



ONDŘEJ MACEK
A KOL.

CESTY K LIDEM

KAPITOLY
Z DUCHOVNÍ
PÉČE

Cesty k lidem

Kapitoly z duchovní péče

Ondřej Macek a kol.

Recenzovali:

doc. Ing. Aleš Opatrný, Th.D.

Mgr. Michael Martinek, Th.D.

Mgr. Ondřej Kolář, Th.D.

Autoři:

Ladislav Beneš, Bernd Beuscher, Corinna Dahlgrünová, Jindřich Halama, Eberhard Hauschildt, Bohuslava Horská, Hana Janečková, Isolde Karleová, Michael Klessmann, Ralph Kunz, Tabita Landová, Ondřej Macek, Gabriela Míková, Christian Möller, Christoph Morgenthaler, Ladislav Ptáček, Traugott Roser, Jan Roskovec, Petr Sláma, Věra Suchomelová, Zdeněk Vojtíšek, Ulrike Wagnerová-Rauová, Jürgen Ziemer

Na obálce je použit obraz Doroty Zlatohlávkové *Poznání není vidění*, 2008, olej na plátně, 100 × 150 cm.



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU



**Národní
plán
obnovy**

MSMT
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2023
Redakce Veronika Ptáčková
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova, 2023

© Ondřej Macek et al., 2023

ISBN 978-80-246-5351-8

ISBN 978-80-246-5558-1 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

A	
I. Duchovní péče (<i>Ondřej Macek</i>)	8
B	
II. Nemají snad pastýři pást ovce? (Ez 34,2) aneb duchovní péče ve Starém zákoně (<i>Petr Sláma</i>)	22
III. Duchovní péče v Novém zákoně (<i>Jan Roskovec</i>)	36
C	
IV. Historické perspektivy duchovní péče s podněty pro aktuální diskusi (<i>Isolde Karleová</i>)	60
V. Duchovní péče podle Martina Luthera (<i>Christian Möller</i>)	94
VI. Pastýřská péče v Jednotě bratrské (<i>Tabita Landová</i>)	111
D	
VII. Spiritualita člověka v duchovní péči (<i>Zdeněk Vojtíšek</i>)	128
VIII. Duchovní péče jako porozumění životu v horizontu křesťanské víry (<i>Michael Klessmann</i>)	148
IX. Životní konflikty a jejich teologický výklad v rámci duchovní péče (<i>Michael Klessmann</i>)	196
X. Lidé před Bohem (<i>Christoph Morgenthaler</i>)	229
E	
XI. Duchovní péče jako povolání (<i>Jürgen Ziemer</i>)	250
XII. Etika v duchovní péči (<i>Jindřich Halama</i>)	262

F

XIII.	Duchovní péče ve sboru (<i>Ladislav Beneš</i>)	278
XIV.	Duchovní péče prostřednictvím kázání a bohoslužby (<i>Christian Möller</i>)	293
XV.	Zpověď jako nástroj duchovní péče (<i>Tabita Landová</i>)	302
XVI.	A jak to v řeči probírali... (L 24,15). Rozhovor (<i>Gabriela Míková – Ondřej Macek</i>)	319
XVII.	Duchovní péče na návštěvě (<i>Eberhard Hauschildt</i>)	338
XVIII.	Krizová intervence (<i>Bohuslava Horská, Ladislav Ptáček</i>)	347
XIX.	Duchovní péče v duchovním doprovázení (<i>Corinna Dahlgrünová</i>)	388

G

XX.	„Dětství není nemoc“. Zdatnost pro život jako cíl duchovní péče o děti a mladistvé (<i>Bernd Beuscher</i>)	398
XXI.	Duchovní péče v kontextu manželství a partnerství (<i>Ulrike Wagnerová-Rauová</i>)	409
XXII.	Duchovní péče o nemocné (<i>Michael Klessmann</i>)	425
XXIII.	Duchovní péče o starší lidi (třetí věk) (<i>Ralph Kunz</i>)	444
XXIV.	Duchovní péče v domovech pro seniory (<i>Věra Suhomelová</i>)	455
XXV.	Duchovní péče o lidi žijící s demencí a jejich blízké (<i>Hana Janečková</i>)	467
XXVI.	Duchovní péče o umírající a jejich blízké (<i>Traugott Roser</i>)	495
XXVII.	Duchovní péče o truchlící (<i>Ondřej Macek</i>)	505

H

XXVIII.	Aktuální otázky a diskurs (<i>Isolde Karleová</i>)	514
	Medailonky autorů	540
	Zusammenfassung	546

A

/I./

Duchovní péče*

ONDŘEJ MACEK

Hned na začátku této knihy narazíme na problém s výrazem, kterým označit to, o čem tu bude řeč.

Převést obvyklý latinský výraz *cura animarum* (německy *die Seelsorge*) pouze do češtiny (starost o duši, péče o duši) by pravděpodobně vedlo k přílišnému zúžení a nejspíše by tento překlad v našem (post)sekulárním prostředí i poměrně odrazil.

Tradičním termínem užívaným v protestantské teologii je *pastýřská péče*. Dobrým pastýřem (J 10,14), který se až do krajnosti stará o své ovce, je Ježíš. A jej pak napodobují, od něj se odvozují, u něj se inspirují a od něj jako úkol svou činnost přijímají duchovní církvi (farářky a faráři, kněží, pastoři).

V angličtině se v tomto kontextu setkáme s výrazem *pastoral ministry* i *pastoral care*. Přičemž ovšem druhé slovní spojení je dnes stále více synonymní se *spiritual care*.

* Kapitola je výsledkem tvůrčí činnosti vykonané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 – „Teologie jako způsob interpretace historie, tradice a současné společnosti“.

Jako *poimenika* (od řeckého *poimén*, pastýř) bývá pak označována teoretická disciplína, která tuto výšeč praktické teologie odborně reflektuje a rozvíjí.

Další „komplikaci“ nám přinese římskokatolická perspektiva, která pastorační teologii rozumí jako „reflexi o seberealizaci církve“¹ a pastorační jako různorodé činnosti celého církevního společenství (*cura animarum generalis*). Kodex kanonického práva sice mluví o farářích a biskupech jako o pastýřích,² ale např. apoštolská exhortace Jana Pavla II. z roku 1988 *Christifideles laici* (navazující na dekret 2. vatikánského koncilu *Apostolicam actuositatem*) zahrnuje do pastorační činnosti i laické spolupracovníky.

A nakonec se setkáváme také s výrazem *spiritual care*, který v českém prostředí ovšem bývá užíván jako starost o duchovní potřeby (nejčastěji pacientů), jež je konána spíše bez přímé vazby na nějaké náboženské společenství či náboženský systém.

Z možností, jako jsou duchovní poradenství, duchovní terapie, duchovní doprovázení a duchovní péče, jsem nakonec zvolil tu poslední. Částečně proto, že je přece jen už nějak „zaběhlá“.³ Níže se pak pokusím vysvětlit, jak jí rozumím.

1. DUŠE A STAROST

Presokratik Herakleitos z Efezu řekl: „Ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže svým krokem najít hranice duše: tak hluboké má určení.“⁴ A podobně se vyjádřil i církevní otec Tertulian: „Hranice duše nikdy nenajdeš, i když projdeš všechny cesty.“⁵

V Bibli je termín duše spíše významu antropologického a často je synonymním výrazem pro život. Je však také vnitřním principem člověka, je jeho „já“, jeho identitou – a to i tehdy, když tělo hyne (Mk 8,35). Ačkoliv se na stránkách Nového zákona pod vlivem helénismu objevuje jakási podvojnost duše–tělo (Mt 10,28n.), není duše chápána jako samostatný princip. A zřejmě i tam, kde se dokonce mluví o triádě duch–duše–tělo (1 Te 5,23), jde o pokus vyjádřit celistvost člověka.

Oproti platonické tradici s duší jako nesmrtelnou podstatou člověka, která je uvězněná v těle a po smrti se osvobozuje a odchází do světa věčných idejí, je v tradici hebrejské člověk člověkem v radosti, odkázanosti, nuznosti, potřebnosti, vztaženosti k druhým lidem, vnějšímu světu i Bohu; člověk je člověkem tělem i duší.

1 Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, 357.

2 Srov. *Codex Iuris Canonici*, can. 375 a can. 515 §1.

3 Viz např. Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice z 20. listopadu 2006 nebo Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi MZ ČR, ČBK a ERC v ČR z 11. července 2019.

4 DK 22 B 45.

5 Tertullianus. *De anima* II,6.

Na druhou stranu ovšem dualistický pohled na člověka (duše a tělo) nám může být v něčem dosti pomocný. Nemocný člověk navzdory bolestem ještě má duchovní schopnosti.⁶ (A ostatně i naděje, že duše někam odejde, že něco z člověka kdesi zůstane, může být pro někoho útěšná.)

Zároveň biblická představa, že jde o celého člověka (o jeho potřeby, život, nouzi), může být značně zavazující, protože směřuje k tomu, abychom se ve své starosti (starostlivosti) neomezili jen na nějakou část člověka nebo v člověku, ale činili velmi různorodé pokusy pomoci druhému s tím vším, co mu brání být plně člověkem.

Jsme bytosti, které se neustále o něco starají. O to, co bude k jídlu, co budeme dělat zítra. Máme všednodenní starosti. Staráme se o to, kým bychom být mohli. Staráme se o své tělo i o svou duši. A také jsme schopni část starostí, které má druhý, přejmout, vzít na sebe; odlehčit mu, nechat starosti druhého, aby se nám usadily na zádech, v hlavě, v duši.

2. DOPROVÁZENÍ A ÚTĚCHA

Dva biblické obrazy nám mohou být užitečné v hledání toho, jak budeme rozumět duchovní péči.

Evangelista Lukáš vypráví tento příběh: Téhož dne se dva z nich ubírali do vsi jménem Emauzy, která je od Jeruzaléma vzdálena asi tři hodiny cesty, a rozmlouvali spolu o tom všem, co se událo. A jak to v řeči probírali, připojil se k nim sám Ježíš a šel s nimi. Ale něco jako by bránilo jejich očí, aby ho poznali. Řekl jim: „O čem to spolu rozmlouváte?“ Oni zůstali stát plni zármutku. Jeden z nich, jménem Kleofáš, mu odpověděl: „Ty jsi asi jediný z Jeruzaléma, kdo neví, co se tam v těchto dnech stalo!“ On se jich zeptal: „A co to bylo?“ Oni mu odpověděli: „Jak Ježíše Nazaretského, který byl prorok mocný slovem i skutkem před Bohem i přede vším lidem, naši velekněží a členové rady vydali, aby byl odsouzen na smrt, a ukřižovali ho. A my jsme doufali, že on je ten, který má vykoupit Izrael. Ale už je to dnes třetí den, co se to stalo. Ovšem některé z našich žen nás ohromily: Byly totiž zrána u hrobu a nenalezly jeho tělo; přišly a vyprávěly, že měly i vidění andělů, kteří říkali, že je živ. Někteří z nás pak odešli ke hrobu a shledali, že je to tak, jak ženy vypravovaly, jeho však neviděli.“ A on jim řekl: „Jak jste nechápaví! To je vám tak těžké uvěřit všemu, co mluvili proroci! Což neměl Mesiáš to vše vytrpět a vejít do slávy?“ Potom začal od Mojžíše a všech proroků a vykládal jim to, co se na něho vztahovalo ve všech částech Písma. Když už byli blízko vesnice, do které šli, on jakoby chtěl jít dál. Oni ho však začali přemlouvat: „Zůstaň s námi, vždyť už je k večeru a den se schyluje.“ Vešel tedy a zůstal s nimi. Když byl s nimi u stolu,

6 Klessmann, Michael. *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 45.

vzal chléb, vzdal díky, lámal a rozdával jim. Tu se jim otevřely oči a poznali ho; ale on zmizel jejich zrakům. Řekli si spolu: „Což nám srdce nehořelo, když s námi na cestě mluvil a otvíral nám Písma?“ A v tu hodinu vstali a vrátili se do Jeruzaléma. (L 24,13–33)

Ježíš jde těm dvěma po boku (nestojí nad nimi, proti nim). Snaží se „dívat“ stejným směrem, kterým hledí oni. Přizpůsobí se tempu (doslova i obrazně), jaké mají oni. Otázkou spustí úlevný proud vyprávění – pomůže jim tedy se začátkem. Jeho naslouchání je aktivní, zdá se, že i trpělivé a bdělé. Svým postojem naznačí, že nic není trapné, nic není třeba smlčet. Ve vhodný okamžik nabídne pohled odjinud, jiné světlo, jinou souvislost. Resp. pomůže jim to, co vědí, co prožili, zahlédnout v jiné souvislosti. Vzbuzuje naději. Pomůže udělat krok „dál“. Při jídle jsou pak zapojeny další smysly a ošetřeny další potřeby. Jeho péče je časově omezená. Ale zároveň je naznačeno, že jistá (jeho – Boží) blízkost bude trvat.⁷

V Novém zákoně užívané řecké sloveso *parakaló* znamená těšit, povzbuzovat, ale také k někomu naléhavě mluvit, někoho prosit, někomu domlouvát či ho napomínat. Substantivum *paraklésis* lze přeložit jako potěšení i jako výzvu a napomenutí.

Jádrem křesťanské víry je, že Ježíšem Kristem dal Bůh jednoznačně na vědomí, že každý člověk je jím milován, chtěn, bezpodmínečně přijímán, že žádná skutečnost (žádný čin, ani nemoc, ani smrt) nepředstavuje pro tento vztah překážku. Bytostné uvědomění této reality by nás mělo (mohlo) těšit, uklidňovat a propůjčovat nám takové vnímání, ve kterém je méně strachu, více otevřenosti tomu, co přijde, a zároveň by mělo radikálně ovlivňovat naše hodnoty i vztahy s druhými lidmi, naši identitu.

Vnímá-li člověk, že je Bohem potěšen, představuje-li pro něj výše popsané životní základ, může to vnášet i do svých vztahů, tj. vytvářet kolem sebe proměněné klima a těšit druhé (L 2,25; 2 K 1,3; 1 Te 3,7; 2 K 7,4; 2 K 1,5,7).

Krise nastává ve chvíli, kdy o tomto Božím příklonu, o tom, že mě takto Bůh v životě zakotvil, začnu pochybovat. Ať už proto, že druhými milován a přijímán nejsem, nebo proto, že skutečnosti mého života mě vedou k tomu, že nejsem schopen přijmout sám sebe, případně proto, že je můj život tak radikálně ohrožen, že prostě nemohu věřit v Boží láskyplný zájem o mě. V takovou chvíli potřebuji, aby mě někdo potěšil, aby mi někdo svým příklonem onen Boží příklon zprostředkoval, ukázal, dal zakusit.

Napomínání v lásce může být podle raně křesťanských autorů povzbuzením i útěchou (1 Te 2,11n.; 2 Te 2,16).

Evangelista Jan užívá pro Ducha svatého slova *paraklétos* (J 14,16.26; 15,26; 16,7). Bůh je tedy tím, kým se můžeme nechat těšit, povzbudit.

7 Herbst, Michael. *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*. 2. vyd. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013, 31.

3. POLE

Jako duchovní péči (*cura animarum generalis*) lze vnímat takřka všechno, co se v komunitě věřících děje, ať už jsou to bohoslužby, biblické hodiny, tábory pro děti nebo uklízení kostela, vše, při čem je vytvářeno klima přijetí, opory – děláno místo pro Boží dobré působení. Při tom všem může být člověk rozvíjen, podporován, přijímán, povzbuzován k odvaze; při tom všem může rozpoznávat sám sebe jako dobré a chtěné Boží stvoření; při tom všem může růst (Ef 4,15).

Setkání z konkrétních příčin, zpravidla mezi dvěma či třemi, označujeme jako *cura animarum specialis*.

Ideální by bylo, kdyby i v případě duchovní péče platil princip subsidiarity, totiž kdyby člověk nacházel dostatečnou oporu ve své rodině, komunitě, mezi nejbližšími (tedy mimo instituční rámec) a kdyby vlastně specialisté (místní duchovní, kaplani, poradci ad.) byli oslovováni co nejméně.

Duchovní péče se může dít při rozhovorech (doma, v hospodě, na ulici, po telefonu), na návštěvách (od formálních přes neformální až po návštěvy u lůžka nemocného), ale také v textovkách, chatech, e-mailech.

Zatímco terapeut se s klientem potkává na sezeních, která mají jasná pravidla a vymezený čas, odehrává se duchovní péče i při neplánovaných setkáních – v obchodě, během loučení po bohoslužbách, na sborových akcích, v souvislosti s kazuáliemi (křest, svatba, pohřeb), při rozhovorech o víře, během narozeninových setkání.

Nejčastějšími tématy duchovní péče jsou: biografie, rodina, děti a jejich výchova, partnerství, práce, zaměstnání, stárnutí, nemoc, zdraví, smrt blízkého; náboženské a etické otázky; smysl, identita, život, ztráta orientace – toho, nač se mohu spolehnout; systémy, kterých je člověk součástí (rodina, sousedi, milieu, pracoviště, styl, komunita).

Dosti důležité je její sepětí s kazuáliemi (klasicky: křest, konfirmace / biřmování / přechodový rituál k dospělosti, svatba, pohřeb). Protože ty se dějí ve zlomových okamžicích, kdy člověk leckdy zatouží po nějakém přesahu nebo by svůj život chtěl více či jinak ukotvit.

Při duchovní péči je třeba brát v úvahu kontexty,⁸ ve kterých se dnes odehrává. Jen stručně zmíním ty, které mi připadají zásadní. Žijeme v rozdělené společnosti. Nůžky mezi chudými a bohatými se rozvírají stále víc (chudoba vede k nemocem a k zanedbávání péče). Pohybujeme se v celé řadě různých systémů, světů, které nejsou přehledné, které zdánlivě nic nepropojuje, a my si v nich jsme nuceni hledat vlastní prostor. Cena člověka se často odvíjí od jeho ohodnocení na pracovním trhu. Leckdo propadá deziluzi, že nikde nemá zastání.

8 Klessmann, Michael. *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 14-15.

Svět je velmi pluralitní. Naše životy neurčuje ani jen kultura, ani jen politika, ani jen zaměstnání, místo v rodině, obci. Jsme vystaveni velké nabídce smyslů i zážitků. Neexistují jakési dobově standardní životopisy. V zaměstnání je nutná značná flexibilita, ale „práce“ nám na druhou stranu poskytne všechno, od jídla přes organizaci volného času až po partnera. Máme leckdy velmi na výběr a zároveň musíme unést svoje rozhodování.

Po století sekularizace jsou nesrozumitelné kontexty, ze kterých duchovní vycházejí. Ale i jejich tradice a rituály. Takřka nic se již neobejde bez vysvětlení. Zároveň jsme svědky návratu náboženství, spirituality, většího zdůrazňování propojenosti ducha a těla. Lidé, kteří si žádají duchovní péči, mají nezřídka vytvořeno jakési vlastní náboženství čerpající vědomě či nevědomě z různých tradic.

Současní duchovní mnohdy nemají čas, protože leckdy jen naplňují a organizují provoz, „obíhají“ jednotlivá generační setkání. Často se dnes mluví o tom, že duchovní péče je ve farářském povolání popelkou – jaký obraz priorit toho, co je pro církev důležité, by to ukazovalo? Projevuje se finanční a budoucnostní demotivace. Nemobilní členové nemají takřka šanci se s duchovními setkat. Staletá struktura církve (místní farnosti a sbory) bere rychle za své. Nezřídka jsou duchovní žádání o péči „lidmi zvenku“, ale zároveň jsou placeni „těmi zevnitř“. Setkáváme se s odmítnutím církve, ale nikoli osoby faráře. A na poli duchovní péče farářům a farářkám vyrostla značná konkurence.⁹ Jsou tu terapeuti, koučové, šamani, kartářky, léčitelé, průvodci i pevní vůdcové v sektách.

4. „TVÉ MILOSRDENSTVÍ JE MÁ ÚTĚCHA“ (Ž 109,21)¹⁰

V jednom ze svých posledních podobenství Ježíš naznačuje možnost, jak se s ním lidé po Velikonocích mohou potkat, a zároveň říká, co z lidských životů on považuje za podstatné: „Cokoli jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří (hladoví, žízniví, pocestní či ti bez domova, nazí, nemocní, věznění), mně jste učinili.“ (Mt 25,40) Všimát si, pomoci, solidarizovat se je tedy jeden z rozměrů křesťanské víry.

Víra není jen akceptace věroučných pravd, jen celostní spoléhání ne (jen) na sebe, ale na Boha, nýbrž způsob života, vnímání, pojmenovávání; to, jak se vztahují k druhým, světu, Bohu, jak reflektují, jak se radují, jak se bojí, jaké mám hodnoty, normy, ideály, jak komu důvěřuji. Není to tedy něco, co by člověk odkládal v obyčejných chvílích, ale ani v okamžicích, kdy se rozhovor nebo okolnosti stočily do poloh nejvážnějších či nejradostnějších.

9 Na druhou stranu ovšem třeba Sk 9,9nn. a podobné texty naznačují, že takováto „konkurence“ tu pro církev byla vždy.

10 Tento verš má na svém hrobě v Hörnli vytesán švýcarský teolog Eduard Thurneysen.

Člověk se v životě mj. vyrovnává se dvěma protichůdnostmi.¹¹ Potřebuje pro sebe orientační pravidla, ale zároveň je porušuje a nezřídka si je vědom toho, že tak ubližuje druhým či sám sobě. Jan Milíč Lochman sice zakotvil nejen v českém prostředí to, že se i o klíčových pravidlech – Desateru mluví jako o směrovkách ke svobodě,¹² jenže zároveň evangelia jsou plná příběhů o tom, jak se různá přikázání stala pro život něčím omezujícím, a tedy jej také ohrožujícím.

Mnohohlas Bible a zejména evangelií představuje Boha jako toho, kdo dává nové šance, osvobozuje ze sevření, hledá ztracené, utěšuje a otevírá náruč i těm, kdo všechna pravidla porušili. Bůh je líčen jako ten, který vystupuje proti všemu, co ničí život, ohrožuje a rozbíjí vztahy, ale zároveň nepřestává milovat ty, kteří to dělají.

Ježíš své učedníky posílá do světa s tím, aby do něj vnášeli odpuštění (J 20,23),¹³ naději – tedy osobně otevírali lidem kolem sebe perspektivu toho, že jsou přijati, milováni. Aby druhým dávali zakusit, že Pán Bůh je jim blízko ještě mnohem víc, než jsou jim blízko oni.

Součástí duchovní péče je tedy to, že člověk nahlédne obojí. Že život sám sobě i druhým ničí, ale že zároveň není nic, co by ho mohlo připravit o Boží veskrze přejnou blízkost. A že ho o ni nemohou připravit ani okolnosti, které v moci nemá – katastrofy, nemoci, různé neúspěchy.

V křesťanské víře je život vnímán jako dar. Bůh mi vdechl svého ducha. K životu jsem přišel zvenku. Kvalita mého života je nezávislá na mých schopnostech. Každý člověk je důstojný a zaslouží si respekt, což staví jistou hráz proti představám o nekonečném výkonu a nekonečné aktivitě.

Každá nemoc, každé nepochopení nás upozorňují na naši ohraničenost, fragmentárnost. Tato perspektiva zase může usadit do patřičných mezí ne-realistická očekávání od druhých i od sebe sama.

Náboženství má poměrně značný potenciál sociální (sít vztahů v rámci komunity), emocionální (víra v Boha může pomoci k většímu pocitu jistoty a bezpečí) a také kognitivní (religiozita umožňuje strukturovat měnící se a nepřehledný svět).

11 Srov. Meyer-Blanck, Michael. Theologische Implikationen der Seelsorge. In Engemann, Wilfried (ed.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 19–33. Meyer-Blanck, Michael. Theologie der Seelsorge. In Kunz, Ralph (ed.). *Seelsorge. Grundlagen – Handlungsfelder – Dimensionen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016, 29–40.

12 Lochman, Jan Milíč. *Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*. Praha: Kalich, 1994.

13 Roskovec, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2020, 776.

5. DUCHOVNÍ PÉČE A PSYCHOTERAPIE

Duchovní péče nemá svou speciální metodu.

Eduard Thurneysen (1888–1974), klíčová postava pro protestantskou poimeniku 20. století, předepsal duchovním: četbu psychologické i psychiatrické literatury; setkávání s lidmi; četbu beletrie jako další nástroj poznávání světa; znalost sebe sama; a zejména studium Bible a toho, jak se v ní píše o lidech.¹⁴

Po letech odmítání psychologie v duchovní péči, které bylo způsobeno jednak principiálním ateismem některých jejích představitelů, ale také tím, že zvláště psychoanalýza kladla poměrně výrazný důraz na sexualitu a práci s podvědomím a nevědomím, následovalo její přijetí jako pomocné disciplíny a pak v 60. a 70. letech (v českém prostředí o něco později) 20. století takřka exodus do psychoterapie vedený panikou z bezmoci v rozhovorech s „trpícími“. Dnes se objevuje termín „odvaha ke konkurenci“, zdůrazňující možnosti vzájemné spolupráce i zásadní odlišnosti.

Duchovní péče není většinou strukturovaná, pravidelná, systémová. Neklade si za cíl uzdravovat, ale posílit k životu. Většinou v ní jde o doprovázení, spíše než o pomoc v konkrétní bolesti. Duchovní také často chodí za lidmi, nejen lidé za nimi. Zakázka bývá nejistá a nepadne konkrétní kontrakt. Jen části duchovních se také podaří získat skutečnou terapeutickou kompetenci. Duchovní už jen symbolicky do rozhovoru také vtahují Přesah. A mezi jejich nástroje nepatří „jen“ rozhovor, ale i modlitba. Zároveň duchovní péče nezřídka přechází v diakonii či v jinou intervenci.

To ovšem neznamená, že by toto vstupování do života druhých nemělo být podrobováno přísné metodické reflexi, ať už se bude týkat vedení rozhovoru, lidských vztahů, teologie, etiky ad.

Jürgen Ziemer jmenuje měřítko pro přijímání podnětů z terapie do duchovní péče: odborná i etická solidnost; obraz člověka (alespoň částečná shoda s křesťanskou antropologií) a otevřenost pro náboženskou dimenzi. Zároveň klade důraz na eklektičnost. – Duchovní by se podle něj neměl stát věznem jedné metody.¹⁵

Jen výčetem tedy alespoň základní podněty,¹⁶ které si duchovní péče vzala či zpravidla bere z hlavních terapeutických směrů 20. století. Z psychoanalýzy je to jakési rozpoznání, že člověk je trochu jiný, než jak se prezentuje, že je složitější, mnohoznačnější; vnímání přenosu a protipřenosu (každý do rozhovoru přináší svůj dosavadní život, vědomé i nevědomé vzpomínky, potřeby);

14 Thurneysen, Eduard. *Die Lehre von der Seelsorge*. München: Kaiser, 1948, 174nn.

15 Ziemer, Jürgen. *Seelsorge. Eine Einführung für Studium und Praxis*. 4. vyd. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015, 161–182.

16 Srov. Winkler, Eberhard. *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. Möller, Christian. *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen; Basel: A. Francke, 2004. Karle, Isolde. *Praktische Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

rozpor mezi mluveným a konaným. Řadu shod našla duchovní péče s logoterapií v odkrývání smyslu a nasměrování života. V zásadě bez velkých výhrad přijala Rogersovy podmínky, kde ovšem optimistickou víru ve schopnosti člověka doplňuje o důvěru v dobrou Boží moc, která v něm a na něj může působit. Již méně jednoznačné bylo ovšem akceptování nedirektivnosti PCA (Personal Centered Approach – přístup zaměřený na osobu). Sebezkušenost a práce ve skupinách našly ohlas zejména ve výchově duchovních (v protestantských církvích vikariát i např. kurzy pro nemocniční kaplany). Z gestaltu bylo přijato rozpoznání, že prostor pro bezpečné a autentické lidské setkání podporuje hlubší kontakt člověka s vlastním prožíváním, a otevírá tak příležitost k růstu. S kognitivně-behaviorální terapií (KBT) našla duchovní péče shodu v tom, že k životu, vztahům i víře lze přistupovat jako k učebnímu procesu. Mnohé farářky a mnozí faráři se učili v systemické terapii cirkulárním otázkám a jejich nápomocnosti při získávání nové perspektivy; externalizaci (oddělení člověka od problému) i využití metafor. Jistá podobnost byla shledávána mezi sborem (komunitou věřících) a terapeutickou skupinou – v obojím se člověku může dostat přijetí, ocenění, solidarity, rozpoznání jedinečnosti druhých. A také se ukázala jako nezbytná pro duchovní znalost metod krizové intervence (pomoci stabilizovat, orientovat, aktivovat zdroje, teorie krize).

Ještě 20. století se vyznačovalo i v poimenice velkými koncepty, které ovlivňovaly uvažování a praxi nezřídka celé generace. Pro dnešní situaci je výstižný nedávno vydaný titul *Seelsorge im Plural*,¹⁷ který ukazuje, že nyní vedle sebe funguje řada vzájemně se prolínajících pohledů.¹⁸

I tak lze však rozlišit několik základních perspektiv či přístupů.¹⁹ Poměrně velké ozvučnosti v duchovní péči se těší systemická terapie se svojí pozorností ke vztahům a komunikaci.²⁰ Dále probíhá soustředění na duchovní péči v různých kontextech. Velký ohlas tak měla všednodenní duchovní péče,²¹ duchovní péče ve sboru, o stárnoucí²² či rodiče a děti v nemocnicích.²³ A konečně

17 Pohl-Patalong, Uta – Christ-Friedrich, Anna (ed.). *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert*. Hamburg: EB-Verl., 1999. Pohl-Patalong, Uta – Lüdtke, Antonia (ed.). *Seelsorge im Plural. Ansätze und Perspektiven für die Praxis*. 2. vyd. Berlin: EB-Verlag, 2019.

18 Nebo viz: Nauer, Doris. *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2001.

19 Drechsel, Wolfgang. *Seelsorge-Lernen und Konzepte der Seelsorgelehre*. In Kunz, Ralph (ed.). *Seelsorge. Grundlagen – Handlungsfelder – Dimensionen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016, 15–28.

20 Morgenthaler, Christoph. *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*. 6. vyd. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019.

21 Hauschildt, Eberhard. *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.

22 Drechsel, Wolfgang. *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002. Roy, Lena-Katharina. *Demenz in Theologie und Seelsorge*. Berlin: De Gruyter, 2013.

23 Herbst, Michael. *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*. 2. vyd. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013.

jsme svědky toho, že se do duchovní péče vrací témata jako Bible, spiritualita a vůbec snaha vnímat ji jako duchovní doprovázení.²⁴

6. CO TO TEDY JE

Duchovní péče je mezilidská existenciální komunikace motivovaná a určovaná křesťanskou vírou (Ř 1,17). Minimálně jeden se v ní pokouší naslouchat také Bohu a cítí se před ním za druhého odpovědný.²⁵ Je to komunikované a prožívané porozumění životu v horizontu křesťanské tradice (minimálně jedna strana z této tradice vychází). Je to komunikace evangelia jakožto Božího láskyplného a bezpodmínečně přijímajícího příklonu k člověku,²⁶ která se pokouší tento horizont otevřít druhému.²⁷

Duchovní péče je nabídka blízkosti. Je to osobní setkání dvou (případně více) lidí, ve kterém jeden naslouchá druhému, snaží se mu porozumět a zároveň bere vážně jeho odlišnost.

Je to vyjadřovaná a realizovaná starost o druhého, podpora druhého v nejistotě dnešního světa i v nejistotě víry.

Je to nabídka pomoci druhému komunikovat a porozumět životu; pomoci mu s hledáním smyslu; pomoci mu k samostatnosti, k autonomii, k otevření se životu s jeho možnostmi; pomoci mu k tomu, aby se o sebe mohl starat sám; pomoci mu ke svobodě života ve vztazích i v danostech – systémech (politických, hospodářských, náboženských atd.); pomoci mu ke zdolávání života – konfliktů,²⁸ které život přináší; pomoci mu k větší životní jistotě – obnovit ji, posílit ji, podchytit ji;²⁹ pomoci mu s orientací; interpretací; hledáním; se vztahy; s kritérii, podle kterých se v životě rozhodovat. Je to pomoc k životní jistotě (víře), ke smyslu pro možnosti (naději), ke schopnosti vztahů (lásce) (1 K 13,13).³⁰

24 Drechsel, Wolfgang. *Seelsorge und geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2014.

25 Wiedemann, Wolfgang. *Keine Angst vor der Seelsorge. Praktische Hilfen für Haupt- und Ehrenamtliche*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, 216.

26 Meyer-Blanck, Michael. Theologische Implikationen der Seelsorge. In Engemann, Wilfried (ed.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 19–33. Meyer-Blanck, Michael. Theologie der Seelsorge. In Kunz, Ralph (ed.). *Seelsorge. Grundlagen - Handlungsfelder - Dimensionen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016, 29–40.

27 Winkler, Eberhard. *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997, 137–173.

28 Winkler, Klaus. *Seelsorge*. 2. vyd. Berlin; Boston: De Gruyter, 2000.

29 Rössler, Dietrich. *Grundriss der praktischen Theologie*. 2. vyd. Berlin; New York: De Gruyter, 1994.

30 Klessmann, Michael. *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 217.

Může se jednat o formu krizové intervence, tedy o snahu o opětovné přivedení člověka k pramenům péče o sebe sama.³¹

Duchovní péče provází, těší, ale také osvobozuje k jinému vnímání skutečnosti i sebe sama; dává zakusit jiný (cizí) (Bohem inspirovaný) pohled na život (klade v tomto smyslu i otázky); povzbuzuje k aktivitě, k aktivnímu a angažovanému životu.

7. O TÉTO KNIZE

Tématům, o kterých pojednává tato kniha, se v římskokatolickém prostředí věnují zejména Aleš Opatrný (1944),³² Marie Svatošová (1942),³³ Jaroslav Max Kašparů (1950)³⁴ či Pavel Stuška (1979),³⁵ v Církvi československé husitské její současný patriarcha Tomáš Butta (1958)³⁶ a v evangelikálním prostředí Pavel Černý (1949).³⁷ Autorem doposud jediné české evangelické učebnice poimevníky byl Josef Smolík (1922–2009)³⁸, na kterého pak navázali dílčími pracemi jeho katedroví nástupci Pavel Filipi (1936–2015)³⁹ a Ladislav Beneš (1962).⁴⁰ Podstatně k oboru přispěli také dva psychologové protestantské formace: Jaro Křivohlavý (1925–2014)⁴¹ a Pavel Řičan (1933).⁴²

Další studie souvisí zejména se speciálními prostředími, ve kterých je duchovní péče poskytována. V akademickém roce 2007/2008 byl na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy poprvé otevřen kurz s názvem Nemocniční kaplan, na jehož koncepci a přípravě se podíleli a podílejí vedle teologů různých konfesí i lékaři a psychologové (např. Jan Payne, Ondřej Sláma, zmiňovaný Aleš Opatrný, Eva Navrátilová, Hana Janečková, Eva Kalvínská ad.).

31 Kunz, Ralph (ed.). *Seelsorge. Grundlagen - Handlungsfelder - Dimensionen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016, 12.

32 Např. *Pastorální teologie pro laiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016; *Spirituální péče o nemocné a umírající*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017.

33 Např. *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?* Praha: Grada, 2012.

34 *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno: Cesta, 2002.

35 Např. *Rozhovor jako paradigma duchovního doprovázení*. In Lešková, Lýdia (ed.). *Křesťanstvo vo vede, veda v křesťanstve*. Prešov: Michal Vaško - Vydavateľstvo, 2011, 257–267.

36 Např. *Témata z duchovenské praxe*. Praha: Církev československá husitská, 2018.

37 Např. *Teologie a praxe služby pastýře. Úvod do praktické a pastorální teologie*. Praha: Vzdělávací institut ETS, 2018.

38 *Pastýřská péče*. Praha: Kalich, 1991.

39 *Verbum solatii. Epištola Židům a pastýřská péče. Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty 4* (1982), 89–106 a skriptum *Služba útěchy, její duchovní zdroje a cíle*. Praha: ETF UK, 2007.

40 *Srov. Pastýřské péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem. Teologická reflexe 1* (2004), 5–24. Knížka o pastoraci. *Teologická reflexe 1* (2003), 87–88, či skriptum *Východiska a cíle duchovní péče o nemocné*. Praha: ETF UK, 2007.

41 Např. *Pastorální péče*. Praha: Oliva, 2000.

42 Např. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007.

Bohdan Pivoňka (1940)⁴³ reflektuje službu ve vězeních a Michal Opatrný (1978)⁴⁴ u policie.

Nadto jsou v češtině k dispozici dvě průlomové práce německých teologů: Petera Bukowského (1950)⁴⁵ a Timma H. Lohseho (1939).⁴⁶

Ambicí této knihy je nabídnout standardní přehled po oboru duchovní péče a částečně jej v českém jazykovém prostředí nově ukotvit. Z tohoto důvodu byli k práci na ní přizváni odborníci domácí, ale také zahraniční – němečtí a švýcarští. Ačkoliv vznikla v prostředí protestantském, programově se snažíme o ekumenický rozměr i o přesah mimo církevní oblast. Rádi bychom, aby nesloužila jen studentům teologie či duchovním, ale také laikům v církvích, sociálním pracovníkům, psychologům a všem, kteří stojí o spirituální rozměr ve svých setkáváních s druhými lidmi. Doufáme, že bude užitečná i těm, kteří pracují s klienty s křesťanským backgroundem a rádi by jim lépe porozuměli či jim nabídli úhly pohledu, které z něj vychází.

Namísto je několikrát poděkování. Především Martinu Prudkému za jeho podporu v rámci programu Progres Q01 – „Teologie jako způsob interpretace historie, tradice a současné společnosti“. A dále všem autorům – domácím i zahraničním. Děkuji těm, kteří se spolu se mnou podíleli na překladech německých textů: Rút Benešové, Haně Coufalové, Tereze Matoušové, Anně Novákové, Ruth J. Weinigerové a Jonáši Plischkemu. Za pomoc s přípravou textu jsem velmi vděčný Elišce Vančové. A v neposlední řadě děkuji Nakladatelství Karolinum.

43 *Duchovní služba v postkomunistickém vězení aneb Ohlédnutí za dvacetiletím Vězeňské duchovenské péče*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2018.

44 *Východiska a perspektivy duchovní služby u policie*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2012.

45 *Budu s tebou. Role Bible v pastýřském rozhovoru*. Jihlava: Mlýn, 2008.

46 *Krátký rozhovor v pastorační poradnictví. Metodická příručka*. Benešov: EMAN, 2014.

B

/II./

Nemají snad pastýři pást ovce? (Ez 34,2) aneb duchovní péče ve Starém zákoně*

PETR SLÁMA

1. KOLEKTIVNÍ HRDINA

Ptát se na duchovní péči ve Starém zákoně může působit anachronicky, asi jako bychom se ptali na starozákonní pojetí třídění odpadu nebo nezaměstnanosti: jde o vážné problémy dneška, které ale vyvstaly až za určitého uspořádání společnosti a její ekonomické a kulturní úrovně. Také křesťanská duchovní péče neboli pastorec se utvářela postupně. Za dlouhá staletí nashromáždila bohatý rezervoár zkušenosti, nabrala konkrétní podoby, z nichž některé se osvědčily, jiné méně. U vědomí dlouhé cesty, kterou současné podoby pastorce od svého vzniku urazily, a s ohledem na mnoho faktorů, které přitom hrály a hrají roli, se nelze ke Starému zákonu obracet jako k přímočaré inspiraci. Jenže pokud ne přímočaře, jak jinak? Mám za to, že pro naše přemýšlení o duchovní péči může být Starý zákon instruktivní právě tím, že je sice východiskem křesťanské víry, mnoho jejích důležitých rysů ale nezmiňuje. Podobně je tomu také s inspirací, kterou zde nalezneme pro pastorec: člověk se musí

* Kapitola je výsledkem tvůrčí činnosti vykonané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 - „Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti“.

smířit s tím, že hotové návody zde nenajde. Musí zapojit teologii a v Bibli nabízené vztahové konstelace „přeložit“ do jazyka své kultury.

Zásadním problémem při hledání starozákonní inspirace pro duchovní péči je skutečnost, že zatímco duchovní péče v soudobém pojetí je ze své povahy individuální, hraje ve Starém zákoně – vedle Hospodina, Boha Izraele – hlavní roli kolektivní hrdina, totiž Izrael (nazývaný často jako lid, synové Izraele, lid Boží, dcera síónská, Juda, Efraim apod.). Tento hrdina má jistě řadu individuálních animátorů a asistentů, o nichž si povíme níže. Charakteristickým rysem starozákonního pojetí víry je ale její kolektivní charakter. Adresátem všech zákonných ustanovení i prorockých napomenutí je právě lid, což platí i tehdy, když jsou formulována v singuláru: oslovený jedinec je chápán jako typický zástupce kolektivu.¹ A platí to i tam, kde jsou – zpravidla kriticky – osloveni jednotlivci svým jménem: jejich pochybení není pouze jejich individuálním problémem, ale strhává do zkázy celý lid.²

Můžeme proto už nyní vyslovit první starozákonní inspiraci pro současnou duchovní péči: tato péče se neděje ve vzduchoprázdnu a nejde při ní jen o bilaterální komunikaci pečujícího a toho, komu je tato péče určena; nejde v ní jen o individuální *coaching*. Děje se vždy v souvislosti s konkrétním historickým útvarem Božího lidu, takže můžeme říci, že nejsilnějším rysem pastorační práce je začleňování do společenství. Pastorační práce se tak stává funkcí eklesiologie. Společenství víry, jeho dějinná cesta, ale také obsah jeho vyznání má pro interakci nazvanou duchovní péče normativní význam.

2. METODOLOGICKÁ ÚVAHA

Boží lid jako kolektivní hrdina Starého zákona je ovšem kategorie silně proměnlivá. V této kapitole se zastavíme u možností, jakým způsobem tohoto hrdinu uchopit. Půjde o metodologickou úvahu, v níž nakonec dospějeme k tomu, že zůstaneme u kanonické představy *Božího lidu*, jak ji podává samotná Bible, a my se u ní soustředíme na nositele jeho identity, jak o nich Bible hovoří. Jelikož v této kapitole zvažujeme možnosti, kterými nakonec nepůjdeme, může ji čtenář s klidným svědomím přeskochit a pokračovat rovnou kapitolou 3.

Za pomoci archeologie bychom se mohli pokusit rekonstruovat společnost starověkého Izraele a ptát se, jakými způsoby si tato společnost zajišťovala svou kulturní koherenci.³ Přitom by se ukázalo, že půjde spíše o různé

1 Viz např. ustanovení Desatera, Knihy smlouvy v Ex 21–23 a další místa, v nichž se ve slovech střídá pl. a sg.

2 Viz např. Ákana z Joz 10, krále Chizkijáše jako adresáta Izajášových slov nebo Sidkijáše, k němuž mluví Jeremjáš.

3 Assmann, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001.

společnosti, označované dnes anglickým termínem *polity*, regionální celky soustředěné kolem přirozených center, jakými byl Jeruzalém, Šekem nebo Gíbea, postupně či pod vlivem různých zvrátů srůstající v rámci procesu nazývaného *etnogeneze* do rozsáhlejšího celku.⁴ Zda tato uskupení v rámci procesu etnogeneze a s ní související péče o kulturní koherenci praktikovala něco, co bychom mohli označit za duchovní péči, je jistě možné, záměrně to ale ponecháváme mimo záběr této studie. Teologicky normativní totiž nejsou historicky rekonstruovatelné útvary na území dnešního Státu Izrael a sousedních regionů, nýbrž způsob, jak je vidí a jak o nich mluví Bible.

Z téhož důvodu nepůjdeme ani cestou sociologické rekonstrukce, jak ji ve svých *Teologiích starého zákona* představil Erhard Gerstenberger. V této zásadní práci Gerstenberger sleduje spiritualitu různých úrovní sociální organizace, počínaje rodinou a čeledí přes vesnici, kmen až po monarchii.⁵ Představit, jak na každém patře této sociální struktury probíhá duchovní péče, vypadá jako lákavá možnost, zvláště když o interakcích na některých rovinách této struktury toho víme poměrně hodně: příběhy praotců představují zevrubně vztahovou dynamiku rodin, knihy královské zase líčí poměry na královských dvorech judských a izraelských králů. Jenomže v tom spočívá osidlo Gerstenbergerovy práce: není v ní zcela jasné, kdy jde o přísně historickou rekonstrukci a kdy jde o sociologický překlad toho, jak události biblických dějin líčí Bible. Kdybychom vyšli z Gerstenbergerovy rekonstrukce, povýšili bychom ji na normativní tvar závazný pro dnešní čtenáře Bible. Sociologický přístup k Bibli je jistě v mnoha ohledech velmi přínosný,⁶ ponechává ale stranou literární charakter Bible, tedy skutečnost, že její výsledná forma není pouze výsledkem sociologických procesů, ale záměrné kompoziční a redakční práce.

Když se zaměříme na literární stránku Bible, odhalíme nástroji historiko-kritické metody ve Starém zákoně více literárně a teologicky definovatelných vrstev. Každá z nich si představuje trochu jiný typ společenství (má jinou eklesiologii), složený z trochu jinak definovaných jednotlivců (má jinou antropologii). Zde bychom se pak mohli zaměřit na pojetí pastorače v každém z rozpoznávaných pramenů. Ani touto cestou se však nevydáme, a to z podobného důvodu, jako jsme odmítli předchozí dva přístupy. Jednotlivé části výsledné podoby Starého zákona jsou totiž ve svém výměru hypotetické, o jejich existenci nemáme přímé doklady a o jejich hranicích se nadále vede debata.

4 Termín etnogeneze ve spojení s dějinami Izraele emitoval Mario Liverani ve své knize *Israels History and the History of Israel*. London: Equinox, 2006 (původně jako *Oltre la Biblia Storia Antica di Israele*, 2003), svou poněkud konzervativní koncepci na něm postavil Avi Faust: *Israel's Ethnogenesis Settlement. Interaction, Expansion and Resistance*. London: Equinox, 2006. V češtině debatu o etnogenezi Izraele komentuje Čapek, Filip. *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*. Praha: Vyšehrad, 2018.

5 Gerstenberger, Erhard. *Theologien im Alten Testament Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

6 Viz v novozákonní oblasti Theißen, Gerd. *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München: Chr. Kaiser, 1977.

Nástroji historicko-kritické metody jsme totiž schopni rozeznat úsilí závěrečných redaktorů Starého zákona představit své látky jako sice mnohohlasé a složité, přece však záměrně redakčně zkomponované jednotné dílo.

V následující inventuře starozákonních podob duchovní péče proto ke Starému zákonu budeme přistupovat jako ke kompozici, udělané právě takto a ne jinak, v jejímž rámci zazní bohatý vějíř názorů na to, co je to vlastně Boží lid a jak v něm vypadá péče o jeho individuální články. Níže uvedené úvahy nejsou primárně historickou rekonstrukcí jednotlivých aspektů náboženského života jedné starověké blízkovýchodní monarchie, ale inventurou Biblí nabízených vztahových konstelací, které se mohou stát inspirací pro naše dnešní úvahy o pastoraci.

3. MODEL PATRON A KLIENT

Kolektivní charakter hlavního lidského hrdiny starozákonního vyprávění s sebou vždy nese také otázku jeho vnitřního uspořádání. Jednotlivci ve Starém zákoně jen zřídka vystupují samostatně. Jsou součástí větších celků, rodiny, čeledi, města či kmene. Ve zpětném pohledu vypravěče Bible jsou především příslušníky lidu Izraele. Bible vypráví o individuálních osudech těch jednotlivců, jejichž činy jsou motivovány odpovědností za část nebo za celek Božího lidu. Tato odpovědnost zahrnuje vedle fyzického blaha, obživy a ochrany před různými hrozbami také sféru náboženství. Odpovědnost, kterou bibličtí hrdinové za celek Božího lidu mají, jim v rámci tohoto lidu zajišťuje dominantní postavení. Ke svérázu biblického pohledu však patří, že vypráví o všelijak paradoxních formách dominance, nezřídka otočených do inverzní podoby zástupného utrpení (nejvýrazněji v písni trpícího služebníka v Iz 52–53). Dominanci, již zde máme na mysli, odpovídá antická dvojice *patron* a *klient*,⁷ již jako ústřední instanci analýzy jednotlivých společností používá izraelský sociolog Shmuel Noah Eisenstadt.⁸ Starozákonní postavy, které skrze nějakou formu péče realizují svou odpovědnost za širší společenství, můžeme nazvat *patrony*. A ty, kterým jsou projevy této péče určeny, pak jejich *klienty*. Metaforou, která ve Starém zákoně vztah patrona a klienta popisuje zvláště zřetelně, je postava pastýře a jemu svěřeného stáda. Právě z této metafory pochází označení pastýřská péče neboli pastorece. V následujících odstavcích se podíváme, v jakých souvislostech Bible o pastýřích hovoří. Uvidíme, že to bude především v souvislosti s úřadem krále a dalších vůdčích postav společnosti.

7 Coulagne, Fustel de. *Antická obec*. Praha: Sofis, 1998, 49, zavádí v rámci popisu antického uspořádání společnosti základní vztahovou polaritu patrona a klienta. Rolí patrona mohl zaujmout příslušník kteréhokoli patra společenského rozvrstvení, pokud byl ke druhému účastníkovi vztahu v dominantním postavení.

8 Eisenstadt, Shmuel Noah – Roniger, Louis. *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 48–49.

Již nyní ale můžeme vyslovit druhé ponaučení naší úvahy: duchovní péče, která se inspiruje ve Starém zákoně, nebude recipročním bilaterálním vztahem dvou rovnocenných partnerů, ale vztahem patrona a klienta. V této práci nás budou zajímat konkrétní aspekty tohoto nerovnovážného vztahu.

4. KRÁLOVSKÁ METAFORA PASTÝŘE VE STAROVĚKÝCH BLÍZKOVÝCHODNÍCH TEXTECH

Starý zákon jako starověký blízkovýchodní text zná metaforu krále jako pastýře ze svých okolních kultur. Izrael i Judsko se od 9. stol. př. n. l. nacházely v silovém poli sumerské a babylónské, asyrské, později novobabylónské a perské říše. Zde mají svůj původ některé ústřední biblické představy o Bohu a o králi. V Mezopotámii sahá použití metafory krále jako pastýře do 3. tisíciletí. Dva sumerské válce z 3. tisíciletí př. n. l., oba přes 50 cm vysoké a přes 30 cm v průměru a objevené koncem 19. stol., líčí, jak správce města Lagaš postavil na božský pokyn chrám bohu Ningirsu. Když od tohoto boha obdržel pokyn ke stavbě chrámu,

znepokojil se Gudea ve svém srdci a trápil se nad tím příkazem. „Musím jí to říci, musím jí to říci, aby při mně v tomto příkazu stála. Mám-li se stát pastýřem, pak mi svěřila mocný úřad. Té věci, kterou mi zjevilo noční vidění, vůbec nerozumím. Musím ten sen povědět své matce [...]“⁹

Později ke Gudeovi promluví přímo bůh Ningirsu:

„Věrný pastýři Gudeo, když mi dávaš k dispozici své ruce, budu k nebi volat o déšť. Z nebe na tebe sestoupí hojnost, aby tvůj lid měl hojnost spolu s tebou. Až založíš můj chrám, nechť nastane hojnost...“¹⁰

V prologu k zákoníku sumerského krále Lipit Ištara, který na přelomu 3. a 2. tisíciletí př. n. l. vládl v městském státě Isin, je o králi řečeno:

„V těch dnech bohové An a Enlil povolali Lipit Ištara, aby se stal knížetem země, Lipit Ištara, moudrého pastýře, jehož jméno vyslovil bůh Nunamnir, aby na zemi zjednal spravedlnost a aby ustal nářek po právu, aby vymýtil nepřátelství a násilí, aby do země Sumeru a Akkadu uvedl pokoj [...]“¹¹

9 Averbeck, Richard E. The Cylinders of Gudea (2.155). Cyl.A i,22-25. In Hallo, William W. – Younger, K. Lawson. *The Context of Scripture II (COS II). Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden; Boston: Brill, 2000, 420.

10 Cyl.A xi,5-11. *COS II*, 423.

11 Roth, Martha. The Laws of Lipit Ishtar I,1-20. *COS II*, 411.

„Tehdy jsem já, Lipit Ištar, zbožný pastýř města Nippur, věrný manžel města Ur, jenž neopouští město Eridu, zákonný pán města Uruk, král města Isin, král zemí Sumeru a Akkadu, jemuž platí touha bohyně Inanny – tehdy jsem na příkaz boha Enlila zjednal v zemích Sumeru a Akkadu spravedlnost.“¹²

Podobně se na přelomu 18. a 17. stol. př. n. l. v prologu ke svému zákoníku tituluje babylónský král Chammurapi:

„Já jsem Chammurapi, pastýř, povoláný bohem Enlilem, jenž kupí bohatství a hojnost, jenž splňuje vše pomyslitelné pro město Nippur-Duranki, oddaný strážce chrámu Ekuru, [...] rozvážný, dokonalý, jenž stanovil pastviny a napajedla pro města Lagaš a Girsu, jenž udržuje veliké obětní chleby pro chrám Eninnu, [...] pastýř lidu, jehož činy jsou dobré pro bohyni Ištaru [...].“¹³

Označení *pastýř* patří k prominentním titulům asyrských králů.¹⁴ O dobyvateli severního (izraelského) království, králi Sargonovi II. z druhé poloviny 8. stol. př. n. l., se v hymnu bohyni Nanáje, dceři měsíčního boha Sína, uvádí:

„Spochiň, dcero Sínova, posaď se ve své svatyni. Požehnej Sargonovi, jenž se pevně drží lemu tvého roucha, pastýři Ašúru, jenž věrně kráčí za tebou. Uděl mu osud dlouhých dní. Upevni základy jeho trůnu, dej mu dlouhé kralování.“¹⁵

V Bibli neblaze proslulý babylónský král Nebúkadnesar, který v roce 586 vyplenil Jeruzalém, je na klínopisném válcí, nalezeném v zikkuratu v Borsippě nedaleko Babylónu, titulován jako

„král Babylóna, poslušný pastýř, navěky vyvolený Mardukem, vznešený vládce, jenž je milován [bohem] Nabúem, moudrý znalec a neúnavný správce, jenž pečuje o Esagil i Ezidu [...].“¹⁶

Podobné superlativy zaznějí také na adresu perského vladaře Kýra. Na tzv. Kýrově válcí ze 6. stol. př. n. l., klínopisném textu nalezeném v Mardukově chrámu v Babylóně, jehož obraty se ozvou v Izajášově chavlozpěvu na Kýra v Iz 45, je o perském dobyvateli řečeno:

12 I,38–55. *COS II*, 411.

13 Klíma, Josef. *Zákony Chammurapiho*. Praha: ČSAV, 1954, 47–49.

14 Luckenbill, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Chicago: University of Chicago Press, 1926–1927.

15 Livingstone, Alasdair. A Hymn to Nanaya with a Blessing for Sargon II, ii, 18–21. In Hallo, William W. – Younger, K. Lawson. *The Context of Scripture I (COS I). Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden; Boston: Brill, 1997, 471.

16 Beaulieu, Paul-Alain. Neo-Babylonian Inscriptions: Nebuchadnezzar II's Restoration of E-Urmin-Anika, the Ziggurat of Borsippa, I,1–9. *COS II*, 309.

„[Bůh Marduk] pátral a hledal po všech zemích, zda by našel spravedlivého krále, jehož by podepřel. Provolal jeho jméno: Kýros, král Anšanu. Vyslovil jeho jméno, aby se stal králem nade vším. Způsobil, že se gutejská a médská země ponížene sklonily u jeho nohou. A on pak pásl právem a spravedlností všechny černohlavé národy, nad nimiž mu Marduk dopřál vítězství.“¹⁷

Metafora pastýře v těchto textech představuje krále jako patrona, který je vůči svým klientům v nezpochybnitelně dominantním postavení. Toto postavení je vyloženo jako projev vůle bohů, nikoli jako výsledek reálných politických procesů („...nad nimiž mu Marduk dopřál vítězství“). Jakákoliv opozice vůči králi je tak vyloučena. Metafora pastýře ovšem vladařovo dominantní postavení legitimizuje vždy také odkazem k blahu stáda: představuje ho jako toho, jehož vláda stádu zajistí bezpečí, hojnost a řád. Metafora pastýře má tedy především silnou propagandistickou funkci.

5. METAFORA PASTÝŘE A KRÁL DAVID

Na pozadí těchto textů je použití metafory pastýře ve Starém zákoně vlastně překvapivě střídmé a kritické. I zde se objeví především v souvislosti s úřadem krále. V pozitivním smyslu bude tato metafora vztažena - z lidí - *pouze* na krále Davida. Ve všech ostatních případech půjde spíše o kritiku těch, kteří se roli pastýře zpronevěřují. Uvážíme-li, že biblické texty vznikaly pravděpodobně v době babylónského exilu a po něm, zdá se, že Starý zákon metaforu krále jako pastýře dobře zná, záměrně však pracuje na jejím přeznačení.

V příběhu zabití Goliáše odpovídá David na Saulovo varování, že nemá šanci Pelištejce přemoci, vyznáním „Hospodin, který mě *vytrhl* ze spárů lva i medvěda, ten mě *vytrhne* ze spárů tohoto Pelištejce.“ (1 S 17,37) K této stručné odpovědi zřejmě pozdější vypravěč předsadil rozsáhlejší doplněk, v němž je David představen nikoli jako zachráněný, nýbrž jako zachraňující: „Tvůj služebník byl pastýřem ovcí svého otce. Když přišel lev anebo medvěd, aby odnesl ze stáda ovci, hnal jsem se za ním a bil jsem ho a *vytrhl* mu ji z tlamy [...]“ (1 S 17,34–35) Aniž by to výslovně zmínil, doplněk naznačuje Davidovu budoucí královskou hodnost, přičemž do popředí vystupuje standardní atribut blízkovýchodního krále: funkce bojovníka, který stádo chrání (*vytrhne*) před útoky nepřátel.

Podobně hovoří ve 2. Samuelově 5,2 představitelé izraelských kmenů, které přišly za Davidem do Hebronu, aby jej pomazaly za krále: „Ty budeš pást Izraele, můj lid, ty budeš vévodou nad Izraelem.“ I zde král jako pastýř plní funkci ochránce před nepřáteli, jenž svému stádu zajišťuje život v bezpečí a hojnosti.

17 Cogan, Mordechai. Achaemid Inscriptions. Cyrus Cylinder, řádky 12–13. *COS II*, 315.

Jinak se titul pastýře spojený s Davidem ozve ještě v Zadních prorocích, zejména v knihách Jeremjáš (23,1-6) a Ezechiel (34,23-31). Zde ovšem půjde o kontrastní pozadí pro kritiku posledních králů davidovské dynastie.

6. NEVĚRNÍ PASTÝŘI

Ve Starém zákoně je totiž prorocká kritika králů, kteří obrazu pečujícího pastýře nedostačují, mnohem častější než glorifikující pastýřská titulatura okolních starověkých blízkovýchodních textů. Metafora pastýře, použitá v rámci kritiky soudobých držitelů moci (tedy posledních davidovských králů, ale také kněžstva a dvorních proroků), představuje v rámci prorockých knih literární topos. Podle vyprávění v 1. Královské 22,17 použije prorok Míkajáš metaforu Izraele, „rozptýleného po horách jako ovce, které nemají pastýře“, když varuje Achaba a Jósafata před tažením proti Rámot Gileádu. Opakovaně se ozývá u Jeremjáše, který působil na sklonku samostatného judského království (2,8; 10,21; 12,10, kapitoly 23 a 25 - o těch níže), ale inverzně také u Zacharjáše (10,3-4 a 15,15-17).

Metafory nevěrného pastýře, rozpracované u Jeremjáše (23,1-6), se ve zřejmé závislosti na něm, ale s novými motivy chopí o něco později Ezechiel (34).¹⁸ Ve slovech staršího Jeremjáše zní domácí kritika končící davidovské dynastie, synů krále Jóšijáše, kterého prorocká literatura hodnotí vesměs pozitivně. Na pozadí jeho vlády musí hodnocení každého dalšího krále dopadnout bledě. Ve slovech mladšího Ezechiele se tato kritika jako ozvěna vrací z exilu.

Jeremjášova kritika platila jmenovitě králům Jóachazovi (Jr 22,10-12), Jókímovi (Jr 22,13-19) a později Jójakínovi (Jr 22,20-30). Vyčítá jim jednak jejich protibabylónskou politiku, jednak - na domácí scéně - bezohlednost vůči nejslabším článkům společnosti. Je možné, že tato bezohlednost byla důsledkem utahování opasků, které nejspíš souviselo právě s tím, jak se poslední judští králové snažili babylónské hrozbě čelit. Právě to však podle Jeremjáše povede k záhubě.

^{1a} „Běda pastýřům, kteří ovce mé pastvy nechávají hynout a bloudit.“ To byl Hospodinův výrok.

^{2a} Proto Hospodin, Bůh Izraele, říká o oněch pastýřích, kteří pasou mé stádo, toto: „Mé ovce jste nechali bloudit, nechali jste je zaplašit a nedohlédli jste na ně. ^{2b} Proto si já nyní u vás dohlédnu na vaše zlé skutky.“ To byl Hospodinův výrok.

^{3a} „Já sám si shromáždím pozůstatek svých ovcí ze všech zemí, do nichž jsem je zaplašil. ^{3b} Navrátím je na jejich pastvu a budou se plodit a množit. ^{4a} Dám nad nimi

povstat pastýřům, kteří je budou pást.^{4b} Už se nebudou bát, nebudou se třást strachy, nebudou pod dohledem.⁴¹⁹ To byl výrok Hospodinův.

^{5a} „Podívejte: přicházejí dny“ – je výrok Hospodinův – „kdy dám Davidovi povstat spravedlivý výhonek,^{5b} krále, který bude kralovat, a to moudře. Nastolí v zemi právo a spravedlnost.²⁰ ^{6a} Až ty dny nastanou, Juda bude zachráněn, bezpečně si bude bydlet Izrael. ^{6b} A jméno, kterým ho nazvou, bude: „Naší spravedlností je Hospodin.“ (Jr 23,1-6)²¹

Je možné, že nadějná slova v závěru oddílu (verše 5 a 6) původně platila dalšímu Jósijášovu synu, jehož jméno je zašifrováno v půlverši 6b. Původně se jmenoval Matanjáš („Dar Hospodinův“), ale když ho Babylóňané v roce 597 dosadili namísto Jójakína (2 Kr 24,8-16), změnili mu jméno na Sidkijáš („Má spravedlnost je Hospodin“²²). Je možné, že v Jeremjáši 23,5-6 původně prorok po kritice Jósijášových nástupců (Jr 22,10-30) myslel právě na něj, když psal o „spravedlivém výhonku“, jenž bude nazván „Naší spravedlností je Hospodin“.²³ Jestli si ovšem od Sidkijáše Jeremjáš zpočátku sliboval změnu kurzu, měl se brzy přesvědčit o tom, že i tento davidovec podlehne odbojným protibabylónským – a podle Jeremjáše pro národ zhoubným – ambicím svých předchůdců (Jr 21,3-10). Fakt, že je referent Jeremjášovy vize zašifrován do výroku („naší spravedlností je Hospodin“, Jr 23,6), ovšem umožnil, aby byla Jeremjášova slova po Sidkijášově neslavném konci (2 Kr 25,1-7) ponechána otevřená pro jiného blíže neurčeného příslušníka dynastie, nyní již nejspíš v babylónském zajetí, a později se mohla stát krystalizačním jádrem eschatologických očekávání.

Motiv soudu nad pastýři potom zazní ještě pádněji v kázání proroka Ezechiele, jeruzalémského kněze, který byl odvečen spolu s dvořany krále Jójakína do Babylóna (Ez 1,2). Odtud mluví v podobném duchu jako Jeremjáš. Uvádíme zde vlastní překlad celé kapitoly Ezechiel 34, protože tato kapitola obsahuje řadu pregnantních obrazů pastýřské péče.

^{1a} Tu se mi stalo slovo Hospodinovo: ^{2a} Synu člověka, prorokuj o pastýřích Izraele,

^{2b} prorokuj a řekni jim, těm pastýřům: Panovník Hospodin říká toto: „Běda pastýřům Izraele, kteří pásávali jen sami sebe. Nemají snad pastýři pást ovce? ^{3a} Pojídáte

19 Poslední věta této vize, nebudou pod dohledem (וְלֹא יִפְקְדוּ *ve-lo jippakedu*), v LXX chybí. Vulgáta uvádí *et nullus quaeretur ex numero* – a nikdo z jejich počtu nebude naříkat. V kontextu Jeremjášovy řeči věta skutečně působí problém: v předchozích verších (2a) byl nedostatek dohledu příčinou Hospodinova hněvu a ustavení nových pastýřů.

20 Sousední právo a spravedlnost (מִשְׁפָּט וְצֶדֶק *mišpat u-cdaka*) představuje standardní hendiady, které se ve Starém zákoně vyskytuje na desítkách míst, většinou v prorockých textech. Jakožto ideál návratu k tradičnímu řádu si jej vetkla do štítu polská vládnoucí konzervativní strana PiS.

21 Starozákonní oddíly zde uvádíme ve vlastním překladu podle pravidel uvedených v Sláma, Petr. *Exodus: Jak jsem zatočil s Egyptem*. Praha: ČBS, 2020, 24-26.

22 Heller, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: ČBS, 2003, 2197.

23 Clements, Ronald E. *Jeremiah*. BCTP, Atlanta: John Knox Press, 1988, 138.

mléčné výrobky,²⁴ oblékáte si vlnu, porážíte vykrmenou,^{3b} ale ovce nepasete.^{4a} Ochořelé jste neposílili: nemocnou neléčili, polámanou neovázali zaplašenou nepřivedli zpět, ztracenou nehledali,^{4b} ale panovali jste nad nimi násilně a krutě.^{5a} Ony se bez pastýře zatoulaly,^{5b} staly se kořistí vši polní zvěře, zatoulaly se.^{6a} Po všelijakých horách a všelijakých vysokých kopcích mé ovce bloudí,^{6b} mé ovce se zatoulaly po všelikém světě, a nikdo po nich nepátrá, nikdo je nehledá.“

^{7ab} Proto, pastýři, slyšte slovo Hospodinovo.^{8a} „Já jsem živ!“ To byl výrok Panovníka Hospodina. „Nezůstaly mé ovce na pospas? Nestaly se kvůli tomu mé ovce bez pastýře kořistí všemožné polní zvěře? Pátrali po nich moji pastýři?“^{8b} Ti pastýři popásali jen sami sebe, ale mé ovce nepásli.“

⁹ Proto, vy pastýři, slyšte slovo Hospodinovo.^{10a} Panovník Hospodin říká toto: „Já sám jsem proti těm pastýřům. Vypátrám si své ovce z jejich ruky, přestanou být pastýři. Tihle pastýři je už pást nebudou.“^{10b} Vytrhnu si své ovce z jejich úst a už je nebudou mít za kořist.“

^{11a} Vždyť Panovník Hospodin říká toto:^{11b} „Já sám si teď vypátrám své ovce a zkontroluji si je.“^{12a} Jako když pastýř stáda mezi ovce po jedné provádí kontrolu, tak si i já zkontroluji své ovce.^{12b} A vytrhnu je odevšad, kam se v den oblaku a temnoty zatoulaly.^{13a} Z oněch národů je vyvedu, z oněch zemí je shromáždím, do jejich vlastní země je přivedu.^{13b} Po horách izraelských je budu pást, u potoků a všech sídlišť v zemi.^{14a} Budu je pást na dobré pastvě, jejich pastvina bude v pohoří izraelské vysočiny,^{14b} na dobré pastvině, tam se uvelebí, na horách izraelských popásat se budou nejuťnější pastvou.^{15a} Své ovce si budu pást já sám, já sám si je uvelebím.“^{15b} To byl výrok Panovníka Hospodina.

^{16a} „Vyhledám ztracenou a zaplašenou přivedu zpět, polámanou obvážu a nemocnou upevním.“^{16b} Ale tučnou a silnou vyhledám,²⁵ svou spravedlností je budu pást.“

^{17a} A pokud jde o vás, mé ovce, Panovník Hospodin praví toto:^{17b} „Já sám nyní zjednávám spravedlnost mezi jednotlivými ovce, mezi berany a kozly.“^{18a} Nestačí vám, že se pasete na dobré pastvě? Nohama zdupáváte zbytek své pastvy.^{18b} Že pijete usazenou vodu? Nohama rozbahňujete tu, která zbyla.^{19a} Na zdupanině vašich nohou se pasou mé ovce,^{19b} a bahno z vašich nohou musejí pít.“

^{20a} Proto vám Panovník Hospodin říká toto:^{20b} „Já sám nyní zjednávám spravedlnost mezi ovci vypasenou a mezi ovci hubenou.“^{21a} Protože boky a rameny vyháníte a rohy trkáte všechny ochořelé,^{21b} až jste způsobily, že se toulají po venku,^{22a} proto si své ovce zachráním sám. Už nebudou na pospas,^{22b} ale mezi jednotlivými ovce zjednávám spravedlnost.“

^{23a} „Jednomu pastýři nad nimi dám povstat a ten je bude pást, mému služebníku Davidovi.“^{23b} To on je bude pást, to on jim bude pastýřem.^{24a} Bohem jim budu já, Hospodin, a knížetem uprostřed nich bude můj služebník David.“^{24b} To mluvím já, Hospodin.

24 Viz Greenberg, Moshe. *Ezekiel 21-37*. ABC, New Haven: Yale University Press, 2007, 696.

25 [ašmid, sloveso š-m-d v hifilu]. LXX a další starobylé verze zde ovšem uvádějí nebo předpokládají slovesný kořen š-m-r = střežit a neobsahují zmínku o tučné ovci. Věta by pak byla pokračováním výčtu těch, kterým má platit pozitivní Boží péče.

^{25a} „Uzavřu pro ně smlouvu o pokoji, způsobím, že ze země přestane dorážet zlá zvěř, ^{25b} takže se klidně usadí na poušti a přenocují v lese. ^{26a} Udělám z nich i z okolí svého pahorku požehnání ^{26b} a v pravý čas jim sešlu déšť: bude to přívál požehnání. ^{27a} Polní strom vydá své plody a země svou úrodu. Budou klidně ve své zemi ^{27b} a to, že jsem Hospodin, poznají z toho, jak zlomím tyč jejich jha, a vytrhnu je z ruky jejich zotročitelů. ^{28a} Už nebudou na pospas pohanům a nebude je žrát pozemská zvěř. ^{28b} Klidně budou bydlet a nikdo je nebude děsit. ^{29a} Způsobím, že jejich setba slavně vzejde, ^{29b} v zemi už nebudou hladové sklizně, už nebudou snášet posměch pohanů. ^{30a} A poznají, že já Hospodin jsem s nimi ^{30b} a oni jsou mým lidem, domem Izraele.“
To byl výrok Panovníka Hospodina.

^{31a} „A pokud jde o vás, mé ovce, jste ovce mé pastvy. Jste člověkem ^{31b} a já jsem vaším Bohem.“ To byl výrok Panovníka Hospodina.

Přeložená 34. kapitola knihy Ezechiel je kompozicí, která zřejmě začala vznikat od druhého desetiletí 6. století př. n. l., ale každopádně před porážkou Jeruzaléma v roce 586 př. n. l. Můžeme ji rozdělit na několik více nebo méně samostatných částí. Základní předěl představuje verš 16, jímž končí část A, vyjadřující kritiku pastýřů. Od následujícího verše, otevírajícího část B, platí kritika vztahům mezi ovce.

- Aa 2b-6 Obvinění pastýřů Izraele (pasou sami sebe, na ovce nedbají, ty proto hynou)
- Ab 7-8b Rétoricky obměněné obvinění pastýřů (ovce hynou, pastýři nedbají)
- Ac 9-10 Verdikt: Hospodin ovce vytrhne z ruky/tlavy pastýřů
- Ad 11a-16b Hospodin sám bude pečujícím pastýřem

- Ba 17a-19b Obvinění bezohledných ovcí
- Bb 20a-22b Verdikt: Hospodin sám nastolí spravedlnost mezi ovce
- Bc 23a-24b Můj služebník David je bude pást
- Bd 25a-31b Smlouva o pokoji a její rajske projev

Části A a B mají paralelní osnovu. Část A začíná obviněním pastýřů (Aa) a končí verdiktem nad pastýři (Ac) a ohlášením, že Hospodin sám je vystřídá v jejich úkolu (Ad). Tato představa odpovídá frustraci proroků z reálného politického působení posledních judských králů. Současně však zcela zapadá do představ kruhů kolem jeruzalémského chrámu rané doby perské, jejichž příslušníci žádného krále nechtějí. V části B se hned od začátku prolínají obvinění, verdikt nad ovce (Ba) a ohlášení, že Hospodin sám nastolí spravedlnost (Bb). Tato část možná původně pokračovala smlouvou o pokoji (Bd), jejímž jednostranným garantem bude Hospodin a jež bude mít přímo pohádkové důsledky. Toto pokračování je ale odděleno dvěma verši (Bc), které v protikladu k Hospodinovu tvrzení, že „své ovce si budu pást já sám“ (15a), hovoří o tom, „že nad nimi bude jeden pastýř a ten je bude pást, můj služebník David“ (23a).

Kde se tento – pravděpodobně později doplněný²⁶ – motiv nového Davida vzal? Je možné, že ho Ezechiel převzal jako součást jeremjášovské tradice. Novou rezonanci mohl tento motiv nakrátko získat v poexilní době v kruzích kolem davidovce Zerubábel. ²⁷ Když se ale naděje na obnovení davidovské dynastie po exilu nenaplnily, stala se ezechielovská vize nového Davida – stejně jako ta jeremjášovská – „kompostem“ eschatologických očekávání, která našla svůj výraz v janovském sebeobrazu Ježíše jako dobrého pastýře (J 10).

Analogicky tomu, jak byla postupně přeznačena (eschatologizována) postava nového Davida, byl přeznačen, ano demokratizován také původní davidovský referent prorokovy kritiky „pastýřů Izraele“. ²⁸ Kritika politiky Jóšijášových synů na jeruzalémském trůnu, jež podle proroka svými ambicemi zavléká národ do neštěstí, adresovaná původně králům a jejich dvoru, poskytuje sérii obrazů dysfunkční správy obce. Tyto obrazy se na rovině kanonického textu Bible, oproštěny od svého původního historického kontextu a zapojeny do programově polyfonního vzorkovníku víry, jímž Bible je, stávají jakýmsi negativním zrcadlem²⁹ toho, jak by měl vypadat dobrý pastýř, který o své stádo pečuje.

7. HOSPODIN JE MŮJ PASTÝŘ

Negativní zkušenost s dysfunkční správou obce vede napříč Starým zákonem ke skepsi vůči nositelům komunální autority. Rubem této skepse (či možná právě jejím lícem) je víra, že jediným legitimním pastýřem věřícího společenství je sám Hospodin. K tomuto závěru shodně dospívají části A i B představené 34. kapitoly knihy Ezechiel. Tento závěr neruší ani mesiášsky pojatá vložka veršů 23–24, protože nový David v jejím kanonickém tvaru má již zřetelně eschatologické rysy. Pokud jde o přítomnost, spočívá naděje probíraných textů v tom, že namísto dosavadní struktury a jejích funkcionářů se jediným, zato však spolehlivým patronem společenství, které žije v poraženém poexilním Judsku nebo v exilu, stane sám Hospodin. Představa, že exkluzivním patronem společenství je Bůh, a nikoli král, odpovídá diasporní situaci Židů od druhé poloviny 6. stol. př. n. l. dál. Tato představa vychází z politického programu těch poexilních židovských kruhů, které nepočítají s obnovením davidovské monarchie, ale s nějakou formou místní hierokracie v rámci perské říše, jak to – polemicky vůči těm, kteří s davidovskou monarchií počítají – vyjadřuje Izajáš 45,1–17.

26 Zimmerli, Walther. *Ezechiel 25–48*. BKAT 13/2. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969, 844.

27 Viz Ag 2,22 a Za 4,9–10, viz také Rückl, Jan. *Ageus. Budování chrámu v Judsku perské doby*. Praha: ČBS, 2018, 75–81.

28 Skutečnost, že jsou poslední davidovci označení jako „pastýři Izraele“, hraje roli v debatách o tom, za jakých okolností se označení Izrael, používané pro omriovské království, začalo používat také pro Judsko.

29 Zimmerli, Walther. *Ezechiel 25–48*. BKAT 13/2. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969, 837.

Tento posun v identifikaci pastýře (z krále na Boha) s sebou nese posun v pojetí stáda (od stáda k jednotlivé ovci). Zhroucení správních struktur Judska vedlo k tomu, že texty, které byly původně adresovány buď kolektivnímu hrdinovi, lidu Izraele, Judovi, Efraimovi apod., nebo jeho elitě, začaly být nyní chápány jako výzva k individuální odpovědi příslušníka věřící obce. Prorockou kritiku nerozumné politiky judských králů čte individuální člen diasporní obce jako kritiku svých vlastních životních peripetií. Jak vypadá individualizovaná recepce starších prorockých důrazů, ukazuje přímo programově Žalm 23. Jedinec v něm opouští dosavadní skupinovou identitu a – v jednotném čísle a bez ohledu na společenské struktury – vyznává:

^{1b} „Je-li mým pastýřem Hospodin, nic mi neschází. ^{2a} Dává mi uvelebit se na travnaté pastvině, ^{2b} přivádí mě ke klidným vodám. ^{3a} Obnovuje mé žití, ^{3b} pro své jméno mě doprovází po cestách spravedlnosti. ^{4a} I kdybych měl jít údolím zmaru, ničeho zlého se nebojím. ^{4b} Vždyť se mnou jsi ty, mým potěšením jsou tvé žezlo a tvá hůl.“ (Ž 23,1-4)

Starý zákon zachycuje složitou cestu víry, kterou společenství Izraele urazilo. Na konci této cesty se o slovo hlásí představa, že toto společenství je tvořeno dospělými jednotlivci, kteří mají s Bohem individuální vztah. Na rovině kanonického textu představuje tento individuální vztah věřícího k Bohu nejhlubší základ jeho přináležitosti ke „stádu“, ke společenství, které je tímto posunem přeznačeno z geograficky nebo etnicky definovaného společenství na společenství věřících individualit. Jejich individuální vztah s Bohem vede k jejich emancipaci od konkrétního dějinného společenství a ospravedlňuje disidentský postoj, který vůči tomuto společenství ve chvílích, kdy se toto společenství ubírá nesprávným směrem, věřící jedinec zaujímá. Starý i Nový zákon (Dt 13,7n.; Mt 10,22; Mk 13,13 a par.; L 14,26) a církevní dějiny nabízejí dostatek příkladů takových postojů.

8. STÁDO OTŘESENÝCH

Přesto však není možné říci, že by individuální víra jedince byla posledním slovem Starého zákona. Metafora stáda, která je implicitně přítomná nakonec i v individuálně formulovaném Žalmu 23, vrací do hry ohled na společenství, jehož je věřící jedinec součástí. Jde sice o společenství *individuálních věřících*, ale právě: jde o *společenství*. Prorokova vize v Ezechielovi 34 sice v části A (34,2-16) konstatuje selhání dosavadních pastýřů, kvůli kterému se svého stáda musí ujmout sám Hospodin. V části B (34,17-22) se ale kritika obrací proti bezohledným ovčím, které nedbají na ostatní ovce. Boží intervence v části B má za cíl zjednat mezi jednotlivými ovci spravedlnost. Tato intervence má vést ke spravedlivým vztahům mezi jednotlivými ovci.

Použité termíny v Ezechieli 34 i v Žalmu 23 naznačují, že na rovině kanonického textu Starého zákona mají být slova „spravedlnost a právo“ (Ez 34,21n., viz také Jr 23,5b), ale také „žezlo“ a „hůl“ (Ž 23,4b) chápána jako synonyma Tóry. Hospodinovo učení, které svému lidu na Sinaji skrze Mojžíše zjevil a předal, je nástrojem, kterým se nyní prosazuje (*zjednává*) jeho vláda. Křesťanský čtenář těchto starozákonních míst může slova o zaslíbeném Davidově výhonku (Jr 23,5a) či služebníkovi Davidovi (Ez 34,23n.), jenž se ujme vlády mezi ovce, vztáhnout na Ježíše Krista. V obou případech zde ale zůstává otázka, pomocí jakých instancí, ano institucí se tato zaslíbená Boží, resp. mesiášská pastýřská vláda v dějinách realizuje. Tato otázka je jádrem všech reformních snah od počátku církevních dějin až po dnešek.

9. ABY SE SAMI STAVĚLI PŘED TVÁŘ HOSPODINOVU

Jak tedy shrnout starozákonní poučení pro duchovní péči? Na závěr první podkapitoly jsme konstatovali, že pastýřská péče ve starozákonním pojetí spočívá v začleňování jednotlivce do společenství víry. Na základě vztahové dvojice patron–klient tvrdíme ke konci třetí podkapitoly, že v pastoraaci nejde o plně rovnovážný reciproční vztah, nýbrž že role patrona obnáší jeho dominantní postavení vůči klientovi. Kapitola Ezechiel 34, představená zde v šestém oddílu, pak toto dominantní postavení prokresluje – byť s výčitkou, že by se tak mělo dít, ale neděje. Tato kapitola je strhující galerií projevů ochrany a péče, kterou má pastýř ovce poskytovat. Přitom se ale začíná ozývat paradoxní pojetí pastýřovy dominance, pojetí, které zazní v písni o trpícím služebníkovi (Iz 52,13–53,12) a které svůj plný výraz najde v novozákonním svědectví o Ježíši Kristu: pastýř je patronem právě jen do té míry, do jaké si nehledí svých vlastních zájmů, nýbrž pečuje i za cenu nepohodlí a nebezpečí o svěřené stádo (J 10,1–18, zejména v. 15). Tato péče spočívá podle obou částí kapitoly Ezechiel 34 a) v obětavé a vynalézavé péči o znovuzacelenění tělesné i duchovně ohrožených jednotlivců a b) v péči o jejich vzájemné vztahy.

Poslední starozákonní poučení, které zde uvedeme, vychází ze sedmé části. Na základě opakovaných selhání pastýřských instancí se v obou částech Ezechiel 34 ozývá myšlenka, že pastýřem svého lidu v nejhlubším slova smyslu je pouze Hospodin a ten se svou láskou vztahuje ke každému jednotlivci. Tato myšlenka ale neruší apel vůči patronům věřících společenství, aby pečovali o svěřené stádo. K jejich úkolům přitom patří nejen začleňování zatoulaných a péče o spravedlivé poměry ve stádě, ale především přímo mystagogická operace: pomáhat svěřeným ovce, aby se samy stavěly před tvář Hospodinovu a věděly, že jsou jeho.

/III./

Duchovní péče v Novém zákoně*

JAN ROSKOVEC

1. ÚVODEM

Než se pustíme do zkoumání novozákonních inspirací pro uvažování o duchovní péči, je třeba si ujasnit, co vlastně hledáme. Tedy co dnes míníme duchovní péčí a jak toto své současné chápání obsahu a účelu duchovní péče propojíme s biblickými texty.¹ Nový zákon je sbírkou nejstarších křesťanských dokumentů, zachycuje tedy výchozí pozice křesťanského myšlení v převážné většině jeho témat a problémů. To se jistě týká také duchovní, resp. pastýřské péče. Mohli bychom tedy své zkoumání pojmout jako ohledávání kořenů. Je však třeba vzít vážně, že cesta, kterou křesťanská tradice urazila, je značně dlouhá a zrovna v pojetí a praxi duchovní péče prošla dosti bohatým rozvojem a proměnami. Spíše než se spouštět zpět po vláknech vývoje, nabízí se tedy k novozákonním látkám vracet poněkud širším okruhem.

* Kapitola je výsledkem tvůrčí činnosti vykonané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 – „Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti“.

1 Obecnější a soustavnější úvaze o tomto problému se věnuje první kapitola této knihy.

V obecném zjednodušení je možno tradiční chápání křesťanské duchovní péče vystihnout na protikladu pastorační a misie. Zatímco misijně církev působí navenek, snaží se přesvědčivě přinést svědectví evangelia těm, kdo se s ním dosud takto neseťkali, a přivést je k víře, duchovní či pastorační péče je zaměřena dovnitř, je to péče o ty, kdo již uvěřili, a má jim pomáhat, aby víru zachovali, přinášet jim oporu a posilu v nejrůznějších krizích víry. V tomto smyslu by bylo možno považovat vlastně všechny texty Nového zákona za pastoračně zaměřené, protože o žádném novozákonním spise nemůžeme s jistotou tvrdit, že byl zaměřen misijně, tedy primárně zamýšlen pro mimocírkevní prostředí. Pastorační záměr bývá někdy uváděn jako povšechná charakteristika Pavlových listů i dalších novozákonních epištol.²

V dnešní době obsah a zaměření duchovní péče chápeme trochu jinak, proměnil se náš pohled na to, v čem je její šíře i soustředění. Tradiční šíře, jež spočívala v možném vztahování duchovní péče vlastně na všechny aspekty života křesťanské víry, se v dnešním pohledu většinou zužuje na zájem individuální, na péči o jednotlivce a jeho nitro. Naopak tradiční zúžení, jež považovalo za adresáty pastorační péče povýtce křesťany, se dnes často rozevírá do širokého záběru, v němž je předpoklad křesťanské víry ponechán jako podmínka jen pro ty, kdo službu duchovní péče konají, zatímco mezi ty, jimž je určena či nabízena, jsou přijímáni prostě všichni, kdo o takovou službu projeví zájem. Nejde už tedy, nebo alespoň ne primárně, o jakousi „údržbu“ křesťanské víry, nýbrž o obecněji a zároveň úžeji pojatou nápomocnou blízkost, která však stále z křesťanské víry vychází a o ni se opírá. „Speciální“ otázky lidského nitra spojené s vírou nejsou ze zájmu takto pojaté duchovní péče zdaleka vyloučeny, ale nejsou už otázkami či problémy jedinými.

Můžeme si všimnout, že individuálně zaměřené pojetí duchovní péče má také svůj starověký předobraz, nikoli však ve světě biblických spisů, nýbrž v řecké kultuře, a zvláště filosofii. Odtud pochází název „péče o duši“ (řecky *epimeleia tés psychés*, případně *therapeia peri psychés*)³ i soustavné promýšlení zjištění, že lidské nitro – ať už se nazývá „duší“, „duchem“ nebo „srdcem“ – potřebuje péči a pomoc, jež je spatřována především v „potěšení“. To člověku jistě přináší solidarita a blízkost, základní projevy přátelství, v řecké i římské antice vysoce ceněného. Vedle toho zde však byla péče o duši považována za poslání

2 Tak píše o Pavlovi jako „duchovním pečovateli o (církevní) sbory“ („Seelsorger der Gemeinden“) už např. Wrede, William. *Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1907, 37; srov. např. též Gebauer, Roland. *Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie*. Stuttgart: Calwer, 1997. Pavlovo působení v Tesalonice, jak se odráží v jeho prvním dopise do tohoto sboru, charakterizuje jako „pastýřskou péči“ Malherbe, Abraham J. *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

3 Tak např. Xenofon. *Memorabilia* 1,2,4; na řadě míst Platon; srov. např. Ravasz, Hajnalka. *Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden: eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes* (WUNT 2, 443). Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 11.

dvou „speciálních“ oborů lidské činnosti: filosofie a básnictví.⁴ Odráží se v tom snadno srozumitelné přesvědčení, že k lidskému nitru promlouvá a jeho potíže pomáhá řešit řeč poznání, pochopení, řeč oslovující rozum – a řeč zasahující lidské emoce.

Pokud jde o filosofii, můžeme pak sledovat výraznou tradici, která v útěšné funkci spatřuje její vůbec hlavní smysl. Klasikem tohoto pojetí se stal Anicius Manlius Severinus Boëthius (cca 480–524) a jeho spis *O útěše z filosofie*.⁵ V českém novověkém prostředí na něj výslovně navázal Emanuel Rádl⁶ a k tomuto pojetí filosofie se ve svém pohledu na její dějiny přihlásil i Jan Patočka, alespoň podle vydavatelů jeho díla.⁷

Zbavíme-li duchovní péči samozřejmého rámce církevního prostředí a chceme-li ji současně nadále chápat a pěstovat jako křesťanskou, vyvstává otázka po jejím profilu: co je specificky křesťanským aspektem péče o lidské nitro? K této otázce lze přistoupit z různých stran, ale nakonec budeme všemi cestami nejspíše přivedeni k problému hříchu, totiž ke specifické analýze příčin a podob zla. V osobní rovině toho, co člověka – také jeho nitro – tíží, v čem spočívá jeho potíže. V biblické tradici, z níž myšlení křesťanské víry vychází, se pojem hříchu ustálil jako souhrnné pojmenování pro narušení lidské existence, spočívající v narušení postavení člověka před Bohem, jeho vztahu k Bohu.⁸ V perspektivě křesťanské víry je člověku pomozeno, když je mu pomozeno od hříchu. Není-li mu pomozeno od hříchu, není mu pomozeno dost.⁹

Narušení biblicky pojmenovaná jako hřích má (také) povahu viny, ale to neznamená, že by bylo možno hřích ztotožnit s vinou, a už vůbec ne s pocitem viny (provinilosti). Pochopíme-li křesťanskou duchovní péči jako pomoc člověku sužovanému hříchem, neznamená to, že tato pomoc je založena na převádění všech potíží na společného jmenovatele viny. Znamená to však, že vidíme duchovní péči v těsné souvislosti se soteriologií – naukou o tom, v čem a jak se k člověku přibližuje Bůh jako jeho pomocník, ba zachránce. Tuto souvislost budeme v novozákonních textech, k nimž se nyní obracíme, nacházet v různé míře výraznosti. Teologicky je však zásadní.

4 Podrobný výklad podává např. Stählin, Gustav. *Trost und Tröster in der außerbiblichen Antike*. In Kittel, Gerhard (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: V. Kohlhammer, 1954, 777–785.

5 Česky Boëthius. *Filosofie Utěšitelka*. Praha: B. Hendrich, 1942 (znovu Olomouc: Votobia, 1995); Vidmanová, Anežka – Bahník, Václav (ed.). *Boëthius – poslední Říman*. Praha: Vyšehrad, 1981.

6 Rádl, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Čin, 1946 (další vyd. 1947, 1969, 1994, 2000).

7 Vyjadřuje to volba názvu tří svazků jeho sebraného díla: Patočka, Jan. *Péče o duši*, I–III. Praha: OIKOYMENH, 1996, 1999, 2002.

8 Výstižně to vyjádřil církevní otec Augustin v úvodu své knihy *Vyznání* známou formulací o srdci, jež je neklidné, dokud nespočine v Bohu (*Svatého otce a učitele církve Aurelia Augustina Vyznání*, 1,1,1; česky Praha: L. Kuncíř, 1926, 10).

9 To vyjadřuje příběh o ochrnutém člověku, kterého k Ježíšovi dopraví obětaví přátelé: Ježíš tomuto člověku, u něhož se zdá být naprosto zjevné, v čem potřebuje pomoci, poví nejprve: „odpouštějí se ti hříchy“ (Mk 2,1–12; par. Mt 9,1–8; L 5,17–26).

2. „VELIKÝ PASTÝŘ OVCÍ“

Jedním ze základních biblických obrazů duchovní péče je obraz pastýře, tedy „vůdce“, který je zároveň pečovatelem. Autor novozákonního spisu, pro který se ujalo nepříliš přiléhavé označení „List Židům“, tento obraz výslovně vztahuje na Ježíše (Žd 13,20). Není v tom sám ani první: jak ještě uvidíme, byl to obraz, jímž křesťané vyjadřovali Ježíšův klíčový význam patrně od raných dob. Souviselo to nepochybně s tím, že obraz pastýře byl obecně ve starověku a specificky i ve Starém zákoně užíván pro vystižení funkce panovníka, krále, v biblické tradici tedy Mesiáše – Krista.¹⁰ Už první křesťané tedy Ježíše považovali za „velikého pastýře ovcí“, za „dobrého“ – tedy vzorového – pastýře (J 10,11.14). S tím však – na první pohled překvapivě – kontrastuje skutečnost, že v evangeliích těžko hledáme místa, kde by Ježíš byl líčen jako vzor „pastoračního pracovníka“, kde by poskytoval duchovní péči lidem ve svém okolí.

Základním a hlavním nástrojem duchovní péče, jak jí rozumíme dnes, je osobní rozhovor. Rozhlédneme-li se však po příbězích dochovaných o Ježíšově pozemském působení, žádné zřetelné příklady takového jednání nenajdeme. Na řadě míst v evangeliích ovšem slyšíme o situacích, v nichž Ježíš vyhledával soukromí, a to sám pro sebe,¹¹ ale také společně s druhými. Tak si „vzal stranou“ hluchoněmého či slepého, než je uzdravil (Mk 7,33; 8,23), anebo direktivně omezil počet přítomných jen na nejbližší před vzkříšením Jairovy dcery (Mk 5,40). Čteme také o tom, že mluvil v soukromí se svými učedníky, tedy s jejich užším okruhem (srov. Mk 4,10nn.; 6,31; 8,27; 9,28; 10,32–45; 14,17nn.), a i z úzkého kruhu Dvanácti občas vyčleňoval ještě užší kroužek, Petra a bratry Zebedeovy, případně Ondřeje (Mk 9,2nn.; 13,3nn.; 14,33).

Rozhovor v intimitě malé skupiny, nebo jen mezi čtyřma očima, však ještě sám o sobě nemusí být rozhovorem pastoračním, specifickým prostředkem duchovní péče. Tam, kde se dozvídáme něco bližšího o tom, co se v těchto chvílích osamělých pobytů s Ježíšem dělo nebo o čem se tam mluvilo, jsou to buď skutky (zázračného) uzdravení nebo hovory spíše věroučné povahy, v nichž Ježíš vystupuje jako učitel. Probírají se tu otázky hermeneutické (proč Ježíš mluví v podobenstvích, co tím sleduje: Mk 4,10–12), christologické (kdo vlastně Ježíš je: L 9,18–22; srov. Mk 8,27–30) nebo eschatologické (co má

10 Starozákonními souvislostmi motivu pastýře se podrobně zabývá předchozí kapitola.

11 Tak už hned z počátku Ježíšova příběhu, jak jej podává Marek, který jej zpracoval jako první: v situaci počátečního, velmi razantního úspěchu po svém vystoupení na veřejnost Ježíš „časně ráno“ odchází na „pusté místo“, aby se tam modlil (Mk 1,35). Marek i další evangelisté pak zmiňují podobné Ježíšovy odchody do ústraní (srov. Mk 6,46; J 6,15), to, že samotou Ježíš vyhledával k modlitbě, zdůrazňuje zvláště Lukáš (srov. L 5,16; 6,12; 9,18), soukromí jako nejvhodnější prostor modlitby doporučuje Ježíš podle Matouše 6,6 i ostatním. Linie Ježíšových modlitebních „odchodů“ do samoty nepochybně v podání synoptických evangelií vrcholí epizodou o jeho modlitebním zápase bezprostředně před zatčením v zahradě Getsemane (Mk 14,32–42; par. Mt 26,36–46; L 22,40–46). Právě sem, do Ježíšovy modlitební osamělosti, evangelisté zasazují rozhodující zlom jeho cesty.

rozhodující hodnotu vzhledem k Božímu království, jež se přibližuje Ježíšovým ukřižováním a vzkříšením: Mk 10,35–45; srov. L 22,24–30).

Platí to i o rozhovorech v soukromí, které podle podání čtvrtého evangelisty vedl Ježíš s farizeem Nikodémem (J 3,1–12) a s anonymní samařskou ženou (J 4,1–26). V obou těchto případech je „problém“, okolo něhož hovor krouží, otázka Ježíšovy totožnosti. Nikodém s tímto tématem sám přijde (J 3,2), Samařanku k zájmu o to, kdo to s ní vlastně mluví, přivádí svými slovy Ježíš a ona posléze svůj názor v tomto ohledu vysloví (J 4,19.25.29).

O žádném z Ježíšových rozhovorů s jednotlivci nebo malými skupinami lidí, které nám evangelijní tradice prostředkuje, se tedy nedá říci, že by v nich Ježíš těmto lidem „pastýřsky“ pomáhal řešit jejich problémy. Model či vzor „pastýřského“ přístupu k lidem v Ježíšově jednání je možno vidět nanejvýš v tom, že Ježíš nikdy nepřehlézel všelijak potřebné a postižené lidi, byl velmi všímavý k lidské nouzi,¹² a že těmto postiženým přinášel povzbuzení, jak výslovně zdůrazňuje Matouš.¹³ Neodmítal pomoc ani tam, kde by pro odmítnutí byly srozumitelné důvody.

Tento rys Ježíšova působení je v evangelijní tradici doložen dosti široce. Ježíšova schopnost uzdravovat zřejmě podněcovala značný zájem o jeho pomoc a v tradici není doložen žádný případ, že by Ježíš někomu pomoc definitivně odepřel. Jakkoli už Marek líčí tento masový zájem jako tlak, před nímž Ježíš občas uhýbal (Mk 1,35–38; 3,9–10), vždy zároveň uvádí, že Ježíš svou uzdravující moc užíval i dále. Tematizován je tento problém v oddílu o Ježíšově setkání s „pohanskou“ Syroféničankou (Mk 7,24–30; par. Mt 15,21–28): ačkoli se zpočátku zdá, že tentokrát Ježíš pomoc odmítne, pointou příběhu je, že žena svojí pokornou neodbytností velmi přesně vystihla povahu Božího milosrdenství, jež Ježíš ztělesňuje, a tak pomoc získala. Všechna evangelijní vyprávění o tom, že Ježíš vzkřísil někoho, kdo již byl mrtvý, v sobě zase obsahují důraz na to, že Ježíš přináší pomoc i tam, kde se již nedá rozumně očekávat. V příběhu o Jairově dcerce (Mk 5,21–43; par. Mt 9,18–26; L 8,40–56) je to výslovně vyjádřeno (srov. Mk 5,35.39–40), podobně v janovském příběhu o Lazarovi (J 11,21.32.39), v příběhu o synovi vdovy z města Naim (L 7,11–17) ani nikdo pomoc nežadá, Ježíš tam jedná ze své iniciativy, svým činem zastavuje pohřební průvod.

Zároveň však právě v těchto souvislostech nemůžeme přehlédnout výraznou jedinečnost Ježíšova jednání, pro niž si jej nelze brát za vzor k nápodobě. Ježíš, jak jej shodně líčí všechna evangelia, nepomáhal lidem vyrovnat se s jejich potížemi, snášet neduhy, které na ně doléhaly – protože je svou mocí těchto potíží rovnou zbavoval. Ježíš je v evangeliích líčen jako

12 To zřejmě mají zdůraznit zdánlivě bezvýznamné zmínky o tom, že Ježíš někoho v nouzi „uviděl“ či „spatřil“ a pomohl mu z vlastní iniciativy: Mt 8,14 (na rozdíl od Mk 1,30); 9,22 (na rozdíl od Mk 5,30); 14,14; Mk 6,34 (par.); L 7,13; 13,12; J 5,6; 9,1.

13 Ježíš v Matoušově podání dvakrát vyzývá nějak postižené, aby „byli dobré mysli“ (řecky *tharsei*: Mt 9,2.22).

zázračný uzdravovatel a exorcista, jehož moc je větší než všechny moci člověka zotročující.

Patrně není bez významu, že nejvíc se „pastorační“ situaci blíží dva příběhy, v nichž evangelia líčí setkání s Ježíšem vzkříšeným. V Lukášově vyprávění o tom, jak se vzkříšený Ježíš dal poznat dvěma učedníkům na cestě z Jeruzaléma do nedaleké vesnice jménem Emmauzy (L 24,13–32), se Ježíš objevuje nejprve jako někdo, kdo učedníky „doprovází“ a promlouvá k jejich nitru. Připojí se k nim na jejich cestě, svou otázkou je nejprve nechá vyslovit, čemu se už předtím sami pokoušeli přijít na kloub v rozhovoru, a pak jim vykládá Písmo způsobem, který je bytostně zasáhne: zpětně budou vzpomínat, že to uchvátilo jejich srdce, jako když oheň zapálí suché dřevo. Učedníci jsou tu od „zármutku“ (verš 17) přivedeni k poznání vzkříšeného Pána a vzpomínka na hořící srdce jim zůstává, i když ten, kdo jim ukázal svou přítomnost, „zmizel jejich očím“ (verš 31).

Jan v epilogu svého evangelia podává rozhovor Ježíše s Petrem (J 21,15–19). Není to tam sice výslovně uvedeno, ale můžeme si jej představit v soukromí, mezi čtyřma očima. Vzkříšený Ježíš tu trojí otázkou umožňuje Petrovi, aby k němu obnovil svůj vztah, opakovaným ujištěním o lásce překonal vinu trojího zapření.¹⁴ A na tomto základě pak Petrovi svěřuje úkol pastýře. K tomuto oddílu se ještě vrátíme.

Předběžně tedy můžeme shrnout, že Ježíš jako pastýř zřejmě není pro úvahy o duchovní péči využitelný jako vzor určený k nápodobě. Ježíšova pastýřská funkce spočívá v hlubší rovině. Pokusíme se ji blíže prozkoumat v následující části.

3. OD PASTÝŘE K PASTÝŘŮM

Již jsme si všimli, že metafora pastýře byla do novozákonních textů zjevně převzata ze Starého zákona, kde je – v souladu s významem tohoto obrazu v jiných kulturách – užívána jako obecně a bezprostředně srozumitelné označení (dobrého) vládce. Tento vztah je výslovně vyjádřen u Matouše 2,6, kde je pastýřská funkce Ježíšovi přiřčena prostřednictvím citátu proroka Micheáše (5,1), a to v souvislosti s Ježíšovým narozením v Betlémě: „z tebe vyjde vévoda, který bude pastýřem mého lidu.“ Je zřejmé, že v tomto citátu je obecný význam pastýřské metafory zaměřen specificky, na tradici o nejslavnějším izraelském králi Davidovi, jehož původním povoláním byla skutečně péče o stáda a jenž se sám stal obrazem ideálního panovníka, očekávaného jako přímého prostředníka Boží pomoci a záchrany – „Mesiáše“. Je zřejmé, že nejen na tomto místě, ale i jinde v Novém zákoně je metafora pastýře s Ježíšem spojována v tomto specifickém, mesiášském významu. To jen potvrzuje a částečně i vysvětluje, čeho

¹⁴ Srov. J 13,36–38; 18,15–18.25–27.

jsme si všimli v předchozí části této kapitoly: Ježíš jako pastýř není v Novém zákoně předkládán především jako vzor k napodobení.

I toto zjištění je však třeba ještě upřesnit.

3.1 BITÝ PASTÝŘ

Apoštol Pavel ve vyhrocené podobě vyjádřil charakteristický obsah křesťanského svědectví o Ježíši jako Mesiáši (řecky „Kristu“) prohlášením „my kážeme Krista ukřižovaného“ (1 K 1,23). To platí i pro způsob, jímž je s Ježíšem v evangeliích spojován mesiášský obraz pastýře. Druhý starozákonní výrok obsahující tento obraz, který je zde k Ježíši vztažen, je vzat z proroka Zacharjáše (13,7) a objevuje se v souvislosti tzv. „pašijního příběhu“, tedy vylíčení závěru (a podle evangelistů vyvrcholení) Ježíšova života, jeho zatčení a popravy na kříži. Ježíš těsně před svým zatčením učedníkům předkládá svůj pohled na to, co nastane, právě s užitím slov proroka: „Všichni ode mne odpadnete, neboť je psáno: ‚Budu bít pastýře a ovce se rozprchnou.‘“ (Mk 14,27; par. Mt 26,31) V původní souvislosti knihy Zacharjáš slova o „bití pastýře“ vyhlašují Hospodinův soud nad vladařem, který svému poslání nedostál.¹⁵ Ježíš v Markově (a podle něj i Matoušově) podání tedy nadcházející události svého zatčení a popravy líčí tak, že na sobě ponese úděl Božího soudu.

Ponese jej však – v tom je klíčová změna proti původní souvislosti citátu – nikoli jako zasloužený trest, nýbrž právě naopak jako „dobrý pastýř“, jako ten, kdo se až do této krajnosti zastává svých „ovcí“, kdo je neopustí, ač sám všemi opuštěn. Tento obsah Ježíšova pastýřského jednání rozvinul podrobně čtvrtý evangelista v Ježíšově řeči o „dobrém pastýři“ (J 10,11–18). Dobrotu „dobrého pastýře“ tam definuje radikálně: skutečně „dobrý“ je pouze ten pastýř, jenž má své ovce natolik za své „vlastní“, že jim dá přednost před sebou samým: „položí svůj život za ovce“ (J 10,11.15.17–18). V této radikalitě poselství o „dobrém pastýři“ vědomě překračuje představu vyplývající z běžného obrazu pastýře: v ní je dobrá péče pastýře o stádo případem oboustranně výhodné symbiózy, obecně na tom, že pastýř má ze svého stáda užitek, není nic špatného. Apoštol Pavel právě takovou situaci uvádí jako jeden z praktických argumentů pro to, že církevní služebník či funkcionář má právo za svou službu očekávat odměnu: „Kdo pase stádo a neživí se mlékem toho stáda?“ (1 K 9,7) Vztažena k Ježíši však je metafora pastýře jedním ze způsobů, jež vyjadřují jeho význam spasitele – a ten má podobu radikální jedinečnosti. Skutečně dobrým pastýřem, tedy vládcem, který opravdu přináší dobro svým ovčím, je teprve ten, pro něhož „ovce“ nejsou v žádném ohledu prostředkem. Ježíš je takto radikalizovaným

15 Obraz pastýře se ve druhé části knihy Zacharjáš (kap. 9–14) objevuje na více místech a ve více významech (Za 10,3; 11,3.5.16.17) – v množném čísle zřejmě označuje jiný druh vůdčích osob než panovníka, snad kněze. Společný všem těmto místům je však negativní tón, je tu vždy řeč o pastýřích, kteří neplní svůj úkol.

obrazem velmi srozumitelně představen jako ten, kdo ztělesňuje lásku silnější než smrt, neboť pro něj jeho láska byla silnější než jeho vlastní smrt.

Poznamenejme na okraj, že toto domyšlení a rozvedení motivu trpícího pastýře je provedeno ve čtvrtém evangeliu důsledně. Také janovský Ježíš předpovídá učedníkům, že jej opustí (J 16,32), ale tato předpověď tu není spojena s odkazem na výrok ze Zachariáše. Jan svým čtenářům ukazuje Ježíšovo ukřižování především jako prostředek Božího záchranného jednání, projev moci Boží lásky, jež je tímto způsobem „vyvýšena“ (srov. J 3,14-16; 8,28).

Ze souvislosti, kterou jsme právě popsali, se na první pohled vymyká třetí místo, na němž je v evangelijské tradici Ježíš označen metaforou pastýře a jež je také spojeno s odkazem do Starého zákona. V jedné z šesti verzí příběhu o zázračném „nasyčení zástupů“ je výchozí situace, v níž Ježíše, který se s učedníky vzdálil – snad k odpočinku – na odlehlé místo, přesto vyhledá „velký zástup“ lidí, popsána slovy: „přišlo mu jich líto, neboť byli jako ovce bez pastýře“ (Mk 6,34). Motiv „ovcí bez pastýře“ je nejspíše narážkou na vyprávění o přenesení funkce vůdce lidu ze stárnoucího Mojžíše na jeho nástupce Jozua (Nu 27,17), v němž je tímto obrazem popsána nežádoucí situace, v níž by lid žádného vůdce neměl.¹⁶ Ježíš v Markově příběhu na tuto nouzi bezprostředně reaguje tím, že zástup začne vyučovat. Zdálo by se tedy, že tu Ježíšova „pastýřská“ péče spočívá právě v péči „duchovní“, jež pak spočívá v péči o porozumění víry, v přibližování a vysvětlování obsahu a smyslu Ježíšova poselství o Božím království, jak to známe z jiných míst, kde je o Ježíši uvedeno, že „vyučoval“ (např. Mk 4,1nn.).

Vlastním obsahem tohoto oddílu však je jiný důraz: Ježíš – na rozdíl od učedníků – nepovažuje svou pastýřskou starost za vyřízenou jen v oblasti duchovní a zajímá se také o žaludky přítomných lidí. Vyprávění pak vrcholí právě nasycením neuvěřitelně početného shromáždění, pro něž Ježíš rozmnožil velmi skromné zásoby jídla, jež měli učedníci s sebou. Marek i v této souvislosti skrytě připomíná pastýřský motiv: zdánlivě nadbytečná zmínka o „zelené trávě“, na kterou měli učedníci podle Ježíšova pokynu zástup rozsadit, je patrně narážkou na pastorální idylu, zobrazující Boží péči v Ž 23,2.

Způsob, jímž Ježíš podle tohoto vyprávění opatřil tak veliké množství potravy, přesahuje schopnosti lidské představitivosti, jež by se ptala po nějakém popisném vysvětlení. Jsou tu však narážky odkazující na teologický klíč k pochopení. Vlastnímu rozdělení chlebů (a ryb) mezi shromážděné předchází popis úkonů, jež nápadně připomínají Ježíšovo jednání při poslední večeři: „vzal... těch pět chlebů..., vzdal díky, lámal chleby a dával učedníkům...“ (Mk 6,41; srov. 14,22). A evangelista Marek pak opakovaně naznačuje, že „pochopení, jak to bylo s chleby“, je klíčem k otázce Ježíšovy totožnosti, jeho významu a moci (Mk 6,52; 8,14-21). Zřejmě také obráceně: pochopení, kdo a proč Ježíš doopravdy je, otevře porozumění, na čem je založeno ono zázračné

16 Fráze je užitá v obdobném významu také ve 2 Kr 17,2 (par. 1 Pa 18,16).

nasycení. Ježíšova poslední večeře je výkladem smyslu jeho smrti: v ní se lidem, kteří se toho vírou chopí, podává on sám jako pokrm, tedy jako zdroj života.

Vidíme tedy, že i v tomto případě je Ježíšova pastýřská funkce propojena s jeho ukřižováním, metafora pastýře odkazuje k jeho významu soteriologickému, a to znamená k významu jedinečnému, nenapodobitelnému.

S obrazem pastýře vztaženým k Ježíši Kristu pracuje také kniha Zjevení Janova. Zdůrazňuje přitom, že je to obraz vládce, k němuž patří také aspekt moci. Na třech místech (Zj 2,27; 12,5 a 19,15) je tu citován výrok ze Žalmu 2,9, kde je síla Bohem vyvoleného krále demonstrována železnou holí či žezlem. V řeckém překladu Septuaginty, který kniha Zjevení přejímá, je na tomto místě užit pastýřský prvek: „bude pást národy železnou berlou“. Tyto silové výpovědi o pastýři je však třeba číst ve světle klíčové výpovědi ve Zjevení 7,17, která onoho pastýře ukazuje jako „beránka, který je před trůnem“ – a ten byl v kap. 5,6–14 představen jako „beránek obětovaný“. I zde je tedy vše přesahující moc vzkříšeného Krista uvedena do souvislosti s jeho ukřižováním.

Všude tam, kde je metafora pastýře s Ježíšem spojována přímo, ve vyprávěních o jeho osobě a činnosti, tedy nacházíme výlučnou (exkluzivní) jedinečnost. K Ježíši jako pastýři odkazují novozákonní svědkové zřetelně ve smyslu evangelia o jeho ukřižování a vzkříšení.¹⁷ Ježíš je pastýřem jakožto ten, který zemřel na kříži („dobrý pastýř položí svůj život za ovce“), a jako k „pastýři a opatrovníku jejich duší“ jsou k němu lidé „obraceni“ vírou pramenící v jeho vzkříšení (srov. 1 P 2,25). Ostatně i ona výpověď o „velikém pastýři ovci“, již jsme nadepsali předchozí oddíl, odkazuje ke Kristovu vzkříšení (Žd 13,20).

Postava pastýře se však v Novém zákoně vyskytuje také v textech obrazných, jako jsou podobenství. Ta sice k Ježíšovi nějakým způsobem odkazují také, ale nepřímou. V těchto textech už cestu k nápodobě najdeme.

3.2 HLEDÁNÍ ZTRACENÉHO

Evangelista Lukáš se snaží „spasení“, pomoc či záchranu, které Ježíš přináší, vystihnout mimo jiné obrazem hledání ztraceného. Tento motiv spojuje tři podobenství o záchraně, jež jsou seřazena v 15. kapitole tohoto evangelia. První z těchto podobenství vypráví o pastýři, který se vydal hledat zaběhnoutou ovci (L 15,4–7). Zřetelnou hlavní pointou tohoto příběhu (zdvojenou ještě v podobenství následujícím) je poukázat na zvláštní hodnotu, jakou něco vlastněného získá tím, že se ztratí. Vyplyvá to z běžné lidské zkušenosti: tím, že se nám něco ztratí, nepřestane nám to patřit, ztráta naopak majitele vede k tomu, že svůj vlastnický nárok uplatní nějakým jednáním, někdy i docela

17 „Klasicky“ je toto poselství evangelia vyjádřeno například v tzv. „formuli víry“, kterou Pavel cituje v 1 K 15,3–5.

náročným. V podobenství tuto zvláštní cenu ztraceného demonstruje výrazný nepoměr mezi jednou ztracenou ovci a devadesáti devíti, které pastýři zůstaly. V rozporu s čistě ekonomickou úvahou pastýř pro nalezení ztracené vydá čas a námahu, které ostatním ovčím nevěnuje, protože věnovat nemusí.

Tento příběh, dobře srozumitelný každému, kdo něco ztratil, v Lukášově pojetí vysvětluje postoj, který Bůh – prostřednictvím Ježíšova jednání – zaujímá k „hříšníkům“. Pastýř je tu tedy obrazem Boha, případně Ježíše jako Božího reprezentanta, je to příběh soteriologický. Jak vyplývá z Lukášova kontextu, Ježíš vyprávěním tohoto podobenství nevyzývá své posluchače, aby jednali jako on, nýbrž snaží se jim pomoci pochopit to, co jim svým jednáním dosvědčuje jako jednání Boží.

Totéž podobenství však máme ještě ve verzi evangelisty Matouše (18,10-14). Tam je uvedeno jako instrukce Ježíšovým učedníkům – a jejich prostřednictvím zřejmě nositelům vedoucích funkcí v církvi, pro niž Matouš své evangelium psal. I zde má podobenství zprostředkovat Boží pohled, Ježíš ho učedníkům předkládá jako vyjádření „vůle nebeského Otce“, ale ze souvislosti je zřejmé, že tato vůle se chce uplatňovat prostřednictvím jednání těch, kteří jsou tu osloveni. Pastýř tu je příkladným obrazem křesťanského „pastora“ a příběh o hledání ztraceného jednotlivce má povzbudit nepřehlíživý vztah k „maličkým“ – touto výzvou je podobenství zarámováno na začátku i konci (ve verších 10 a 14): „abyste nepohrdali ani jedním z těchto maličkých – aby nezahynul jediný z těchto maličkých“.

Také v matoušovské verzi má podobenství stejnou základní pointu: ztrátou nabývá ztracené zvláštní hodnoty. Tato hodnota je zde vztažena na ty uvnitř společenství, kdo sami o sobě žádnou zvláštní hodnotu nemají. Není jisté, kdo jsou těmito „maličkými“ míněni, ale je celkem pravděpodobné, že je to neurčitost záměrná, ponechávající otevřenost pro různé důvody, které mohou působit, že někdo je ve společenství přehlížen, považován za bezvýznamného – z hlediska sociálního, intelektového, zbožnostního, osobnostního či jiného.¹⁸

Je pravděpodobné, že významový posun mezi dvěma verzemi podobenství o pastýři hledajícím ztracenou ovci, jak jsme jej zde popsali, tedy posun od soteriologického k eklesiologicko-pastoračnímu významu, odpovídá historickému vývoji, tedy že původní zaměření podobenství je zachováno u Lukáše.¹⁹ Matouš pak obraz vystihující Boží jednání na pomoc a záchranu člověka uplatňuje pro „duchovní péči“. Tento vývoj má dobrou vnitřní logiku, kterou můžeme vyjádřit obrazností podobenství: totéž, co je rozhodující pro připojení ke „stádu“, je také určující pro zachování v něm.

Tuto souvislost výrazněji osvětlí následující oddíl.

18 Tak např. Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*, III (Mt 18-25). Zürich; Neukirchen-Vluyn: Benzinger Verlag; Neukirchener Verlag, 1997, 29.

19 Tak jednoznačně Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Zürich: Zwingli Verlag, 1947, 26; stejně i Luz, Matthäus, III, 27.

3.3 PASTÝŘOVI PASTÝŘI

Metafora pastýře se v křesťanství ujala a dodnes je užívána jako jedno ze základních označení církevní služby. V některých protestantských tradicích se jako „pastoři“ tituluji ti, jimž je svěřena hlavní péče o církevní společenství (v jiných tradicích nazývaní „faráři“ či „kněží“), a snad ve všem křesťanstvu se služba těchto církevních pracovníků souhrnně označuje jako služba pastýřská či „pastorace“.

Počátky tohoto vývoje můžeme sledovat už v Novém zákoně. „Pastýřskou péčí“ ukládá „starším“ (tedy „presbyterům“, zřejmě představitelům křesťanského společenství) pisatel 1. Listu Petrova (5,2), podobně Pavel v Lukášově vylíčení jeho loučení s efezskými „staršími“ (Sk 20,28) a Pavlův žák, který apoštoloým jménem napsal dopis do Efezu, uvádí „pastýře“ mezi různými dalšími službami, jako „apoštolové“, „proroci“, „zvěstovatelé evangelia“ či „učitelé“ (Ef 4,11). Uvedené místo ze Skutků úkol „pást církev Boží“ spojuje s „ustanovenou“ funkcí „episkopů“, jež se pak vyvinula v církevní „úřad“, jenž byl základem správního uspořádání církve ve všech tradicích, dokud jej neodmítly některé proudy reformace.

Řecký výraz *episkopos* znamená „dohlížitel“, „dozorce“ či „strážce“, ale většinou jako označení církevní funkce nebyl překládán, nýbrž užíván v původním znění, byť někdy zkomoleném, jako je český „biskup“ (a německý *Bischof*). Tento termín pro označení církevních funkcionářů na jednom místě užívá už Pavel (F 1,1) a v tzv. „pastorálních epištolách“ zřetelně představuje již ustálenou funkci, pro jejíž obsazení jsou tam uváděny kvalifikační požadavky (1 Tm 3,2; Tt 1,7). V dnešní době má činnost „dozorce“ zřetelně pejorativní význam, neboť je většinou spojována s představou nějakého zařízení, v němž jsou lidé drženi proti své vůli. V raně křesťanském pojetí – jak potvrzuje právě i spojení s obrazem pastýře – však byl úkol „episkopa“ spatřován v péči, opatrování, ochraně.

V čem spočívá jádro či předpoklad služby církevního pastýře, zřetelně ukazuje epizoda ze závěru Janova evangelia, v níž vzkříšený Ježíš do této služby povolává či „ustanovuje“ Petra, už v nejstarších dobách považovaného za jakéhosi představitele, či dokonce „správce“ nejužšího okruhu Ježíšových učedníků: J 21,15–19. O tomto oddíle jsme se už zmínili v souvislosti s tím, že v něm Ježíš vede osobní rozhovor s Petrem.

Je to rozhovor podivný. Ježíš v něm Petrovi klade třikrát stejnou otázku, zda jej miluje, a Petr mu třikrát dává stejnou kladnou odpověď (drobné modifikace ve formulacích mají nejspíš význam jen stylistický). Na každou Petrovu odpověď, tedy také třikrát, Ježíš odpoví slovem pověření ke službě pastýře. Trojí opakování dává celé události vyznění slavnostnosti, až jakési obřadnosti. K tomu přispívá i to, že Ježíš Petra oslovuje pokaždé plným jménem „Šimone, (synu)

Janův“, a nikoli přezdívkou Petr (či hebrejsky Kéfas), kterou mu kdysi sám dal.²⁰ A první otázkou Ježíš Petra poněkud vydělal ze společenství ostatních učedníků: „...miluješ mne víc než ti zde?“ Petr je tu tedy k pastýřské službě pověřován skutečně jako k jakémusi úřadu.

Zároveň však zde má trojí opakování ještě jeden nepřehlédnutelný význam. Rozhovor má také gradaci – Ježíš opakováním otázky přivede Petra k zármutku. Svou lásku k Ježíši vyznává nakonec kajícně. Čtenář čtvrtého evangelia si snadno domyslí, co Petra tak zarmoutilo: nikoli zdánlivá Ježíšova nedůvěra, nýbrž vzpomínka na jinou situaci, kdy také třikrát vyjádřil svůj vztah k Ježíši. Zatímco byl Ježíš vyslýchán a přibližovala se jeho poprava, Petr třikrát popřel, že jej vůbec zná, jak mu to Ježíš předpověděl (J 13,36–38; 18,15–18.25–27). Trojí otázka, kterou mu nyní klade vzkříšený Ježíš, dává Petrovi příležitost slova zapření vzít zpět, nahradit je vyznáním. V tomto rozhovoru je názorně zobrazeno, co znamená odpuštění, ukazuje se tu, proč a jak Petr miluje Ježíše víc než ostatní: „mnoho miluje ten, jemuž bylo mnoho odpuštěno“, jak pověděl Ježíš jinde (L 7,47). Základní kvalifikací pastýře podle tohoto oddílu je tedy vlastní zkušenost toho, co znamená a jakou reálnou moc má odpuštění. To je zde Petrovi, v bezprostřední souvislosti s jeho slavnostním pověřením, velmi existenciálně odhaleno jako důležitý, pro jeho službu klíčový význam vzkříšení.

Ještě si zde však musíme všimnout jednoho důležitého detailu. Ježíš v pověřujícím výroku třikrát opakuje, že ovce, které Petrovi svěruje do pastýřské péče, tím nepřestávají být jeho: „bud' pastýřem mých ovcí...“ Ježíš Petrovi pastýřskou službu nepředává tak, že by se jí sám vzdával. To, co pověděl sám o sobě jako o „dobrém pastýři“ (J 10,11–18), i po jeho vzkříšení – a právě zde – zůstává v platnosti. Tento důraz je výmluvně vyjádřen i v závěru celého oddílu o Petrově povolání, kde jej Ježíš vyzývá, aby jej „následoval“.²¹ Je-li tu Petr jako pastýř postaven do čela stáda, pak nikoli jako samostatný vůdce, nýbrž jako ten, kdo se sám má nechat vést, kdo má jít ve stopách toho, kdo šel před ním. Následování je něco jiného než napodobování: úřad, který je tu Petrovi svěřen, není nápodobou, a proto ani náhradou pastýřské funkce Ježíšovy, o jejíž výlučné jedinečnosti už jsme mluvili.

O tom, komu patří „stádo“ svěřované do péče církevním pastýřům, je ostatně jasno i v dalších textech, kde se o tomto úkolu mluví. Jak jsme již zaznamenali ve Skutcích 20,28, je řeč o pastýřích „Boží církve“, podobně 1 P 5,2 vyzývá presbytery, aby pastýřsky pečovali o „Boží stádo“. A podle Efezským 4,11–12 mají všechny služby, mezi nimiž jsou jmenováni i „pastýři“, napomáhat k „budování Kristova těla“.

20 J 1,42; Mt 16,18.

21 Motiv „následování“ je v rané křesťanské tradici jedním ze základních obrazů života křesťanské víry: v evangeliích je charakteristickým rysem učednictví (Mk 1,18; 2,14–15; 6,1; 8,34; 9,38; 10,21.28; 15,41 a paralely; J 1,37–43; 8,12; 10,27; 12,26; 21,19–22).

Hlavním cílem pastýřské (duchovní) služby, jež je tu Petrovi svěřena, je tedy vést a přivádět „stádo“ k tomu, kdo je skutečným „pastýřem a opatrovníkem jejich duší“ (1 P 2,25).

Význam, který raně křesťanští svědkové přikládali souvislosti duchovní péče a odpuštění, potvrzuje oddíl z Matoušova evangelia, který můžeme číst jako inverzní obdobu janovského povolání Petra. Matouš do 18. kapitoly svého spisu shromáždil Ježíšova slova, která interpretuje jako instrukce či zásady pro život společenství určeného vírou v Ježíše (tradičně se někdy obsah této kapitoly označuje jako „církevní řády“). Do této souvislosti zařazuje i podobenství o pastýři a ztracené ovci, jemuž jsme se již věnovali. Celou tuto kapitolu zakončuje podobenství o „nemilosrdném služebníkovi“ (Mt 18,23–35). „Služebník“ z tohoto příběhu představuje negativní protipól Petra z janovského oddílu: je to někdo, kdo odpuštění, jež sám přijal, není ochoten předat dál. V podobenství je skutečnost, že „zádrhel“ spočívá v neochotě služebníka (a nikoli třeba v tom, že by mu v tom bránily okolnosti), zdůrazněna obrovským nepoměrem dluhu, z něhož sám byl osvobozen, a dluhu, který odmítá prominout. Podobenství je formulováno jako výhrůžka, jako (jediná) podmínka, již si „nebeský Otec“ klade pro své odpuštění. Je to varování typu „co by se stalo, kdyby...“, předpokládá se zřejmě, že si adresáti těchto naléhavých slov dají pozor, aby nejednali podobně jako onen služebník, jenž se svou neslitovností nakonec sám připravil o slitování.

V souvislosti, kterou jsme popsali, je zřejmé, že adresáty tohoto podobenství jsou ti, kdo jsou i předchozími Ježíšovými slovy vedeni k „pastýřské“ péči v církvi – jež zahrnuje také starost o řešení kázeňských problémů, jak výslovně ukazuje instrukce ve verších 15–17. Ostatně, podobenství je uvedeno jako Ježíšova odpověď na otázku právě Petra (verše 21–22). A v pozitivním smyslu podobenství ukazuje, že odpouštějící slitování, k němuž jsou jeho adresáti vedeni, není vlastně nic jiného než dosvědčování toho, co sami přijali. Za zdánlivě obrovským nárokem, který Ježíš v odpověď Petrovi vznáší (verš 22: „pravím ti, ne sedmkrát, ale až sedmdesátkrát sedmkrát“), stojí autorita nikoli přísného příkazatele, nýbrž toho, kdo ve svém slitování neuhnul ani před smrtí.

3.4 DUCHOVNÍ PÉČE JAKO „PASTORACE“

Pokusíme se ještě krátce shrnout, co z novozákonního obrazu pastýře a koncepce „pastýřské péče“ vyplývá pro duchovní péči v jejím širším výměru, o němž jsme mluvili v úvodní části. Pastýřská péče se v tomto světle ukazuje nikoli jako prosté synonymum duchovní péče, nýbrž jako její specifické pojetí. Zvláštní profil pastýřské péče se týká jak způsobu provádění takové služby, resp. její motivace, tak jejího obsahu, resp. cíle.

V podobenstvích je jako činnost pastýře zdůrazněno hledání ztraceného. Pastýř je v nich zobrazen jako někdo, kdo vychází ven, vydává se hledat,

namísto co by ztraceného odepsal. Podobenství také velmi prostým a názorným způsobem ukazují, že hodnota nemusí být vždy úměrná bezprostřední užitečnosti, že ztracené může nabýt zvláštní ceny právě svou ztraceností.

Důležitý je zde také důraz na vztah služby těch, kdo jsou povoláni za pastýře, ke Kristu, který je v Novém zákoně považován za skutečného pastýře. Služba všech ostatních pastýřů je od té jeho odvozená a nespočívá nakonec v ničem jiném než pomáhat těm, kdo jsou jim svěřeni, přijímat péči a pomoc tohoto jedinečného pastýře.

4. POVZBUZOVAT, NAPOMÍNAT, POTĚŠOVAT

Vedle metafory pastýře má činnost odpovídající našemu pojmu duchovní péče v raně křesťanském slovníku svůj speciální termín – řecké sloveso *parakalein* a od něj odvozené výrazy, např. *paraklésis* nebo *paraklétos*. Slovo samo má poměrně široký význam, obecně označuje naléhavou řeč, tedy řeč, která nechce pouze informovat, nýbrž chce oslovit, proniknout k nitru osloveného, k něčemu jej pohnout. Může označovat žádost či prosbu, ale také napomenutí – anebo povzbuzení, potěšení. V tomto významovém rozpětí se výraz vyskytuje i v Novém zákoně. Najdeme tu však řadu míst, kde je užit ve specifickém významu pro „potěšení“ plynoucí z křesťanské víry. Na několika takových místech se objevuje také synonymum *paramytheisthai* (a odvozeniny *paramythion* či *paramythia*), které společně s termínem *parakalein* patří k charakteristickému výrazivu řeckých textů týkajících se péče o duši, o nichž jsme se zmínili v úvodu. Základní pozitivní význam je zřejmý z protikladu, v němž sloveso *parakalein* užil apoštol Pavel v 1. Korintským 4,13: „když nám zlořečí, odpovídáme laskavě“.²² Podobně ve 2. Korintským 2,5–7 je „parakléze“ postavena do kontrastu s „pokáráním“ a do paralely s odpuštěním.

Nikde v Novém zákoně ovšem není tento výraz pro naléhavou řeč použit o tom, co říká Ježíš. V synoptických evangeliích jsou slovesem *parakalein* často popisovány prosby, s nimiž se na Ježíše různí lidé obraceli o pomoc,²³ Lukáš 3,18 takto charakterizuje kázání Jana Křtitele a podle Matouše 5,4 Ježíš v jednom z „blahoslavenství“ slíbil „plačícím“, že budou „potěšeni“. Nikde v evangeliích se však nepíše o tom, že by Ježíš sám takto naléhavou řečí někoho o něco žádal²⁴ nebo lidem „domlouval“ či je svými slovy „potěšoval“. Nic takového se o Ježíši neříká ani v ostatních novozákonních spisech.

22 Takto výstižně, i když volně překládá Český ekumenický překlad slovní hříčku založenou na dvou různých výrazech pro mluvení spojených s různými předponami: *dysfémoumenoi* (podle některých rukopisů *blasfémoumenoi*) *parakaloumen*.

23 Např. Mk 1,40; 5,23; Mt 8,5; 14,36; L 7,4. V příběhu o osvobození posedlého člověka v Gerase se takto Ježíše doprošuje démon: Mk 5,10.12 (par. Mt 8,31; L 8,31–32).

24 Nejblíže tomu je jeho výrok z Matouše 26,53, kde Ježíš pokus jednoho ze svých učedníků, který jej při zatčení chtěl bránit se zbraní v ruce, odmítá hypotetickou otázkou: „myslíš, že bych nemohl poprosit svého Otce, a poslal by mi ihned víc než dvanáct legií andělů?“

Pavel sice ve 2. Korintským 10,1 své „napomínání“ vztahuje ke „způsobu Kristovu“ (tak Český ekumenický překlad), z řeckého textu je však zřejmé, že tím „způsobem“ míní Kristovu „tichost a mírnost“ v obecné rovině, nenaznačuje, že by si ve svém „napomínání“ bral příklad z Kristova „napomínání“.

Toto zjištění věcně odpovídá tomu, čeho jsme si všimli už ve 2. oddíle této kapitoly: pokud jde o duchovní péči, Ježíš není v Novém zákoně předkládán jako příklad či vzor poskytovatele takové péče – a to zřejmě proto, že je považován za toho, kdo jedině člověku přináší skutečnou pomoc, v oblasti duchovní i všech jiných. Stručně řečeno: Ježíš je v Novém zákoně dosvědčován jako spasitel. V tom není vzorem ani modelem. Není příkladem toho, jak si člověk má pomoci sám, ani toho, jak má pomáhat druhým. Úkolem všech, kdo jsou povoláni k duchovní či „pastýřské“ péči, podle novozákonních autorů není (a nemusí být) Ježíše napodobovat, nýbrž k němu, k jeho pomoci přivádět. Tato perspektiva je pro křesťansky chápanou duchovní péči určující, ačkoli nemusí nutně znamenat, že podmínkou možnosti či účinnosti takové péče (nebo jejím cílem) je obrácení těch, jimž je péče věnována, ke křesťanské víře.

4.1 APOŠTOLSKÁ PARAKLÉZE

Můžeme tedy říci, že specifické jednání, jež v Novém zákoně popisují výrazy *parakalein* a případně *paramytheistai*, charakteristicky patří do povelikonoční církve, je to činnost, jež se děje v perspektivě, či spíše v „silovém působení“ Ježíšova zmrtvýchvstání. Tím jsme zároveň naznačili obsahové jádro novozákonního „potěšování“ či „parakléze“.²⁵ Jako charakteristické vystižení toho, v čem takové „potěšování“ spočívá, dobře poslouží Pavlův úvod z 2. dopisu do Korintu, v němž je tento termín záměrně kumulován:

Pochválen buď Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy! On nás potěšuje v každém soužení, abychom i my mohli těšit ty, kteří jsou v jakékoli tísní, tou útěchou, jaké se nám samým dostává od Boha. (2 K 1,3-4)

„Potěšení“ je tu dvakrát situováno do „soužení“ či „tísně“,²⁶ jež zřejmě může nabývat různých podob, jak naznačuje připojené „každé“ či „jakákoli“. Nejspíše sem i současný čtenář může zahrnout, co zná či zakouší jako „tísnivé“ on. Schopnost potěšovat druhé je tu založena na vlastní zkušenosti potěšení, jež ten, kdo má druhé potěšovat, sám přijal. Vlastním zdrojem potěšení, které je takto předáváno, je sám Bůh, to je tu zdůrazněno také dvakrát, na začátku

25 Tento výraz by měl být významově odlišen od podobně znějícího a častěji užívaného termínu „pareneze“. Ten je odvozen od jiného řeckého slova *parainesis* (v Bibli se objevuje pouze jednou v deuterokanonické Moudrosti Šalamounově 8,9) a používá se pro eticky zaměřené výklady, tj. „pobídky“ či „napomínání“, ponejvíce v epistolách.

26 V původním řeckém textu je v obou případech též termín *thlipsis*.

a na konci celé výpovědi. V úvodní části je pak skutečnost, že na Boha je možno se odvolat jako na „Boha veškeré útěchy“,²⁷ spojena s tím, že tento Bůh je „Otec našeho Pána Ježíše Krista“ – proto je o něm možno mít jistotu, že je „Otcem milosrdenství“, tedy Bohem milosrdným a milosrdenství působícím.²⁸ Zajímá-li nás obsah „potěšení“, o němž zde apoštol mluví, jeho jádrem je zřejmě právě toto vědění, tedy poznání a jistota víry, v níž lze o Bohu povědět a dosvědčit to, co zde říká a dosvědčuje Pavel.

Jinak řečeno, „potěšení“, o němž mluví Pavel ve svých dopisech, je možno považovat za základní „účinek“ křesťanské víry: parakléze je tím, co křesťanská víra potřebuje tam, kde slábne, co však sama působí tam, kde je živá a aktuální. Výrazně to vyjadřují slova z jiného dopisu Pavlovi připsovaného:

Sám pak náš Pán Ježíš Kristus a Bůh náš Otec, který si nás zamiloval a ze své milosti nám dal věčné potěšení a dobrou naději, nechť povzbudí vaše srdce a dá vám sílu ke každému dobrému činu i slovu. (2 Te 2,16-17)

„Věčné potěšení“ je tu jmenováno společně s „dobrou nadějí“ jako dar Boží lásky a milosti (*charis*). Tak je popsána skutečnost, k níž se adresáti obrátili, přimkli svou vírou. Od toho, co je o Bohu připomínáno, se pak výpověď obrací k prosbě či přání, aby týž Bůh tuto skutečnost učinil (opět) aktuální v životech adresátů: Bůh, který „dal potěšení“ – „nechť povzbudí“.²⁹ To je základní pohyb parakléze. „Potěšení v Kristu“ Pavel také uvádí mezi základními charakteristikami křesťanské existence, jež vypočítává v dopise do Filip 2,1: „Je-li nějaké potěšení (*paraklésis*) v Kristu, je-li nějaké povzbuzení (*paramythion*) z lásky, je-li nějaké společenství Ducha, je-li jaký soucit a slitování...“

Základem a obsahem křesťanské parakléze však není jen ohled k tomu, co již platí, a o čem je tedy možno ujišťovat, jistotu o tom osvěžovat,³⁰ nýbrž také výhled do budoucnosti, paraklétický účinek má naděje, kterou víra v Boha jednajícího v Kristu otevírá. To výrazně ukazuje souvislost, do níž Pavel vkládá výzvu ke „vzájemnému potěšování“ ve svém nejstarším dochovaném dopise, 1. Tesalonickém (kap. 5). Výklad, v němž svým čtenářům připomíná „den Páně“, tedy konečný a vrcholný okamžik dějin, nechává vyústit do obrazného popisu křesťanské existence jako života, který se sice v přítomnosti ocitá

27 Stejnou charakteristiku Boha Pavel užil také v Římanům 15,5.

28 Genitivní vazba ve spojení s otcem obvykle vyjadřuje předmět otcovství, jak je tomu i zde v první části 3. verše. Ve spojení „Otec milosrdenství“ má genitiv jistě především význam adjektiva, avšak konotaci „otce“ ve smyslu „původce“ tu můžeme slyšet také. Tento dojem posiluje paralelní připojení následující výpovědi „Bůh veškeré útěchy“, jež také vypovídá o Bohu jako působci útěchy.

29 Ekumenický překlad převádí dvěma různými slovy významové možnosti téhož výrazu užitého v originále: *dous paraklésin - parakalesai*.

30 Dále můžeme odkázat třeba na 1 P 5,12, kde stojí apoštolské „povzbuzování“ v těsné souvislosti s „dosvědčováním“ (*parakalón kai epimartyrón*) toho, jaká „vpravdě je Boží milost“.

uprostřed noci, avšak již je určen světlem přicházejícího dne.³¹ Toto světlo sice ještě není vidět, ale je možno již o něm vědět. Podobně i v běžném životě člověk ví o nadcházejícím dni dřív, než jej ohlásí svítání. Zatímco v běžném životě je však toto vědění založené na všeobecné zkušenosti se střídáním noci a dne, v pohledu na celek lidského života a lidských dějin takovou zkušenost nemáme: zde jde o vědění víry, založené na svědectví o Božím jednání v Kristu:

Vždyť Bůh nás neurčil k tomu, abychom propadli jeho hněvu, nýbrž abychom došli spásy skrze našeho Pána Ježíše Krista. On zemřel za nás, abychom my, ať živí či zemřelí, žili spolu s ním. Proto se navzájem povzbuzujte a buďte jeden druhému oporou, jak to již činíte. (1 Te 5,9-11)

„Vzájemné povzbuzování“, které tu má apoštol na mysli, patrně nespočívá jen v lidské blízkosti, nýbrž zahrnuje právě ono svědectví o skutečnosti, o níž se opírá přesvědčení víry, že to, k čemu „jsme určeni“, tedy k čemu v životě spějeme, není Boží „hněv“, nýbrž naopak dobrá budoucnost, „spása“. V epistoletě Římanům 15,4 Pavel píše o naději, jež vyvěrá z dvojího zdroje: z „vytrvalosti“, s níž se člověk přidržuje víry i za nepříznivých okolností, a z „potěšení pocházejícího z Písma“. A v 1. Korintským 14,3.31 předpokládá paraklétický účinek „prorockého slova“ – v protikladu k „mluvení jazyky“, jež na rozdíl od promluvy „prorockého“ druhu není řečí obecně srozumitelnou. Ačkoli dnes už nelze přesně zjistit, jaký obsah a formu mělo „prorokování“ v rané církvi, přece jen můžeme odhadovat, že to byla řeč teologické povahy.³²

Křesťany v Tesalonice Pavel zval k paraklézi vzájemné. Jak naznačuje druhá část výzvy, v níž vedle „povzbuzování“ položil vzájemné „budování“ (tak doslova), chápal je jako způsob, jímž se utváří, roste, upevňuje se křesťanské společenství.³³ V epistoletě Římanům 12,8 však zmiňuje paraklézi ve výčtu činností, jimiž církev žije jako „tělo Kristovo“ a jež zde už působí dojmem jisté specializace (podobně jako „vyučování“ nebo různé druhy péče zřejmě sociální povahy). Tímto směrem v každém případě postupoval vývoj, jak dokládají texty tzv. „pastorálních epistol“, jež vznikly v prostředí Pavlových žáků. Zde je parakléze opakovaně jmenována mezi úkoly představeného církve, jehož vzorem jsou adresáti těchto dopisů.³⁴ Stejným směrem ostatně ukazuje také propojení metafory pastýře s funkcí episkopů, jehož jsme si všimli v předchozím oddíle této kapitoly (3.3).

31 Tento obraz v modifikované podobě Pavel použil znovu v dopise Římanům 13,11-14. Srov. též Efezským 5,6-14.

32 Když Pavel v Římanům 12,6 zmiňuje tuto službu na prvním místě ve výčtu „charismat“, požaduje, aby se konala „v souhlase s vírou“, což předpokládá nějakou podobu teologické kontroly toho, co křesťanští proroci říkali.

33 Podobně také 2 K 13,11.

34 Viz 1 Tm 5,1; 6,2; 2 Tm 4,2; Tt 1,9; 2,15.

4.2 DUCH ZASTÁNCE

Janovo evangelium připisuje „paraklétické“ působení Duchu svatému. V situaci, jež bezprostředně předchází jeho zatčení, Ježíš pronáší dlouhou promluvu, v níž své učedníky ve formě jakési závěti připravuje na dobu po svém „odchodu k Otci“ (J 13,31 – 17,26). Jedním z klíčových témat této „řeči na rozloučenou“ je ovšem zdůraznění, že Ježíšův „odchod“, tedy jeho smrt na kříži, nebude znamenat jeho trvalou absenci, nýbrž že povede k nové přítomnosti. Tuto změnu tu Ježíš popisuje jako příchod „jiného“ či „druhého“ (řecky *allos*) „parakléta“, kterého hned vzápětí identifikuje jako „Ducha pravdy“ (J 14,16–17).³⁵ Je zřejmé, že oním „prvním paraklétem“ míní sebe, a že tedy o Božím Duchu, jehož působení první křesťané intenzivně prožívali a připisovali mu vznik, šíření a vnitřní život svého hnutí,³⁶ mluví jako o svém nástupci, nebo přesněji reprezentantu.³⁷ Přítomnost tohoto „druhého parakléta“ už má být trvalá: „na věky“.³⁸

Základní funkcí tohoto „druhého parakléta“ je dosvědčení či odhalení pravé totožnosti „prvního parakléta“, Ježíše, totiž jeho vztahu k Bohu (že se v něm sám Bůh dává poznat) i k věřícím (že je k tomuto Bohu navrací do vztahu): „V onen den poznáte, že já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás“ (J 14,20).³⁹ K tomuto poznání vede „připomínání“ všeho, co Ježíš řekl (J 14,26; srov. 15,26: „vydá o mně svědectví“). „Připomínáním“ je tu zřejmě míněno nikoli jen udržování vzpomínky, nýbrž ožívování paměti, v níž se záznam minulosti, působení pozemského Ježíše, stává relevantní, aktuální v přítomnosti. Zároveň je v těchto řečech působení Ducha spojeno s Božím zásadním rozhodnutím o lidských dějinách, jež je v biblické tradici vyjadřováno obrazem soudu: „paraklét“ má „přinést důkazy“ ohledně „hříchu, spravedlnosti a soudu“ (J 16,8). Prostřednictvím Ducha se tedy uskutečňuje rozhodující funkce Ježíše v Božím soudu (srov. J 5,27; 12,31).

Otázkou je, jak v této souvislosti označení či titul *paraklétos* přeložit. Eku­menický překlad „Přímluvce“, vycházející zřejmě z významu, v němž je toto označení užito o Ježíšovi v 1. Janově 2,1, a případně z jeho doslovné latinské obdoby *advocatus*, je v souvislosti janovské „řeči na rozloučenou“ zavádějící,

35 S Duchem je „paraklét“ výslovně ztotožněn na všech místech, kde je o něm řeč: J 14,17.26; 15,26; 16,13.

36 Nejznámější je názorný obraz Lukášův, který líčí vznik křesťanské církve jako událost sesláni Božího Ducha (Sk 2). Na to, že přijetí evangelia vírou je působeno mocí Ducha, a nikoli např. přesvědčovacím technikami řečnického umění, kladl důraz už apoštol Pavel (srov. 1 Te 1,5; 1 K 2,1–5; 4,20; Ř 15,16–19).

37 Tento janovský způsob řeči o Duchu svatém jako o subjektu či osobě – tedy nejen už jako o moci či síle, jak to naznačují starší metafory vanutí či životadárné vláhy, případně ohně – vedl posléze k představě Boha jako trojice osob.

38 Můžeme si všimnout, že podobným způsobem podle Mt 28,20 zaslubuje učedníkům svou trvalou přítomnost vzkříšený Ježíš: „já jsem s vámi po všechny dny až do skonání věku“ (řecky *heós tés synteleias tou aiónos*, srov. J 16,14: *hina meth' hymón eis ton aióna é*).

39 Toto janovské vystižení působení Ducha je obsahově shodné s tím, jak o Duchu uvažuje Pavel v listu Římanům 8,15 (srov. Ga 4,6): popisuje zde Ducha jako sílu, jež člověka vede do stejného modlitebního vztahu k Bohu, jako měl Ježíš, Boží Syn.

neboť ve všech výrocích o „paraklétovi“ Ježíš mluví o působení Božího Ducha jednoznačně a pouze vůči lidem. Výstižnější je kralický překlad „utěšitel“, vycházející z obecného významu termínu *parakaló*. Možná ještě lépe specifickou funkci „druhého parakléta“ vystihuje překlad „zastávce“, který zvolil Ondřej Petrů: „paraklét“ v přítomnosti adresátů evangelia „zastává“ působení Ježíšovo, ujímá se jeho díla – tím, že se ujímá těch, jež ve víře přivádí k Ježíši.

Je pravděpodobné, že za důležitý nástroj tohoto působení Božího Ducha považoval evangelista Jan svůj spis, jehož obsahem je právě takovéto interpretující, nově promyšlené svědectví o Ježíšovi jako historické postavě a zároveň „Synu nebeského Otce“. A je také zřejmé, že tento janovský obraz působení Božího Ducha má základní rysy velmi podobné těm, jež jsme shledali jako určující pro novozákonní obraz pastýřské služby v církvi. Tato obdoba není náhodná. Pro utváření křesťanské pastýřské služby, resp. duchovní péče je spjatost s působením Božího Ducha určující. Lidské úsilí a působení Ducha se zde dostávají – nebo by se alespoň měly dostávat – do zákrytu. A opět tu vidíme, že v pojetí novozákonních svědků je „potěšování“ činnost výrazně teologické povahy.

5. PASTORAČNÍ SPIS: LIST ŽIDŮM

Už jsme si všimli, že v jistém smyslu by bylo možno považovat za texty „pastorační“, paraklétické, všechny spisy Nového zákona. Nicméně jeden z nich sám sebe jako „pastorační“ označuje. Je zařazen do souboru novozákonních epištol, formálně však dopisem není. Tradičně je označován jako „List Židům“, jako výstižnější formální charakteristika bývá navrhováno považovat jej např. za „traktát“ či „homilii“,⁴⁰ jeho vlastní autor jej však v závěru označuje jako *logos tés parakléseós* (Žd 13,22). To lze přeložit obecně jako „naléhavá promluva“, ale také konkrétněji jako „slovo napomenutí“,⁴¹ případně „slovo povzbuzení“.⁴² Všechny tyto možnosti se dobře hodí k obsahu spisu, poslední asi nejlépe. Je to spis nepochybně celkově naléhavého tónu, často se v něm ozývá varující nabádání, ale především se zřejmě snaží své čtenáře povzbudit, probudit je z jakési duchovní malátnosti či skleslosti. Už před delší dobou bylo rozpoznáno a také v českém prostředí přesvědčivě vyloženo, že tento „pastorační“ důraz a zájem

40 Viz např. Pokorný, Petr – Heckel, Ulrich. *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, 716; Brož, Jaroslav. *List Židům* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu 16). Praha: CBS a ČBS, 2015, 10–11.

41 Tak kralický a (zřejmě podle něj) také ekumenický překlad.

42 Stejně spojení se objevuje také ve Sk 13,22, kde označuje promluvu v synagogálním shromáždění, která měla následovat po čtení z Písma, tedy jakousi obdobu „kázání“, jež se ustálilo jako ústřední součást také křesťanských bohoslužeb.