeno, považujeme tuto hypotézu vztahového základu pastorage za potvrzenou: dokonce lze

⁸⁹⁷ J 4,23–24.

tvrzení ještě posunout, a to v tom smyslu, že pastorační vztah není jen prostředkem pastorage, ale de facto jejím přímým, bytostným určením, její podstatou. Je rovněž vyjádřením její podstaty. Jde o proměnu umožňující setkání, jež je vícevrstevné, zahrnuje setkání mezilidské, setkání s Bohem v Duchu, a také soustředění a tažení k Bohu skrze oslovení Božím slovem. Tato práce není obhajobou psychologie v tom smyslu, že by teologii něco bytostně scházelo, pokud pracuje pouze teologicky, není záměrem zdůraznit v péči o duši duši. Nechceme ovšem v péči o duši zdůraznit ani pouhou péči. Jde nám o kvalitu spojenou s darem od Boha. Zmíněná prvotní pastorační naděje se nezdá být vyvrácená ani zvážením důsledků různých možných překážek, které se v komunikaci a péči mohou projevit. Skutečně dospíváme k závěru, že vztah je v pastorační péči ústředním pojmem, a je to tak významné proto, že je v tomto tématu Bůh zjeven, lidská vztahovost⁸⁹⁸ je obrazem vztahovosti v Bohu. Na opakování, stálém prohlubování události setkání coram Deo nesmírně záleží, význam tohoto setkávání je stále do jisté míry součástí Božího tajemství, jež je však církvi pootevřeno, aby mohla v této realitě již žít. Stojíme již jistě na obou „nohách“ – teologické i psychologické. Ovšem spíše se nacházíme na miskách váhy, jež je zavěšená u Boha. Naše pozice závisí na vztahu a dechu, na Duchu, který námi může pohnout. Je to skutečnost obecnství.

Překvapující bylo např. zjištění, že Lawrence Crabb (v „Soul talk“ především) velice podobně jako Peter F. Schmid⁸⁹⁹ (ač předpokládáme, že nejsou vzájemně ovlivněni) dospívá po letech poradenské a povzbuzující praxe doprovázení lidí k blízkému důrazu na vzrušující a podivuhodný perichoreální charakter obecnství. Pojem společenství – odvozovaný přímo od vnitřního bohatství trojjediného Boha – je jím ústředním pojmem pastýřské péče. I skrze toto přemýšlení dostává prvek vztahovosti v pastýřské péči prvořadý, zjevující a proměnu umožňující význam. Schmid přitom staví na rozsáhlém systematicko-teologickém základě, což je potěšující přínos jeho práce. Zde se objevila další pozoruhodná konotace, že totiž oba tito autoři – a jestliže v této souvislosti připomeneme výklad Eduarda Thurneysena o zlomu v pastýřském rozhovoru (ač u něho není tak zřetelný pneumatologický původ této

⁸⁹⁸ Bylo by, co se týče zkoumání vztahu v pomáhajících profesích, třeba přidat ještě podrobnou analýzu těchto vztahových aspektů z hlediska právního, zde by bylo nesporně vítané, kdyby se této otázky v naznačeném prostoru a s těmito důrazy, chopil badatel kompetentní v této oblasti, a právní pozadí tohoto setkávání zhodnotil a popsal, včetně daných hranic a jejich právní klasifikace. Určitá redukce zde také způsobila, že nebyl vztah dostatečně pojednán z pohledu etiky, zde také spatřujeme možné rozšíření zde podané práce.

⁸⁹⁹ SCHMID, Peter, F. *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und praktischer Theologie. Beitrag zu einer Theologie der Gruppe.*

události), počítáme jeho výklad k témuž duchovnímu dění – popisují skutečnost, kdy skrze v pravou chvíli dané a prožité Boží slovo se při pastoračním rozhovoru (setkání) uskuteční něco zvláštního, co člověka posune k Bohu blíže. Uskuteční se vlastní pastorační „zázrak“, projeví se Boží moc tak, aby byl posílen vnitřní člověk, jenž v tomto okamžiku sama sebe intenzivně prožívá před Bohem. Nabývá moudrosti v bázní před Ním, jak o tom Písmo svědčí,⁹⁰⁰ a zároveň se mu dostává i utěšení, které potřebuje a touží po něm. Tuto skutečnost jsme označili jako „tvořivé pastorační myšlení“, rovněž s tím, že je svrchovaně a aktuálně, cíleně darováno jako dar Ducha svatého. Bukowski⁹⁰¹ v tomto místě hovoří o „momentu překvapení a novosti“, který se v pastoračním rozhovoru odehrává skrze vstup příběhu z Božího Slova.

Studium těchto souvislostí přineslo také další podnět, a sice vzbuzovalo tázání, proč s nemalou usilovností a precizností věnujeme pozornost tvorbě koncepcí, jež se zpravidla odvíjejí od konkrétní redukce a akcentují některé rysy pastorační práce oproti jiným. Zdá se, že teologie inklinuje k potřebě dobře obhlédnout, obsáhnout, vidět celé pole svého zájmu, a k tomu potřebuje vnímat věc jako systém, znát strukturu, hierarchii. Tím způsobem de facto chce získat jistotu racionální objektivity. Je však ke zvážení, zdali je třeba tak významně redukovat (paradoxně v intenci, aby bylo obsaženo vše). Teologii dnes totiž nezbyvá nic jiného, než být celým polem významů a vědeckých koncepcí založených na jednom základě, neboť konkretizace pastoračního přístupu se nutně stává vysoce specializovaným odvětvím (ostatně analogicky jako u jiných oborů). Pomocí v tom budiž obraz stromu, mimochodem obraz opět biblický. Pastýřská péče vyrůstá z kořenů a kmene, jež jsou jedním, ale dál se uskutečňuje ve větvích, a zde rostou stromu plody. Plnost a mnohost nemusejí být zdrojem zneklidňujícího chaosu, ale mohou být spíše vnímány jako dar Božího bohatství. Poimenika nabízí skutečnou mnohost úhlů pohledu, ale přijměme v této věci svoji neplnou jistotu, zda v každém případě postupujeme správně, skutečnost určitého tajemství. Pastore je spojena se závislostí na Bohu, na Duchu, jenž působí v církvi i mimo ni, ale zejména v církvi, uvnitř společenství. V tom spatřujeme jedinečnou krásu pastorační práce a celé duchovní péče.

⁹⁰⁰ Př 9, 10 „Začátek moudrosti je bázeň před Hospodinem a poznat Svatého je rozumnost.“

⁹⁰¹ BUKOWSKI, Peter, *Budu s tebou ...*

Bylo záměrem ukázat, že pastorační práce, je-li si dostatečně vědoma své podstaty a svého specifického poslání, jímž je soustředění na Boha, může zásadním způsobem přispívat k této duchovní proměně člověka. Nepojímáme přitom pastorační péči pouze úzce, tj. jako pomoc v konkrétní, zejména krizové situaci (tedy de facto takovou duchovní krizovou intervencí a pokrizovou duchovní terapií), i když právě toto je její významná součást. V tomto širokém pojetí je pastorační práce zaměřena také na určitý druh doprovázení na duchovní cestě, které může vzniku těžkých duchovních problémů často účinně předcházet. Obnovené a rozvíjené spojení v přirozených vztazích, mezi něž řadíme v první řadě vztah s Bohem, ale i vztahy v rodině, přátelské vztahy, vztahy v rámci církevního společenství, a konečně vztah s duchovním pastýřem, to vše tvoří jakousi přirozenou síť, přirozené sociální prostředí, které člověku pomáhá zachovat si zdravou mysl, pocit smysluplnosti života a radostnou naději i přesto, že v životě každého člověka dochází ke změnám a bolestným ztrátám. V tomto směru mají křesťané v Božím Duchu co nabídnout sobě navzájem i celé společnosti, mohou poskytnout onu schopnost účasti a kvalitu osobního scelení a smysluplnosti života. Pastýři i lidé, kteří jim byli svěřeni do péče, se mohou posléze podílet na šíření naděje, založené na evangeliu, na Boží milosti.

LITERATURA

ABEL, Peter. *Burnout in der Seelsorge*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1995. ISBN 3-7867-1853-9.

ADAMS, Jay E. *Coping with Counseling Crises. First Aid for Christian Counselors*. 2nd printing. MI, Grand Rapids: Baker Book House, 1976. ISBN 0-8010-0112-9.

ADAMS, Jay E. *The Biblical View of Self-Esteem, Self-Love, Self-Image*. Oregon, Eugene: Harvest House Publishers, 1986. ISBN 0-89081-553-4.

ADLER, Alfred. *Člověk jaký jest. Základy individuální psychologie*. Praha: Orbis, 1935.

ADLOF, Alois. *Výklad modlitby Páně*. 3. vyd. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1922.

ALLENDER, Dan B. *Cesta uzdravení*. Bratislava: Porta libri, 2003. ISBN 80-89067-14-X.

AMBROS, Pavel. *Fundamentální pastorální teologie I*. 2. přepr. vyd., 1. v UP. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. ISBN 80-244-0419-2.

AMBROS, Pavel. *Pastorace a recepce II. vatikánského koncilu*. [online] [cit. 2007-09-02]
URL: <<http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20041120023119&na dpis=Pastorace-a-recepce-II.-vaticanskeho-koncilu>>

AUGUSTYN, Józef. *Vedení Bohem. Praxe duchovního vedení*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-759-7.

BALDWINOVÁ, DeWitt C. *Filozofická a psychologická východiska koncepce Self v terapii*. In BALDWINOVÁ, Michèle (ed.). *Osobnost jako terapeutický nástroj*. 1. vyd. Brno: Cesta, 2013. ISBN 978-80-7295-152-9. S. 52–71.

BALDWINOVÁ, Michèle (ed.). *Osobnost jako terapeutický nástroj*. 1. vyd. Brno: Cesta, 2013. ISBN 978-80-7295-152-9.

BARRY, William A., CONNOLLY, William J. *Praxe duchovního doprovázení*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-217-6.

BARTH, Karl. *Boží lidství (O božím božství a lidství)*. In *Boží božství a Boží lidství. Sedm kratších textů*. 1. vyd. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-057-8. S. 155–173.

BARTH, Karl. *Slovo Boží jako úkol teologie*. In *Boží božství a Boží lidství. Sedm kratších textů*. 1. vyd. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-057-8. S. 25–42.

BÁRTA, Marek. *Rozhovor s Ueli Burkhalterem: K čemu může být pro faráře dobrá supervize*. [online] [cit. 2014-02-20] URL: <<http://www.ceskybratr.cz /archives/4602>>

- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. 1. vyd. Praha: Slon, 1995. ISBN 80-85850-12-5.
- BECK, Aaron T. *Kognitivní terapie a emoční poruchy*. 1. vyd. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7367-032-1.
- BENEŠ, Ladislav. *Evangelická identita aneb kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej*. In MACEK, Ondřej (ed.). *Zpytování. Studie a eseje k evangelické identitě*. 1. vyd. Středokluky, Zdeněk Susa, 2007. ISBN 978-80-86057-46-0. S. 41–49
- BENEŠ, Ladislav. *Pastýřská péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem*. In Teologická reflexe, 2004, č. 1, s. 5–24. ISSN 1211-1872.
- BICKLE, Mike. *Vášeň pro Ježíše*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství KMS, 2004. ISBN 80-86449-23-8.
- BLAHOSLAV, Jan. *Naučení mládencům*. Praha: Kalich, 1947.
- BOHREN, Rudolf. *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. 1. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975. 234 S.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2013. ISBN 978-80-7017-194-3.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Život v obecnství*. Praha: Návrat domů, 2006. ISBN 80-7255-134-5.
- BOSSE-HUBER, Petra. In KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.). *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6.
- BRAMORSKI, Jacek. *Vize postmoderní zbožnosti*. [online] [cit. 2014-02-09] URL: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-4/Vize-postmoderni-zboznosti.html>>
- BRIDGES, William. *Na prahu změn. Zóny přechodových rituálů*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-100-0.
- BRISCH, Karl Heinz. *Poruchy vztahové vazby. Od teorie k terapii*. 1. vyd. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-7367-870-8.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. 1.vyd. Praha: Mladá fronta, 1969.
- BUBER, Martin. *Temnota Boží*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-515-1.
- BUKOWSKI, Peter. *Budu s tebou ...: role bible v pastýřském rozhovoru*. Přel. Hana Coufalová, Ondřej Macek, Ladislav Beneš. 1. české vyd. Praha: Mlýn, 2008. Orig.: *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*. ISBN 978-80-86498-29-4.

BURDA, František. *Kultura – doličný předmět obětního mechanismu*. 1. vyd. Ústí nad Orlicí: Ofis a Katedra kulturních a náboženských studií PedF UHK, 2013. ISBN 978-80-7405-317-7.

BURDOVÁ, Ilona. *Křesťanská psychoterapie*. 1. vyd. Brno: Sypták, 2006. ISBN nemá.

CARR, Wesley (ed.) *The New Dictionary of Pastoral Studies*. 2nd ed. Grand Rapids: William B. Eerdmanns Publishing Company, 2002. ISBN 0-8028-2318-1.

CARSON, D. A., MOO, Douglas, J. *Úvod do Nového zákona*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-165-1.

CLARKE, W. Norris. *Osoba a bytí. „Být“ znamená „být ve vztahu“*. Tvořivé rozvinutí Tomášovy filosofie člověka personalistickým směrem. 1. vyd. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-170-4.

CLINEBELL, Howard J. jr. *Mental Health Through Christian Community*. Abingdon Press, 1972. Dostupné také [online] jako *The Mental Health Ministry of the Local Church*. [cit. 2014-03-03] URL: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=419>>

CLOUD, Henry, TOWNSEND, John. *Hranice. Kde jsou zdravé meze ve vztazích a v osobním životě?* 2. vyd. Praha: Návrat domů, 2002. ISBN 80-7255-055-1.

CLOUD, Henry, TOWNSEND, John. *Hranice v manželství*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2001. ISBN 80-7255-031-4.

COBB, John B. *Theology and Pastoral Care*. 2nd printing. Philadelphia: Fortress Press, 1979. ISBN 0-8006-0557-8.

CRABB, Lawrence. *Effective Biblical Counselling*. 1st pr. Michigan (USA), Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977. ISBN 0-310-22570-1. Česky jako *Osobnost člověka. Její potřeby a cesty k jejich naplnění*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1995. ISBN 80-85495-36-8.

CRABB, Lawrence. *Modlitba. Důvěrný rozhovor s Bohem*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2010. ISBN 978-80-7255-225-2.

CRABB, Lawrence. *Přiblížte se k Bohu...* 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2006. ISBN 80-7255-145-0.

CRABB, Lawrence. *Rozbité sny*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2005. ISBN 80-7255-125-6.

CRABB, Lawrence. *Řeč duše*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2007. ISBN 978-80-7255-158-3.

CRABB, Lawrence. *Umění přiblížit se*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2000. ISBN 80-7255-019-5.

CRABB, Lawrence. *Understanding People*. 1st pr. Michigan (USA), Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987. ISBN 0-310-22600-7.

CRABB, Lawrence. *Uvnitř*. 1. vyd. Praha: Návrat, 1993. ISBN 80- 85495-27-9.

CRABB, Lawrence; ALLENDER, Dan. *Naděje v utrpení*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7255-067-5.

ČAPEK, Stanislav. *Hymnus lásky, úvahy o 1. Kor. 13*. Praha: V. Horák a spol. ISBN nemá.

DERMEK, Andrej. *Vysluhovanie sviatostí ako forma pastorácie rodín*. In *Psychológia a pastorácia, zborník prednášok 5*. Bratislava: Centrum rodiny a vzdelávania SKCH. Arcidiecézne centrum pre poradenstvo a pastorálnu psychológiu, 1994. ISBN 80-85595-03-6. S. 12–19.

DIRSCHERL, Erwin, DOHMEN, Christoph, ENGLERT, Rudolf, LAUX, Bernhard. *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008. ISBN 978-3-451-29944-5.

DOBSON, James. *Být sám sebou*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1994. ISBN 80-85495-32-5.

DOHNAL, Jiří. *Operace bez narkózy. Sebevydání Kristu, sebevydání v manželství, sebevydání v církvi*. 1. vyd. Praha: KMS, 1997. ISBN 80-901960-9-8.

DÖRNER, Klaus a kol. *Osvobozující rozhovor. Psychicky nemocný v rodině*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 1999. ISBN 80-7169-892-X.

DOUGLAS, J. D. (ed.). *Nový biblický slovník*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1.

DOYLE PITA, Dianne. *Nezdravá závislost*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-377-X.

DRÁPAL, Dan. *Hledání a jistota*. 2. rozšířené vyd. Praha: KMS, 1992. ISBN 80-901960-6-3.

ELDREDGE, John a Stasi. *Láska a boj: cesta ke spokojenému manželství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-262-0017-8.

ELDREDGE, John. *Velký příběh*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2006. ISBN 80-7255-151-5.

ELMORE, Tim. *Mentoring. How to Invest Your Life in Others*. New expanded 2nd edition. GA 30096 Duluth: Equip, 2001. ISBN 0-89827-155-X.

ENGEMANN, Wilfried (ed.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. 1. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007. ISBN 978-3-347-02515-2.

- ERDINGER, Miroslav, REJCHRT, Miloš. *Duchovní práce s psychiatrickými pacienty*. In Český bratr 82, 2006. S. 14–15. ISSN 1211-6793.
- FILIPI, Pavel. *Hostina chudých*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-336-X.
- FILIPI, Pavel. *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-7017-028-X.
- FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta, 1995. ISBN 80-85319-39-X.
- FRANKL, Viktor E. *Psychoterapie a náboženství*. Brno: Cesta, 2006-7. ISBN 80-7295-088-6.
- FRANKL, Viktor E. *Teorie a terapie neuróz. Úvod do logoterapie a existenciální analýzy*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 1999. ISBN 80-7169-779-6.
- FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy. (Vybrané spisy I)*. 2. vyd. Praha: Avicenum, 1991. ISBN 80-201-0225-6. ISBN 80-201-0224-8 (soubor).
- FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1906–1909. Sebrané spisy VII*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999. ISBN 80-86123-10-3.
- FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1913–1917. Sebrané spisy X*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2002. ISBN 80-86123-18-9.
- FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996. ISBN 80-901601-7-4.
- FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. 1. vyd. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-066-7.
- FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. 1. vyd. Praha: Aurora, 2000. ISBN 80-85974-85-1.
- GALLAGHER, Michael Paul. *Křesťanství a moderní kultura*. 1. vyd. Velehrad: Refugium, 2004. ISBN 80-86715-22-1.
- GRAUOVÁ, Šárka. *Zklidnit hladinu našeho života. Rozhovor s Ivanou Noble*. In Český bratr, roč. 86, č. 6, 2010. ISSN 1211-6793. S. 32–33.
- GREEN, Daniel R. *Trendy v pastorační péči a v pastoračním poradenství (v anglofonních zemích)*. In: Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-056-X. S. 60–77.
- GRÜN, Anselm. *Pokora a zakoušení Boha*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013. ISBN 978-80-7195-676-1.

HAGENMAIER, Heike und Martin. *Seelsorge mit psychisch kranken Menschen. Heilende Seelsorge.* [1. Aufl.] Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1991. ISBN 3-7867-1565-3.

HALAMOŤ, Alena, REMEŠ, Prokop. *Nahá žena na střeše. Bible a psychoterapie.* 2. vyd. Praha: Pompei, 2013. ISBN 978-80-905580-0-7.

HALÍK, Tomáš. *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance.* 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009. ISBN 978-80-7106-989-8.

HAVELKA, Josef. *Rozmlouvej s Bohem.* [online] [cit. 2014-02-09] URL: <<http://www.knihovna.net>>

HAVRÁNEK, Alexandr. *Úvahy o pastýřské péči.* [1. vyd.] Praha: Církev bratrská, 1986.

HEJZLAR, Pavel. *Dva přístupy k Božímu uzdravení.* 1. české vyd. Praha: Emet, 2010. ISBN 978-80-254-6490-8.

HELD, Peter. *Systemische Praxis in der Seelsorge.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1998. ISBN 3-7867-2136-X.

HERBST, Michael. *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge.* 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012. ISBN 978-3-7887-2588-4.

HILTNER, Seward. *Pastoral Counseling. How Every Pastor Can Help People to Help Themselves.* Nashville, New York: Abingdon Press, 1949. SBN 687-30316-8.

HOLM, Nils G.. *Úvod do psychologie náboženství.* 1. vyd. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-217-3.

HOLZAPFEL, Annette, SINGHOFF, Heidi. *Hören – Sich einlassen – Loslassen. Telefonseelsorge als zukunftsweisendes Modell der Kirche.* In KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.). *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert.* 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6. S. 120–129.

HONZÁK, Radkin (a kol.). *Základy lékařské psychologie, psychoterapie a psychosomatického přístupu.* 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 1992. ISBN 80-7066-576-9.

HOŠEK, Pavel. *Kdo jsme?* In MACEK, Ondřej (ed.). *Zpytování. Studie a eseje k evangelické identitě.* 1. vyd. Středokluky, Zdeněk Susa, 2007. ISBN 978-80-86057-46-0. S. 71–77.

HOŠEK, Pavel. *Vztah teologické antropologie k psychologii.* In: *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství.* Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-056-X. S. 42–51.

HROMÁDKA, J. L. *Zásady českobratrské církve evangelické*. 4. vyd. Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1946.

HUČÍN, Jakub (ed.). *Hovory o psychoterapii: péče o duši současného člověka*. 1. vyd. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-525-3.

HUNTER, J. Rodney (gen. ed.) et al. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press, 1990. ISBN 0-687-10761-X.

CHAPMAN, Gary. *Hněv, proč se hněváme a co s tím můžeme dělat*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2009. ISBN 978-80-7255-192-7.

JENTSCH, Werner. *Der Seelsorger*. 3. Aufl. Moers: Brendow-Verlag, 1984. ISBN 3-87067-180-7.

JUNG, Carl Gustav. *Obraz člověka a obraz Boha. Psychologie a náboženství. Výbor z díla IV*. 1. vyd. Olomouc: Votobia, 2001. ISBN 80-85880-23-7 (svazek), ISBN 80-85880-11-3 (soubor)

JÜNGEL, Eberhard. *Chvála hranice*. In KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20. století*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-887-7.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Identita jako být totéž v čase*. In MACEK, Ondřej (ed.). *Zpytování. Studie a eseje k evangelické identitě*, 1. vyd. Středokluky, Zdeněk Susa, 2007. ISBN 978-80-86057-46-0. S. 20–28.

KASTOVÁ, Verena. *Krize a tvořivý přístup k ní: typy životních krizí, jejich dynamika a možnosti krizové intervence*. 2. vyd. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-800-5.

KAŠPARŮ, Max. *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. 1. vyd. Brno: Cesta, 2002. ISBN 80-795-031-2.

KELLER, W. Filip. *Žalm 23 z pohledu pastýře ovcí*. 1. vyd. Ostrava: Alef; Křesťanské sbory, 1995.

KEMPENSKÝ, Tomáš. *Čtvero knih o následování Krista*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 1947.

KLČOVANSKÁ, Eva. *Niektoré aspekty zrenia nábožensky orientovanej osobnosti*. In: *Aspekty voľby povolania*. Bratislava: Arcidiecézne centrum pre poradenstvo a pastorálnu psychológiu, 1996. ISBN 80-85595-04-4.

KLESSMANN, Michael. *Pastoralpsychologie*. 2. Auflage. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2004. ISBN 3-7887-2050-6.

KLESSMANN, Michael. *Kirchliche Seelsorge – Seelsorgliche Kirche. Pastoral psychologisch inspirierte Rückblicke und Ausblicke*. In KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.). *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6. S. 235–154.

- KLOSTERMANN, Ferdinand, RAHNER, Karl, SCHILD, Hansjörg (eds.) *Lexikon der Pastoraltheologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1972. ISBN 3-451-16517-1.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Praxis pietatis čili jak se cvičit v pravé zbožnosti*. 1. upravené vyd. Praha: Ekumenická rada církví, Kalich, 1992. ISBN 80-7072-988-0.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Truchlivý I, II, Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998. ISBN 80-7106-279-0.
- KOPŘIVA, Karel. *Lidský vztah jako součást profese*. 4. vyd. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-429-X.
- KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.). *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6.
- KRATOCHVÍL, Stanislav. *Skupinová psychoterapie neuros*. 1. vyd. Praha: Avicenum, 1978. 08-018-78.
- KRATOCHVÍL, Stanislav. *Skupinová psychoterapie v praxi*. 3., doplněné vyd. Praha: Galén, 2009. ISBN 978-80-72623471.
- KRATOCHVÍL, Stanislav. *Terapeutická komunita*. 1. vyd. Praha: Academia, 1979. 124 s.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Pastorální péče*. Praha: Oliva, 2000. ISBN 80-85942-42-9.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, KACZMARCZYK, Stanislav. *Poslední úsek cesty*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1995. ISBN 80-85495-43-0.
- KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie, základ teologie ve zjevení*. 1. knižní vyd. Brno: L. Marek, 2002. ISBN 80-86263-21-5.
- LACHMANOVÁ, Kateřina. *Dvojitá tvář lenosti*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013. ISBN 978-80-7195-718-8.
- LAMMER, Kerstin in KRAMER, Anja, SCHIRRMACHER, Freimut (eds.) *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6. S. 130–144
- LIEBMANN, Marian. *Skupinová arteterapie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7178-864-3.
- LIGUŠ, Ján. *Medzil'udská komunikácia. Teologická propedeutika*. Praha; Banská Bystrica: HTF UK; PedF Univerzita Mateja Bela, 1995. ISBN 80-88825-35-0.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. 3. české vyd. Praha: Prostor, 2003. ISBN 80-7260-085-0.

LUBICHOVÁ, Chiara. *Cesta ke společenství. Úvod do spirituality jednoty*. 1. vyd. Praha: Nové město, 2005. ISBN 80-86146-47-2.

LYON, David. *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0941-6.

MacDONALD, William. *Pravé učednictví*. Bibliografické údaje neuvedeny.

MacNUTT, Francis. *Služba osvobození od zlých duchů*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-260-2.

MacNUTT, Francis. *Služba uzdravování*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-356-2.

MACEK, Ondřej (ed.). *Zpytování. Studie a eseje k evangelické identitě*. 1. vyd. Středokluky, Zdeněk Susa, 2007. ISBN 978-80-86057-46-0.

MANNING, Brennan. *Uchvácen Kristem*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2007. ISBN 978-80-7255-167-5.

MARGIES, Wolfhard. *Heilung durch sein Wort – Verzicht auf Psychotherapie. Teil 1. Seelsorge im Widerstreit zur Psychotherapie*. Urbach: Stiwa, 1978.

MERTON, Thomas. *Duchovní vedení a rozjímání*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-225-0.

MÖLLER, Christian. *Einführung in die Praktische Theologie*. 1. Aufl. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2004. ISBN 3-8252-2529-1.

MÖLLER, Christian. *Seelsorglich predigen: die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. ISBN 3-525-60277-4.

MOORE, Robert L. (ed.). *C. G. Jung a křesťanská spiritualita. Sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-195-9.

MORGENTHALER, Christoph. *Seelsorge*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. ISBN 978-3-579-05404-9.

MORGENTHALER, Christoph. *Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge*. In: Handbuch der Seelsorge. *Grundlagen und Profile*. 1. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007. ISBN 978-3-347-02515-2. S. 292–307.

MRÁZEK, Jiří. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*. Jihlava: Mlýn, 2003. ISBN 80-86498-05-0.

MÜLLER, Wunibald. *I láska má svá pravidla. Blížkost a odstup v pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-787-2.

MYERS-SHIRK, Susan E. *Helping the Good Shepherd, Pastoral Counselors in a Psychotherapeutic Culture, 1925-1975*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009. pISBN: 9780801890475. Dostupné pro registrované čtenáře NK také [online] [cit. 2014-02-28] URL:<<http://site.ebrary.com/lib/natl/docDetail.action?docID=10363237>> eISBN: 9780801895173

NAUER, Doris. *Seelsorge. Sorge um die Seele*. 1. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007. ISBN 978-3-17-019117-4.

NAUER, Doris. *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001. ISBN 3-17-017115-1.

NICHOLS, Michael P. *Zapomenuté umění naslouchat. Proč naslouchání vztahům prospívá*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2005. ISBN 80-7255-106-X.

NOUWEN, Henri J. M. *Cesta srdce. Spiritualita pouště a duchovní služba dnešní doby*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-134-2.

NOUWEN, Henri J. M. *Duchovní život jako cesta*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2012. ISBN 978-80-7429-303-0.

NOUWEN, Henri J. M. *Naslouchal jsem tichu*. 1. vyd. Praha: Portál, 1994.

NOUWEN, Henri J. M. *Zraněný ranhojič*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-171-2.

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 3. vyd. Praha: Kalich, Česká biblická společnost, 1992. ISBN 80-7017-528-1 (pro Kalich). ISBN 80-900881-1-2 (pro ČBS).

ODROBIŇÁK, Jaromír. *Spirituální péče a psychoterapie*. [online] [cit. 2014-03-06] URL: <<http://www.nemocnicnikaplan.cz/clanek/31-SPIRITUALNI-PECE-A-PSYCHOTERAPIE/index.htm>>

OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-518-6.

OGDEN, Greg. *Proměňující učednictví*. Praha: Návrat domů, 2010. ISBN 978-80-7255-232-0.

OPATRŇÝ, Aleš. *Cesty pastorační péče v pluralitní společnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7192-930-1.

OPATRŇÝ, Aleš. *Malá příručka pastorační péče o nemocné*. [online] [cit. 2014-02-08] URL: <<http://www.knihovna.net>>

OPATRŇÝ, Aleš. *Malá společenství*. [online] [cit. 2014-02-08] URL: <<http://www.knihovna.net/KNIHA/open.phtml?kniha=0052>>

OTTO, Rudolf. *Posvátno*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.

PANNENBERG, Wolfhart. *Grundzüge der Christologie*. 7. Aufl. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1990. ISBN 3-579-04014-6.

PAYNEOVÁ, Leanne. *Uzdravení duše Boží přítomností*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2007. ISBN 978-80-7255-164-4.

PAYNEOVÁ, Leanne. *Uzdravující Přítomnost*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-190-3.

PERLS, Frederick, HEFFERLINE, Ralph F., GOODMAN, Paul. *Gestalt terapie. Vzrušení lidské osobnosti a její růst*. 1. vyd. Praha: Triton, 2004. ISBN 80-7254-507-8.

PFEIFER, Samuel. *Slabé nésti. Moderní psychiatrie a biblická duchovní péče*. Ostrava: Jupos, 1995. ISBN 80-85832-03-6.

POKORNÝ, Pavel. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-779-0.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 1. vyd. Praha: Krystal, 2000. ISBN 80-85929-38-4.

PROCHASKA, James O.; NORCROSS, John C. *Psychoterapeutické systémy*. Praha: Grada Publishing, 1999. ISBN 80-7169-766-4.

RABAN, Miloš. *Duchovní smysl člověka dnes. Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-933.

RADOSOVÁ, Milada. *Spiritualita a transformační systemická terapie*. [online] [cit. 2014-02-13] URL: <<http://www.soft-os.cz/rocnik-2011/cislo-12011/10-soft-forum/cislo-12011/15-mudr-milada-radosova-spiritualita-a-transformani-systemicka-terapie.html>>

RAHNER, Karl. *O svátostech v církvi*. 1. vyd. Praha: Skriptum, 1993. ISBN 80-85528-28-2.

RAUS, Pavel. *Modely vztahu teologie a psychologie*. In: *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-056-X. S. 15–27.

RAUS, Pavel. *Přístupy k pastoračnímu poradenství*. In: *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-056-X. S. 28–41.

RAUS, Pavel. *Spojenci namísto protivníků. Proces manželského a partnerského konfliktu*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2012. ISBN 978-80-7255-265-8.

REJCHRT, Pavel. *Dvanáct kázání*. 1. vyd. Jindřichův Hradec: Stefanos, 1999. ISBN neuvedeno. 96 s.

REMEŠ, Prokop. *Bible a psychoterapie*. [online] [cit. 2006-10-26] URL: <<http://www.portal.cz/scripts/detail.asp?id=703>> (Psychologie Dnes, 2, 2000).

REMEŠ, Prokop. *Iracionální příkazy a křesťanství*. In *Psychologie dnes*, 2003, roč. 9, č. 3, s. 26–27. ISSN 1211-5886.

RIEGER, Zdeněk. *Lod' skupiny. Inspirace pro současné i budoucí lodivody ve skupinové terapii*. 1. vyd. Hradec Králové: Konfrontace, 1998. ISBN 80-86088-03-0.

ROGERS, Carl R., BALDWINOVÁ, Michèle. *Psychoterapie je především vztah. Rozhovor*. In BALDWINOVÁ, Michèle (ed.). *Osobnost jako terapeutický nástroj*. 1. vyd. Brno: Cesta, 2013. ISBN 978-80-7295-152-9. S. 42–51.

ROGERS, Carl R. *Způsob bytí*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-233-5.

ROTTER, Hans. *Osoba a etika. K základům morální teologie*. 1. vyd. Brno: CDK, 1997. ISBN 80-85959-18-6.

RUBINOVÁ, Judith Aron. *Richtungen und Ansätze der Kunsttherapie. Theorie und Praxis. (orig.: Approaches to Art Therapy)*. [1. Auflage.] Karlsruhe: Gerardi Verlag für Kunsttherapie, 1991. ISBN 3-927948-30-6.

RUTHE, Reinhold. *Gespräche, die die Seele heilen. Hilfen für das beratende Gespräch*. 2. Auflage. Brunnen Verlag Giessen, 1992. ISBN 3-7655-5165-1.

RUTRLE, Otto. *Základní problémy duchovní péče*. Praha: Blahoslav, 1940.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie osobnosti*. 5., rozšířené vyd. Praha: Grada, 2007. ISBN 978-80-247-1174-4.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-547-4.

SALAJKA, Milan. *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci. Obzor praktické a pastorální teologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-655-4.

SALAJKA, Milan. *Modlitba věřícího společenství*. 1. vyd. Praha: Blahoslav v Ústředním církevním nakladatelství, 1979. 110 s.

SALAJKA, Milan. *Rozhovory o duchovní práci v církvi*. 1. vyd. Praha: Blahoslav, 1977.

SALAJKA, Milan. *Sylabus praktické teologie*. 1. vyd. Praha: Husův institut teologických studií, 2005. ISBN 80-7000-253-0.

SANFORDOVÁ, Agnes. *Heilendes Licht*. 2., überarbeitete Aufl. Marburg an der Lahn: Oekumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1974.

SATIROVÁ, Virginia, BALDWINOVÁ, Michèle. *Terapie rodiny. Krok za krokem podle Virginie Satirové*. 1. vyd. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-262-0179-3.

SATIROVÁ, Virginia. *Kniha o rodině. (Základní dílo psychologie vztahů)*. 2. vyd. Praha: Práh, 2006. ISBN 80-7252-150-0.

- SATIROVÁ, Virginia. *Terapeutův příběh*. In BALDWINOVÁ, Michèle (ed.) (2013). *Osobnost jako terapeutický nástroj*. 1. vyd. Brno: Cesta, 2013. ISBN 978-80-7295-152-9. S. 32–41.
- SCHAUPP, Klemens. *Doprovázení na duchovní cestě*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994. ISBN 80-85527-45-6.
- SCHMID, Peter F. *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und praktischer Theologie. Beitrag zu einer Theologie der Gruppe*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1998. ISBN 3-17-015462-1.
- SCHNEEBERGER, V. D. (ed.). *Deník Johna Wesleye*. 2., opravené vyd. Praha: Evangelická církev metodistická, 1992.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Die Rolle der Seelsorge angesichts der Krise der Kirche – Thesen*. In: *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6. S. 27–34.
- SCHWITZER, David K. *Krisenberatung in der Seelsorge. Situationen und Methoden*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975. ISBN 3-459-01038-X. Mainz: Matthias Grünewald Verlag. ISBN 3-7867-0518-6. SCHWITZER, David K. (1975). *The Minister as Crisis Counselor*. 5th printing. Nashville: Abington Press, 1990. ISBN 0687-26954-7.
- SKÁLA, Jaroslav. *Psychoterapeut musí mít svůj život v pořádku*. In HUČÍN, Jakub (ed.). *Hovory o psychoterapii: péče o duši současného člověka*. 1. vyd. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-525-3. S. 30–49.
- SLAVÍK, Jan. *Umění zážitku, zážitek umění. Teorie a praxe artefietiky*. 1. díl. 1. vyd. Praha: PedF UK, 2001. ISBN 80-7290-066-8.
- SMOLÍK, Josef. *Kristus a jeho lid. Praktická eklesiologie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-59-3.
- SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-276-2.
- SOUČEK, Josef B. *Spravedlnost Boží. Výklad epistol k Římanům*. Praha: Kalich, 1948.
- SOUČEK, Josef B. *Víra a svět. Lidské vztahy ve světle evangelia*. Praha: Jan Laichter, 1948.
- STANLEY, Paul D., CLINTON, J. Robert. *Křesťanský rádce. Vztahy, které v životě potřebujete*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2011. ISBN 978-80-7255-257-3.
- STINISSEN, Wilfrid. *Modlitba Ježíšova*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996. ISBN 80-7192-147-5.
- STINISSEN, Wilfrid. *Terapie Duchem. O duchovním vedení a pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-730-9.

STOLLBERG, Dietrich. *Seelsorge durch die Gruppe*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1975. ISBN 3-525-62138-8.

STOTT, John R. W. *Portrét kazatele*. 1. vyd. Třinec: Biblos, 1992. ISBN 80-900240-17.

STRNAD, Vratislav. *Jak jsem se seznámil s narativní terapií*. [online] [cit. 2014-02-25] URL: <<http://www.narativ.cz/cs/serial-jak-jsem-se-seznamil-s-narativni-terapii-co-pro-me-znamenalo-dil-1>>

STRNAD, Vratislav. *Systemický přístup*. [online] [cit. 2014-02-20] URL: <http://www.isz-mc.cz/home/index.php?option=com_content&view=article&id=154&Itemid=103>

SUDBRACK, Josef. *Duchovní vedení*. [online] [cit. 2014-02-09] URL: <<http://www.knihovna.net>>

ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava. *Viktor Frankl jako inspirace pro pastorální teologii?* [online] [cit. 2014-02-10] URL: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-4/Viktor-Frankl-jako-inspirace-pro-pastoralni-teologii.html>>

ŠPATENKOVÁ, Naděžda et al. *Krise. Psychologický a sociologický fenomén*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2004. ISBN 80-247-0888-4.

ŠPATENKOVÁ, Naděžda et al. *Krizová intervence pro praxi*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2004. ISBN 80-247-0586-9.

TACKE, Helmut. *Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989. ISBN 3-7887-1302-X.

TASCHNER, Karel, HOŠEK, Pavel (eds.). *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-056-X.

THURNEYSEN, Eduard. *Die Lehre von der Seelsorge*. 6. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag, 1988. ISBN 3-290-11364-7.

THURNEYSEN, Eduard. *Seelsorge im Vollzug*. Zürich: EVZ-Verlag, 1968.

TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. 1. vyd. Praha: Kalich, Ústřední církevní nakladatelství, 1990.

TILLICH, Paul. *O hlubině*. In KUSCHEL, Karl Josef (ed.). *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-887-7. S. 40–48.

TOMEŠOVÁ, Milena. *Býti farářkou II*. 1. vyd. Náchod: Juko, 2005. ISBN 80-86213-32-3.

TORREY, R. A. *Kterak „růstí v Krista?“* 1. vyd. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1923.

- TOURNIER, Paul. *Vina*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1995. ISBN 80-85495-40-6.
- TOZER, Aidan Wiley. *Následování Boha*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2000. ISBN 80-7255-012-8.
- TOZER, Aidan Wiley. *Podmaněn Bohem*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2002. ISBN 80-7255-057-8.
- TRIPP, Paul David. *Nástroj v Božích rukou*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2012. ISBN 978-80-7255-279-5.
- TRTÍK, Zdeněk. *Vztah Já–Ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. 1. vyd. Praha: Ústřední rada církve československé, 1948. 206 s.
- ÚLEHLA, Ivan. *Umění pomáhat*. 1. vyd. Praha: Slon, 1999. ISBN 80-85850-69-9.
- VALENTA, Milan. *Dramaterapie*. 4., aktualizované a rozšířené vyd. Praha: Grada 2011. ISBN 978-80-247-3851-2.
- van der MAAS, Gertrudeke (ed.). *Homo homini pastor. Témata a kontexty současné pastýřské služby*. 1. vyd. Benešov: Eman, 2003. ISBN 80-86211-28-2.
- VENTURA, Václav. *Kulturně náboženské předporozumění zdraví a nemoci (křesťanský kontext)*. In *Zdraví: hodnota a cíl moderní medicíny*. 1. vyd. Praha: Triton, 2002. S. 28–53. ISBN 80-7254-293-1.
- VODÁČKOVÁ, Daniela a kol. *Krizová intervence*. 2. vyd. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-342-0.
- VYBÍRAL, Zbyněk. *Psychologie lidské komunikace*. 1. vyd. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-291-2.
- VYMĚTAL, Jan et al.. *Obecná psychoterapie*. 2. vyd. Praha: Grada Publishing, 2004. ISBN 80-247-0723-3.
- VYMĚTAL, Jan. *Průvodce úspěšnou komunikací*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2008. ISBN 978-80-247-2614-4.
- VYMĚTAL, Jan. *Úvod do psychoterapie*. 2., aktualizované vydání. Praha: Grada Publishing, 2003. ISBN 80-247-0253-3.
- VYMĚTAL, Štěpán. *Krizová komunikace a komunikace rizika*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2009. ISBN 978-80-247-2510-9.
- WAHL, Heribert. *Vina a pocity viny. Psychologicko-teologické aspekty*. [online] [cit. 2014-02-09] URL: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-2/Vina-a-pocity-viny-psychologicko-teologicke-aspekty.html>>
- WILLARD, Dallas. *Obnova srdce. Získejte Kristův charakter skrze proměnu svého ducha*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2012. ISBN 978-80-7255-275-7.

WINKLER, Klaus. *Seelsorge*. Berlin, New York: De Gruyter, 1997. ISBN 3-11-013185-4.

WISE, Carrol A. *Pastoral Counseling. Its Theory and Practice*. New York: Harper&Brothers, 1951. 231 s.

YALOM, Irvin D. *Teorie a praxe skupinové psychoterapie*. 1. vyd. Hradec Králové: Konfrontace, 1999. ISBN 80-86088-05-7.

YANCEY, Philip. *Proč se obtěžovat s církví?* 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-089-6.

z LOYOLY, Ignác. *Duchovní cvičení*. 3. revidované vyd. (v Refugiu 2.) Velehrad: Refugium, 2005. ISBN 80-86715-37-X.

ZAHRADNÍK, Petr. *Skupinová terapie závislých na alkoholu v ambulantní praxi – psychodynamické aspekty*. [online] [cit. 2014-02-11] URL: <www.psychiatriepropraxi.cz/pdfs/psy/2004/06/06.pdf>

ZIEMER, Jürgen. *Seelsorge als Grenzfahrung*. In: *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*. 1. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2005. ISBN 3-7975-0072-6. S. 35–51.

ZIEMER, Jürgen. *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000. ISBN 3-8252-2147-4.

DALŠÍ ZDROJE

různé biblické zdroje, biblické překlady a lexikální (nevýkladové) pomůcky:

Bible. Český studijní překlad (2009). 1. souborné vyd. Praha: KMS, 2009. ISBN 978-80-86449-62-3.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (2001). 8. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2001. ISBN 80-85810-29-8.

biblický program Bible Works, verze 6.0

biblický program Theophilos, verze 3.0

Bibli svatá aneb všechna svatá Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání králického z roku 1613 (1950). Praha: Biblická společnost československá, 1950.

Novum Testamentum Graece (1952). Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1952.

SOUČEK, Josef B. (2003). *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 6. vyd. Praha: Kalich, 2003. ISBN 80-7017-853-1.

související webové stránky:

<http://www.aacc.net/> (Americká asociace křesťanských poradců)

<http://www.apha.cz/pastorace.php> (pastorace v pražském arcibiskupství řKC)

<http://www.dlouhacesta.cz>

<http://www.hagioterapie.cz>

<http://www.kaplaninemocnitetplice.estranky.cz/stranka/kdo-je-nemocnicni-kaplan>

<http://www.knihovna.net> (texty duchovní literatury)

<http://www.kurtludewig.de/allg-Texte.htm#Dr.> (stránky Kurta Ludewiga s jeho texty)

<http://www.kurzyalfa.cz/content/view/alfa>

<http://www.learntheology.com>

<http://www.palliativ-portal.de>

<http://www.pastorace.cz>

<http://www.religion-online.org>

<http://taize.webnode.cz/>

<http://www.vira.cz>

JMENNÝ REJSTŘÍK

- ABEL, P.: 133
- ADAMS, J. E.: 102, 103, 114, 115, 267
- ADLER, A.: 170, 185, 194–196
- ADLOF, A.: 80
- ALLENDER, D. B.: 265, 273
- AMBROS, P.: 20, 68, 85–86
- AUGUSTYN, J.: 118, 123
- BALDWIN, DeWitt C.: 203
- BALDWIN, M.: 186–187, 192, 203, 213–214
- BARRY, W. A.: 21, 38, 120
- BARTH, K.: 105, 129
- BÁRTA, M.: 74
- BAUMAN, Z.: 13
- BECK, A. T.: 208–211
- BENEŠ, L.: 52, 104, 118, 250
- BICKLE, M.: 64
- BLAHOSLAV, J.: 124, 171
- BOHREN, R.: 86
- BONHOEFFER, D.: 8–9, 21, 23, 25, 27, 32–33, 40–41, 49, 62, 84–85, 97–98, 125, 137, 161–162, 164–165, 173, 259, 277
- BOSSE-HUBER P.: 69, 157
- BRAMORSKI, J.: 16, 18
- BRIDGES, W.: 275, 288
- BRISCH, K. H.: 180
- BUBER, M.: 8–9, 24, 52, 57, 62, 76, 78–79, 81, 164, 173, 201–203, 259
- BUKOWSKI, P.: 62, 73, 78, 81, 83, 84, 103, 284
- BURDA, F.: 17
- BURDOVÁ, I.: 239
- BURKHALTER, U.: 24, 74, 158
- CAPLAN, G.: 243
- CLARKE, W. N.: 51
- CLINEBELL, H. J. jr.: 8, 9, 103, 110–112
- CLINTON, J. R.: 24, 64, 120–121, 125–128, 135–136, 157
- CLOUD, H.: 24, 154
- COBB, J. B.: 168–169
- CONNOLLY, W. J.: 21, 38, 120
- CRABB, L.: 8–9, 38, 43, 66, 73, 102, 113–114, 126, 138–141, 169, 173, 269–270, 273, 278, 283
- de SHAZER, S.: 217
- DERMEK, A.: 97
- DERRIDA, J.: 18
- DIRSCHERL, E.: 57
- DOBSON, J.: 185
- DOHNAL, J.: 275
- DÖRNER, K.: 127, 212–213

DOYLE PITA, D.: 176–177, 208–209, 227–229

DRÁPAL, D.: 275

DREWERMANN, E.: 222–223

ELDREDGE, J.: 99, 116, 139, 142

ELDREDGE, S.: 99

ELLIS, A.: 209, 267

ELMORE, T.: 120

ENGEMANN, W.: 124

ERDINGER, M.: 75

FILIPI, P.: 97, 143

FRANKL, V. E.: 8–9, 12, 25, 195, 197–201, 223, 225, 246

FREUD, S.: 16, 182, 189–193, 198–201, 260, 270

FROMM, E.: 196–197

GALLAGHER, M. P.: 149

GIRARD, R.: 17, 193

GLASER, W.: 209

GOODMAN, P.: 204–206

GRAUOVÁ, Š.: 90

GREEN, D. R.: 155, 256, 271

GRÖZINGER, A.: 222

GRÜN, A.: 64

HAGENMAIER, H. a M.: 100

HALAMOVÁ, A.: 222

HALÍK, T.: 140

HAVELKA, J.: 79–80

HAVRÁNEK, A.: 116

HEFFERLINE, R. F.: 204–206

HEJZLAR, P.: 106

HELD, P.: 72, 219, 221

HERBST, M.: 78, 251

HILTNER, S.: 109–110

HOLM, N. G.: 33, 271

HOLZAPFEL, A.: 93

HONZÁK, R.: 175, 179

HOŠEK, P.: 143, 267, 270, 273

HROMÁDKA, J. L.: 27

HUMHAL, K.: 205

CHAPMAN, G.: 183–184

JENTSCH, W.: 25, 61, 103

JUNG, C. G.: 182, 193–194, 199, 260, 270–271

JÜNGEL, E.: 56, 154

KACZMARCZYK, S.: 87

KARFÍKOVÁ, L.: 24, 53–54, 280

KARLE, I.: 219–221, 256

KASTOVÁ, V.: 237, 242–243, 249, 251–252

KAŠPARŮ, M.: 100

KELLER, W. F.: 30

KEMPENSKÝ, T.: 125

KIERKEGAARD, S.: 56, 163, 198
 KLČOVANSKÁ, E.: 279
 KLESSMANN, M.: 25, 245, 256
 KOMENSKÝ, J. A.: 8, 80–81, 91, 115–116
 KOPŘIVA, K.: 245–246
 KRAMER, A.: 69, 87, 93, 157
 KRATOCHVÍL, S.: 25, 229–235
 KŘIVOHLAVÝ, J.: 65, 87, 180–183, 229, 245
 KUČERA, Z.: 24, 52
 KUSCHEL, K. J.: 152
 KÜBLER-ROSS, E.: 87
 LACHMANOVÁ, K.: 128
 LAMMER, K.: 87
 LIEBMANN, M.: 179
 LIGUŠ, J.: 70
 LIPOVETSKY, G.: 12–14
 LUBICHOVÁ, Ch.: 163
 LUDEWIG, K.: 217
 LUTHER, M.: 42, 62, 154, 258
 LYON, D.: 95
 MacDONALD, W.: 39
 McMINN, M. R.: 256
 MacNUTT, F.: 106
 MANNING, B.: 45–46
 MARGIES, W.: 107
 MENNEKES, F.: 85
 MERTON, T.: 119
 MÖLLER, Ch.: 61–62, 103, 278
 MOORE, R. L.: 271
 MORGENTHALER, Ch.: 24, 158, 219–220
 MRÁZEK, J.: 30
 MÜLLER, W.: 135
 MYERS-SHIRK, S. E.: 272
 NAUER, D.: 24, 103, 107, 132–134, 153, 220–222, 245, 255
 NICHOLS, M. P.: 65, 128, 263
 NOBLE, I.: 90
 NORCROSS, J. C.: 175–176, 188, 191, 202, 204, 207
 NOUWEN, H. J. M.: 8–9, 11, 21, 35–36, 46, 116, 144–151, 159, 245–246, 263
 NOVOTNÝ, A.: 31
 ODROBIŇÁK, J.: 238–239
 OEMING, M.: 82
 OGDEN, G.: 120
 OPATRNÝ, A.: 25, 68, 88–89, 100, 131, 156, 162, 166–167, 244
 OTTO, R.: 16
 PANNENBERG, W.: 8–9, 24, 51–52, 55–56, 159, 164, 175
 PAYNEOVÁ, L.: 106–107

PERLS, F.: 204–206
PEROUT, E.: 227
PFEIFER, S.: 100, 141
PIAGET, J.: 33, 72
POHL-PATALONG, U.: 221
POKORNÝ, P.: 29
POSPÍŠIL, C. V.: 246
PROCHASKA, J. O.: 25, 175–176,
188, 191, 202, 204 207
RABAN, M.: 68
RADOSOVÁ, M.: 213, 215–216
RAHNER, K.: 107
RAUS, P.: 19, 114, 212, 256, 267–269,
271
REJCHRT, M.: 75
REJCHRT, P.: 131
REMEŠ, P.: 222–223, 260, 265
RICOEUR, P.: 143, 182
RIEGER, Z.: 227, 230
ROGERS, C. R.: 8–9, 56, 186–188,
190, 192, 203, 210, 225, 247, 278, 280
ROTTER, H.: 15, 139
RUBIN, J. A.: 179
RUTHE, R.: 58, 67, 74
RUTRLE, O.: 8–9, 104, 117
ŘÍČAN, P.: 33, 271
SALAJKA, M.: 8–9, 45–46, 60, 66,
70–71, 98, 117, 119–120, 131, 134,
144, 218
SANFORD, A.: 106
SATIROVÁ, V.: 192, 203, 213–217,
225, 259, 264
SEARLE, J.: 71
SCHARFENBERG, J.: 74, 103
SCHAUPP, K.: 119
SCHIRRMACHER, F.: 69, 87, 93, 157,
255
SCHMID, P. F.: 51, 283
SCHNEEBERGER, V. D.: 170
SCHNEIDER-HARPPRECHT, Ch.:
153
SCHWITZER, D. K.: 247–248, 251
SINGHOFF, H.: 93
SKÁLA, J.: 233
SLAVÍK, J.: 91
SMOLÍK, J.: 8–9, 28–29, 66, 105, 124,
249, 261
SOUČEK, J. B.: 36, 83
STANLEY, P. D.: 24, 64, 120–121,
125–128, 135–136, 157
STINISSEN, W.: 8–9, 15, 18, 119, 255,
STOLLBERG, D.: 19, 25, 67, 103,
171–173, 233, 258
STOTT, J. R. W.: 82
STRNAD, V.: 217–218

SUDBRACK, J.: 151

SVATOŠOVÁ, M.: 88

ŠEVČÍKOVÁ, S.: 199–201

ŠPATENKOVÁ, N.: 237–238, 242–243, 249

TACKE, H.: 61, 118

TAKÁCSOVÁ KOLÁŘOVÁ, K.: 96

TASCHNER, K.: 57, 82, 108, 190, 267

THURNEYSSEN, E.: 8–9, 23, 44, 61, 66, 75, 103, 105, 107, 117–118, 221, 223, 249, 283

TILLICH, P.: 36, 68, 152, 161, 270

TOMEŠOVÁ, M.: 139

TORREY, R. A.: 63

TOURNIER, P.: 36–37, 42, 182, 270, 272

TOWNSEND, J.: 154

TOZER, A. W.: 67, 125

TRIPP, P. D.: 63

TRTÍK, Z.: 54–56

TSCHANZ COOKE, K.: 214

ÚLEHLA, I.: 243

VALENTA, M.: 204

van der MAAS, G.: 250

VAVRDA, V.: 233, 235

VENTURA, V.: 104

VODÁČKOVÁ, D.: 237

VYBÍRAL, Z.: 71–72

VYMĚTAL, J.: 175–178, 186–188, 191, 205, 233, 235, 248, 255

VYMĚTAL, Š.: 242

WAHL, H.: 224

WILLARD, D.: 122, 266

WINKLER, K.: 74

WISE, C. A.: 109, 257

YALOM, I.: 25, 230, 261

YANCEY, P.: 163, 165

z LOYOLY, I.: 63, 90, 107

ZAHRADNÍK, P.: 231–232

ZIEMER, J.: 24, 103, 124, 154, 155