

Režim versus Bůh?

Barbora Spalová



Abstrakt:

Regime versus God?

Seven years ago I have started the anthropological research of Christian religiosity in Northern Bohemia. Inspired by Elisabeth Claverie I wanted to respect the irreducibility of God in my description, I aimed to portray the life of believers from the believing points of view as well as from the points of view of different social science theories. This article deals with the question how does the regime of power function in an evangelical charismatic Unitas Fratrum community and how does this regime influence the relation of believers to God. I describe the conceptualisation of the leader's authority, the practices such as worship singing, profession, financial selflessness, education about right men's and women's roles. I show how the regime provides the complex service for the building of Christian self. The believer's relation to God should be individual, but not subjective. The experiences with God are then "incredibly" similar. In the end I relativize my description of the regime thanks to the reflexions of the research participants and thanks to my own experiences during the research.

Citujte takto:

SPALOVÁ, B. (2009): Režim versus Bůh? *Biograf* (48): 62 odst.
Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=4802>

Biograf

Časopis
(nejen) pro
biografickou a reflexivní
sociologii

ISSN 1211-5770
Reg. pod č. MK ČR E 8364

Biograf aktuálně vychází dvakrát ročně v tištěné verzi i jako on-line časopis. Publikuje empirické, metodologické i teoretické příspěvky věnované kvalitativnímu výzkumu.

E-mail:
casopis@biograf.org
Website:
<http://www.biograf.org>

Rok 2009, číslo 48
Vyšlo 10.9.2009

TEXTY

© Časopis Biograf 2009

1.

Před sedmi lety jsem s chvěním a vzdorem nadepsala projekt své doktorské práce: "Pane, otevři mé rty a má ústa tě budou chválit". [1] Otrávená četbou sociologických prací o náboženství, které se z mého pohledu ani neotřely o to, co mi připadá na náboženství podstatné, tedy o Boha (mluvíme-li o křesťanství); chtěla jsem se mu ve svém výzkumu křesťanské religiozity v severních Čechách věnovat přednostně. Totiž - chtěla jsem zaměřovat svou pozornost na empirické situace, v nichž účastníci výzkumu, mě nevyjímajíc, prožívají zkušenosti s Bohem. Jistěže jsem se nechtěla zabývat objektivními popisy Božích kvalit, což by mi jako antropoložce nepříslušelo. Měl to být spíše pokus o svého druhu antropologii Boha. Vyhýbala jsem se rychlému útěku od popisu situace k vysvětlení, které by rozehrávalo vnější zdroje, chtěla jsem být zkrátka pozorná k tomu, co mám před očima nebo o čem lidé mluví. Některé vzorce situací se opakovaly a Bůh v nich jednal podobně, ale taky bylo mnoho výjimek a jedinečností, protichůdných situací (srov. Claverie 1997, 2003). Chtěla jsem je respektovat. Chtěla jsem si všimnout toho, co bych

měla respektovat. Rovnou upozorňuji, že tento osobní náboj mé práce skončil nakonec dost rozpačitě. Napůl respekt a napůl redukce. Ani báseň o Bohu, ani precizní vědecký žánr. Rozehrávat dialogy mezi pohledy věřících a pohledy sociálně vědných teorií a přitom stavět čitelný text, který má začátek a konec, je nejen žánrově obtížné. S pomocí Boží mi to třeba příště půjde líp...

2.

Výzkum byl původně zaměřen na biografie křesťanů různých denominací v regionu, kde počet praktikujících věřících tradičních církví [2] nepřesahuje jedno procento obyvatelstva, [3] posléze se metodologicky rozšířil o více či méně zúčastněná pozorování a výzkumná otázka se vyprofilovala do této podoby: jaké jsou režimy moci/autority/pravdy v náboženských světech a jakým způsobem se podílejí na formování vztahu člověka k Bohu? A naopak: Jak vztah člověka k Bohu formuje režimy moci v náboženských světech? Dvousměrnost otázky předznamenala zkoumání vztahů mezi jednotlivci, konkrétním společenstvím a církví jako tělem Kristovým, jako Božím lidem, v něž práce vyústila.

Režimy moci

3.

V tomto textu se budu věnovat pouze jednomu sboru, a sice sboru Jednoty bratrské ve větším severočeském městě, jemuž říkám Bohkopec. [4] Do výzkumu zde jsem se pustila až v druhé půli své práce, tedy intenzivně až od roku 2006. Byl to jistý okamžik, kdy jsem měla potřebu se důkladně zorientovat v tom, jak je v křesťanských společenstvích rozložena autorita a moc, co autoritu zakládá, jak se udržuje a jak tyto režimy moci počítají s autoritou nejvyšší, tedy s autoritou Boží. Váhavě, leč přece jsem se obrátila k zavedené autoritě na studium moci, k Michelu Foucaultovi a v duchu jeho myšlení jsem si vytýčila tři osy bádání - systém legitimních autorit, mocenské mechanismy a hranice náboženského světa. Zajímalo mne tedy, kdo či co je považováno za autoritu a proč, jakou mocí jsou autority nadány, jakými způsoby se moc autorit uplatňuje. A pak, jak vypadá takový náboženský režim ze svých hranic, jak je či není napojen na okolní svět.

4.

Zvolené osy výzkumu značně determinovaly můj pohled na věc, až si z toho čtenáři mých textů z křesťanských či/a akademických kruhů dělali legraci. Ve všem prý vidím více či méně sofistikované mocenské mechanismy. Při redakci tohoto článku jsem se tedy snažila rozlišovat mezi mnohoznačnými *praktikami* a mocenskými mechanismy, které mají záměrně disciplinovat věřící podle důrazů diskurzu autorit. Tedy nebyť hned hotová s interpretací. Zároveň mě ale zajímalo, jak jsou v těchto praktikách a *disciplinacích* propojeny morální hodnoty s žádoucími emocemi. Charles Hirschkind v této souvislosti mluví o *eticky odpovídajícím sensoriu* (Hirschkind 2001: 624), tedy vycvičené odpovědi těla jako celku na jisté náboženské podněty, která potvrzuje a vyjadřuje etické důrazy daného diskurzu. Přitom je důležité, že reakce se neodehrává pouze na kognitivní úrovni, ale je *syntézou disciplinovaných morálních reflexů* (Hirschkind 2001: 624, překlad podle Klepal 2005: 38).

5.

Skloubit foucaultovské vidění moci s citlivostí pro Boží zásahy není snadné - člověk rychle propadá okouzlení mocí a vše redukuje na vztahy podřízení a nadřízení, ovládání, disciplinace. Redukovat Boží moc na moc? la Foucault by znamenalo popření vytoužené citlivosti. Rozlišovat Boží moc jako odlišnou od moci, která udržuje v chodu zkoumané režimy, je zase dost nejistý podnik. Resp. spíše požadavek duchovního života, těžko vykazatelný ve vědecké argumentaci. Nakonec tedy většinou mluvím o tom, jak se s Boží mocí v režimech ne/počítá, kde se jak předpokládá, vyžaduje, vyzývá, pojmenovává atd. [5]

Identity v terénu a strategie psaní

6.

Na nedělní shromáždění Jednoty bratrské v Bohkopci jsem se poprvé dostala v roce 2003. Poslala mne tam paní Ježková,[6] klíčová účastnice mého výzkumu, která sama prošla výcvikem jógy, dvěma katolickými bohkopeckými farnostmi, Jednotou bratrskou a jedním nezávislým křesťanským sborem. V té době ještě mělo shromáždění několik rysů charismatických evangelikálních sborů (mluvení jazyky, spontánní svědectví, tanec s prapory při chválách, výrazná gesta) a v povědomí dalších bohkopeckých křesťanských společenství i u části veřejnosti měla zdejší JB pověst takřka psychomanipulativní sekty. V roce 2006, kdy jsem zde začala dělat více či méně biografické rozhovory s biskupy, kazateli, vedoucími domácích skupinek a dalšími členy sboru a kdy jsem začala navštěvovat nedělní shromáždění, domácí modlitební skupinky, zkoušky chválicí skupiny a mateřské centrum, už byl sbor v nezvyklých projevech umírněnější a jeho pověst se trochu usadila, snažil se o začlenění do neziskového sektoru města.

7.

V terénu jsem vystupovala jako badatelka, kterou zajímá rozložení moci v církvi, a zároveň jako praktikující katolička, která se do pozorovaného dění také v mezích svého chápání křesťanství zapojuje. Do Bohkopce jsem z našeho bydliště vzdáleného asi třicet kilometrů jezdila vcelku často se svými malými dětmi - zaváděly mne do terénů, kam bych jinak neměla přístup (např. na modlitební skupinku JB pro maminky na mateřské dovolené), usnadňovaly komunikaci, nastolovaly jistá témata, vyjevovaly mé osobní identity víc, než bych si to já kdy dovolila s ohledem na reciproční závazek, který takto vzniká.

8.

Moje identity se během poměrně dlouhého výzkumu proměňovaly v závislosti na několika procesech - měnilo se to, jak na mě osobně a na účel mé práce nahlíželi účastníci, jak se vyvíjely naše pracovní a osobní vztahy. Ale měnilo se i moje vnímání celé problematiky, jak z vědeckého (metodologického i tematického) úhlu pohledu, tak z úhlu pohledu praktikujícího člena, který k věci zaujímá praktické hodnotící postoje. Tyto postoje byly nutně čitelné z mého pobytu v terénu, jakkoliv jsem se snažila je příliš nezdůrazňovat v zájmu toho, abych si vyhraněným osobním názorem zcela neuzavřela cestu k některým lidem. Dokonce jsem se občas vymlouvala na neutralitu vědy, když mě někdo nutil k deklaraci osobního názoru, která by byla z hlediska průběhu výzkumu nebezpečná. V samotných textech bylo hodně osobních hodnocení v citovaných terénních zápiscích, kde jsem dávala prostor krom jiného také svým zkušenostem, zážitkům a emocím. Nakonec právě ty často významně vstupovaly do analytické práce. V interpretacích jsem se snažila hledat varianty různých situací, více popisovat než soudit, zkoušet různé úhly pohledu. To ovšem čtenáři-praktici moc neoceňovali - v reflexích se často objevuje volání po jednoznačných, aplikovatelných závěrech, po objektivním zhodnocení situace. Tak je vnímána úloha vědy. Čtenáři-vědci mi naopak někdy vyčítali, zda se příliš nesnažím textem řešit praktické problémy daných církví. Žádali text zevšeobecňující, hodnotově neutrální a sekularizovaný, bez odkazů k transcendentnu. Text, který by se primárně a většinou opíral o víry a koncepty sociálních věd, nikoliv o víry a koncepty náboženské. Můj experiment pak spočíval v tom, že jsem se snažila udržet pohromadě text, který by byl sdílný pro vědce i praktiky[7] - snažila jsem se dokumentovat příklady vědeckých i církevních diskurzů a analyzovat překladové procesy mezi nimi.

Rozkol církve a vývoj bohkopeckého sboru

9.

Můj výzkum bohkopecké Jednoty začal roku 2003, tedy pět let po zásadním rozkolu české provincie Jednoty bratrské, ke kterému došlo na synodu 1998 a který byl vyvrcholením letitých sporů mezi tzv. tradiční a tzv. charismatickou částí církve. "Tradiční" sbory představovaly v roce 1998 asi třetinu provincie, co do forem zbožnosti se dovolávaly tradice ochranovského pietismu,[8] a jejich kazatelé byli ve vedení církve.

"Charismatické" sbory si osvojily neopentekostální diskurzy,[9] věnovaly se intenzivně misii, takže jejich počty od devadesátých let rychle narůstaly, a své vedení viděly právě v bohkopeckém sboru a jeho kazatelích. Na synodu 1998 delegáti zvolili nové čistě "charismatické" vedení (Úzká rada církve) a "tradiční" sbory se posléze domluvily s českou největší evangelickou církví (Církev československá evangelická), že pod její ochranou vytvoří Ochranný seniorát ČCE, což jim poskytne od státu výhody registrované církve. Seniorát byl pak uznán světovou Unitas fratrum jako distrikt, jeho zástupci se mohou účastnit světových synodů, nemají ale volební právo. Toto poněkud šalamounské řešení ze strany světové Jednoty, která uznala nástupnickou legitimitu jedněch i druhých, odráží fakt, že podobný spor jako v české provincii se odehrává i na světové úrovni, kde evropské a částečně severoamerické provincie představují spíše "tradiční" tábor, zatímco "charismatická" strana má podporu v početně velmi silných afrických (Tanzanie) a středoamerických (Honduras) provinciích.

10.

Po negativně medializovaném rozkolu se JB soustředí na vnitřní konsolidaci, přerušuje i do té doby velmi intenzivní kontakty s Křesťanskými společenstvími a s celou Křesťanskou misijní společností.[10] Nová Úzká rada JB upravuje ústavu, buduje pevnou strukturu církve i sborů, dopracovává pastorační systém založený na pyramidální organizaci sestupující od členů Úzké rady přes správce sborů ke koordinačním pastýřům (zodpovědným například za výchovu dorostu a mládeže, za hudební sekci, za diakonii), oblastním pastýřům (zodpovědným za určitý počet domácích skupinek), vedoucím domácích skupinek a jednotlivým členům. V bohkopeckém sboru navíc členové v září 2003 skládali tzv. sborovou deklaraci, tedy slib zachovávat jednotu sboru (milovat se, odpouštět a ctít, nepomlouvat, přijímat a následovat vedoucí), nést věrně svůj díl odpovědnosti při jeho budování (modlit se za sbor, účastnit se domácí skupinky, podporovat sbor finančně), žít životem Krista služebníka (sloužit podle svého obdarování) a napomáhat růstu Božího království (podílet se na evangelizaci). Pokud tuto deklaraci někdo odmítl, zaniklo tím jeho členství. Po takto upevněné struktuře se pak rychle a účinně šíří každý nový impulz z centra, kterým se od celocírkevní pastorální konference roku 2004 stává nový reformní podnět. Jako první jej rozpozná charismatický biskup církve Evald Rucký a má o něm, podle svých slov, revoluční kázání, díky němuž se reforma šíří a elektrizuje celou církev. Reforma se týká toho, že členové Jednoty bratrské dělali některé věci z vlastní síly (např. velké evangelizační akce), ale že lepší je zemřít sám sobě a žít Kristův život. Stát se Kristem juniorem 21. století. Přijetí tohoto Bohem inspirovaného podnětu má pak mít velký vliv na vztah sborů k nevěřícímu okolí - důraz je nově kladen na službu, dávání se světu, na rozdíl od předchozího získávání nových členů sboru.

Autority

11.

Pojetí autority v současné JB bylo dobře patrné z porovnání rozhovorů s Evaldem Ruckým a s Bohumilem Kejřem, členem Úzké rady církve před rokem 1998 a pak kazatelem ochranného seniorátu. Zatímco Kejř se sám jako autorita zpochybňuje a své působení v Úzké radě popisuje spíše kriticky, pro Ruckého je autorita kazatele úhelným kamenem sboru. Kejř by raději struktury autorit oslaboval v zájmu růstu zodpovědnosti a samostatnosti bratří a sester, Rucký vnímá výkon autority jako naprosto nezbytnou službu sestrám a bratřím. Ruckého autorita musí být praktickým vzorem k imitaci, Kejřova autorita spíše inspiruje k rozvíjení a reinterpetaci. Rucký vypráví o své péči o kazatele "charismatických" sborů:

Péče se skládala z přátelství, to byl základ, ne diktát, ale vztah, přátelství. Bylo jasné, že to musí být skrze vnitřní autoritu, protože já jsem jako by neměl tu legitimní autoritu církve, takže jsem to chápal jako spíš ten, který tomu rozumí, sám jsem studoval psychologii, hodně jsem ty psychologické principy uplatňoval ve výchově k dětem. Mnozí ti pracovníci nevyrostli v církvi, přišli odjinud, uvěřili v bohkopeckém sboru, tady si našli partnerku, založili rodinu. Sami ale nebyli pořádně vychováni,

takže se ptali, jak se mají vychovávat děti, nebylo kam se obrátit, jejich rodiče měli třeba rozpadlé vztahy, sami věděli, že ti rodiče tomu nerozumí a že jim nebudou radit, jak mají vychovávat děti, takže jsme se stávali s manželkou v tomto ohledu opravdu takovými rodiči těm rodinkám.

12.

Moderní uplatňování autority je přátelský vztah, autorita je legitimizována vlastní zkušeností a psychologickými znalostmi. Vnější autorita z pověření církve tu není důležitá, kazatelé si tuto službu žádají kvůli Ruckého vnitřní autoritě. Pečovatelství vztah je přirovnáván ke vztahu rodičů a dětí, ke vztahu starších a zkušených k mladým a zaučujícím se. Vzniká tu tedy svým způsobem jedinečný vztah kazatelů a jejich duchovních "rodičů" a manželé Ručtí[11] se dostávají do pozice ukázkových manželství, sami na sobě musejí předvádět, co považují za správné, protože jejich vnitřní autorita je založena na vlastní zkušenosti. Tuto praxi pak přebírají kazatelské páry na jednotlivých sborech a demonstrují správné soužití pro členy svých sborů.

13.

To, co Rucký popisuje jako výchovu zralých křesťanů, ovšem Kejř vidí jako diktát, jako manipulaci. V podkladech pro jednání "osudového" synodu 1998 Kejř píše: "Je jasné, že určitá hierarchie být má, nesmí se však z ní stávat cosi, co bere každému křesťanu jeho osobní odpovědnost, co jej zbavuje jeho individuality, svobody a co mu de facto ubírá podíl na všeobecném kněžství, na přístupu k Bohu bez nějakého prostředníka." Proti Ruckého argumentaci o tom, jak lidé potřebují a jak si žádají jeho vedení a péči, jeho službu, zde Kejř staví představu zodpovědných, svobodných a soběstačných křesťanů - individualit.

14.

Kejřovu pojetí církve se zcela přiči vyžadování imitace autorit a nucené odchody nepřizpůsobivých. Kejř považuje za hodnotu pluralitu názorů a praktik v církvi, pro Ruckého je hodnotná jednota v církvi, jednotné následování Božího vedení, které pro církev formuluje její vedení.

15.

A to je další zásadní bod neshody - "charismatický" režim moci předpokládá, že jeho autority, a zvláště ty na vrcholcích struktury, žijí tzv. s Bohem, tedy jednají podle Božích pokynů a vůle, z lásky k Bohu, a podle nové vize vlastně jako Bůh, jako Kristus junior 21. století. Oproti tomu "tradiční" o sobě mluví jako o ubohých hříšnicích, Boží impulzy podle svých slov pracně hledají, doufají a věří v ně, snaží se jim pokorně podřizovat. Jinými slovy pravdivostní diskurz "charismatiků" je ohledně Boha explicitní, dalo by se říci, že Bůh je pro "charismatiky" téměř běžný komunikační partner, jeho výjimečnost je vytvářena spíše neustálým opakováním jeho ne-lidských charakteristik. Diskurz "tradičních" využívá pro mluvení o Bohu a s Bohem postup umlčování člověka v zájmu vytvoření prostoru pro Boha, za kterého člověk v žádném případě nesmí mluvit.

16.

Přesvědčení o tom, že je to skutečně Bůh, kdo vede "charismatiky" a že jejich autority toto vedení správně převádějí do praxe, pak podle Kejře vede k nehorázné pýše a pocitu výlučnosti, který vystihuje údajné prohlášení, že v bohokopeckém sboru je požehnání, mimo něj prokletí. "Charismatici" podle něj imitují "svého" všemocného, vševládného, vítězného Boha a jsou přesvědčeni, že jejich "citace Boha" jsou správné.

Praktiky

17.

Nejprve jsem zkoumala konvertitské biografie - typickým členem sboru, který tu má nějakou větší zodpovědnost je dnes člověk lehce přes třicet, s manželem či manželkou, kterou našel/našla ve sboru, s malými dětmi. Někdo, kdo konvertoval jako teenager v raných devadesátých letech. V roce 2007 bylo ve sboru 34 členů, kteří byli pokřtěni před

17.11. 1989, a 183 členů, kteří byli pokřtěni později. Dále jsem se soustředila na průběh nedělních shromáždění - na zapojování všech účastníků, od miminek po seniory, do specifických služeb, na zvnitřňování diskurzu během emotivních chval, na argumentace kolem peněžní sbírky, na performování diskurzu v kazatelově slově. Nejpodrobnější náhled do praktického fungování sboru mi ale zajistilo roční docházení na domácí modlitební skupinku pro pět maminek s malými dětmi.

Chození

18.

Základní praktikou sine qua non je chození, které samo o sobě je důkazem Boží milosti - začít chodit již znamená poslechnout Boží hlas. Chodit do sboru rovná se chodit k Bohu. Všechny konvertitské biografie začínají stejně - "jsem z nevěřící rodiny, začal jsem chodit do sboru, uvěřil jsem". Chození je vlastně samo o sobě důkazem vyvolenosti Bohem, znamená, že ke mně Bůh již mluví, že mě vede.

Společná intimita sboru

19.

Následuje zavázání člověka vztahy - s pomocí rodinné symboliky člověk přijímá pozici duchovního dítěte a zakouší pečovatelský vztah dítě - rodič ke kazatelům a k Bohu. Postupně přijímá různé služby ve sboru (od organizátora parkování před shromážděním, přes rozdače letáků po vedoucí domácí skupinky či kazatele) a sám se může stát "rodičem", a tedy vzorem a pečovatelem dalším. Rodinné vztahy zaručují kontrolu ze strany zodpovědných i sebekontrolu. Člověk je jimi zavazován emocionálně, eticky i prakticky. Rodinnost je nastolována a nacvičována především prostřednictvím domácích modlitebních skupinek. Sbor má aktuálně tři dívčí mládežnické skupinky a dvě mužské mládežnické skupinky, šest maminkovských, osm ženských, jedenáct mužských a smíšených a pět seniorských. Dohromady třicet pět. Jak se píše ve výroční zprávě za rok 2007:

Domácí skupinka je úzké společenství, kde se může rozvíjet důvěra a vzájemné sdílení, je to prostředí, kde se prakticky povzbuzujeme, jak žít Ježíše v našich každodenních zápasech, ale i radostech a výzvách.

20.

Pro toto sdílení a povzbuzování jsou členové sboru do skupinek rozdělováni podle úsudku kazatelů. Jednou za několik let se celý systém skupinek promění, aby lidé poznali více členů sboru. Krátký úryvek z mých terénních zápisků z maminkovské domácí skupinky, kterou jsem po dobu jednoho školního roku každý týden navštěvovala, dokumentuje úroveň rodinnosti na příkladu svěřování finančních situací rodin:

Probíhá pomalý přesun z kuchyně do obýváku a z upečeného či neupečeného cukroví na informace ze sboru. Taky jde na přetřes vánoční výzdoba, protože v obýváku již stojí umělohmotný stromeček s plastikovými koulemi z Ikey, skleněné by mohla Doubravka rozbit. Zita se svěřuje, že není kreativní typ, ale že si přála taky nějakou výzdobu a furt s tím chodila za manželem, který jí pak dal tři stovky, aby si ji tedy koupila, nakonec šel ale nakupovat s ní a utratil za ozdoby celou tisícovku. Pak ještě nakoupili něco do domácnosti, jako k vánocům, a pak už měla Zita pod stromečkem jenom cedník. Pak se ale manžel zase rozšoup, když jí kupoval dárek k narozeninám. Lenka si nevzpomněla, co dostala loni k vánocům.

21.

Zita zde vypráví vzorový příklad správného vztahu mezi manželi - ona pokorně prosí, poslušně čeká, až jí manžel vyhoví, ten pak překvapí svou až lehkovážnou štědrostí. Tu ovšem vyvažuje šetrností při nákupu vánočních dárků. A tu zas při nákupu narozeninového dárku. Zkrátka je to moudrý muž, který miluje svou ženu a uvážlivě hospodáří s rodinnými financemi.

22.

Kromě předvádění vzorového vztahu mezi manželi Zita sděluje ostatním i konkrétní ceny včetně hodnocení, co je (pro ně) moc, co málo. Jindy se ženy takto konkrétně bavily o příjmech manželů, o výdajích na domácnost. Tato praxe podle mě významně stírá hranice soukromí rodin a postuluje společné soukromí skupinky, resp. sboru. Je nástrojem prokazování i vyžadování důvěry a oddanosti. Dá se namítnout, že to není nic zvláštního, že takto si povídají kamarádky obecně. Ano, asi ano. Zde ale také pro mě očividně působil opakovaný požadavek, aby členové žili před sebou "otevřené životy", aby sdíleli každodennosti, včetně intimních.

23.

Skrze vytvoření společného soukromí sboru se pak sbor stává novou skutečnou rodinou člověka - oproti biologické rodině je zde pouto silnější o společnou a intenzivně prožívanou definici členů jako Božích dětí. "Děkuji ti nebeský Otče, Táto, že jsem získal takovou skvělou novou rodinu!" Tato modlitba se v různých variantách opakuje na shromážděních, na skupinkách, v biografických rozhovorech. Spolu s umístěním člověka do rodiny jde i povolání do služby, která posiluje závazky ke sboru o rozměr zodpovědnosti, nepostradatelnosti, vyvolenosti. Vztahy ve sboru tak podporují a zexplicitňují osobní vyvolenost členů sboru Bohem.

Chvály

24.

Chvály, které jsou vždy na začátku nedělního shromáždění, ale používají se i při jiných příležitostech (svatby, setkání všeho druhu, tábory, dovolené), patří k praktikám, které upravují vztah člověka k Bohu. Opět krátká ukázka z terénního deníku:

Shromáždění začíná většinou nějakou říznější písní, aby se lidi probudili. Dvě akustické kytary a dvě baskytary, klávesy, bicí, tři až čtyři ženské i mužské vokály - v této sestavě je chválicí skupinka schopna vcelku mohutného soundu stylem nejbližší k rockpopu, některé písně jsou pak pro ozvláštnění laděny třeba do reggae, bigbeatu, jazzu atd. Podstatný ale není tolik zvuk, alespoň deklarovaně, podstatné jsou texty.

"Co můžu chtít víc, v tobě teď svůj život mám, toužím všem říct, jak moc pro mě znamenáš, tys mě zachránil a já ti všechno chci dát, každý den můžu jméno Ježíš oblékat."

Zpívá Martina, zpěvačka a vedoucí skupinky. Na jméno Ježíš melodie stoupá, nástroje přecházejí do forte a refrén dvakrát opakovaný už se skoro skanduje:

"Den co den, naplno chci žít! Den co den, chci do toho jít! Den co den, jako Ježíš být!"

Na další sloku se ke zpěvu přidává kytarista Adam:

"Každý den, Pane, uč mě na tvém slově stát, v modlitbách vyznávám, že už nežiju já, každý den ti dávám, každý krok chci s tebou jít, já tvé slovo přijímám, že můžu tvým světlem být."

A zase řízný refrén, tentokrát čtyřikrát, do posledního refrénu Adam slabikuje pro upřesnění:

"Pondělí, úterý, středa, čtvrtek, pátek, sobota, neděle. Ráno, v poledne, večer, v noci, Doma, v rodině, když jsem v práci."

Krátké baskytarové sólo, nástroje se trochu zklidňují a Martina s přivřenými očima procítěně zpívá:

"Jen tobě patří každý den, jen pro tebe žiju, pro tebe jsem, jen tobě patří každý můj den."

Tento závěr se opakuje šestkrát, přidávají se další zpěváci a povzbuzují lidi v sále, aby se taky zapojili. Text se promítá na stěnu, ale je to skoro zbytečné, všichni jej

znají. Většina zpívá nebo alespoň pohybuje rty, všichni stojí, někteří trochu tančí, pohupují se, někdo zdvihá ruce.

Další píseň je o něco klidnější, ovšem refrén zase bouří sálem, stále dokola:

"A tak žiju, žiju život, žiju život Ježíše!"

A Adam povzbuzuje všechny ke zpěvu:

"Pojďte ještě jednou, půjdeme do té druhé sloky, ať je to opravdu vyznání našeho života, že už žádných okolností se nemusíme obávat a ničeho se nemusíme bát a ničím se nemusíme trápit a nemáme co ztratit..."

A zase refrén a pak Adamovo napůl zpívané, napůl recitované vyznání, takové nacvičeně improvizované:

"Ať každé vidí, že tvoje láska změnila můj život, ať každé vidí, že ty sám, Ježíši, změnil jsi můj život. Pod slovy improvizuje baskytara, přidávají se bicí: Proto tady jsem, abych na tebe ukazoval, abych o tobě vydával svědectví, proto tady jsem, abych tebe nesl dál, jen proto tady jsem..."

A zase refrén, během celé písně, která se protáhla na deset minut, se opakoval šestnáctkrát.

Další píseň se přechází od stvrzování učení k niternému vyznávání, lidé jakoby zasněněně poslouchají, stojí či sedí, pohrouženi do sebe. Do jejich usebrání se vkládá vybrnkávání na kytaru a pokorný Martinin hlas:

"Jsem tak ráda, že tě znám, jsem tak vděčná, že ti patřím, teď jsem tvůj chrám, tobě náležím, jsem hlína v rukou tvých, jsem tvůj nástroj, kterej ti ladí, jsem tvojí součástí, v tobě mám kořeny."

Po refrénu zpěv - vyznání organizuje Adam:

"Pojďte ještě jednou do té první sloky, můžete to zpívat jako vyznání svého srdce, a aby by to bylo líp slyšet, tak se rozdělíme, tak pojd'te všechny ženy, dívky..."

Ženská část sboru zpívá a po výzvě: "Teďka muži, chlapani, bratři, starci!", následuje mužská část. Závěrečné refrény ještě naposledy rozproudí trochu tance a blok chval je u konce, stopáž na mém diktafonu ukazuje takřka přesně tři čtvrtě hodiny.

25.

Při chválách členové používají správné explicitace Boha, učí se správnému emocionálnímu prožívání vztahu k Bohu, správným konkretizacím do každodenního života. K textům jsou přiřazeny správné emoce, které má vyjadřovat hudba. Tento dojem ze shromáždění mi potvrdila zkouška chválicí skupinky, která se koná každý týden a trvá asi tři hodiny. Po jedné takové zkoušce jsem si zapsala:

Po zahřívacím bloku začíná šéfka kapely Martina opravovat a nacvičovat - důraz je kladen na slova, na sdělení, hudba má podpořit smysl. Tak například zpěv by neměl být příliš úřvaný, protože chtějí vyjádřit radost, ne sílu. Dále Martina doporučuje baskytaristovi, který si má vymyslet, co bude hrát v jistém refrénu, aby šel po textu. Ten cosi zkouší, ale Martina se zlobí, že nemá kouska citu v těle, že to, co se má vyjádřit, není nějaká košatá emoce - "Jako jsem tam taková v něčem přemožená, ale...", upřesňuje.

26.

V hudbě, a zvláště náboženské, není spojení textů s morálně odpovídajícími emocemi nic zvláštního. Specifické mi připadají ovšem písně, kde se vyjadřují jakoby ryze individuální pocity - Martina, která je v "něčem přemožená" - a přitom tyto písně má *vyznávat*, tedy zpívat se zapojením příslušné emoce a s uvědomováním si obsahu, každý člen sboru. Během chval jsou pro to také vytvořeny podmínky - sóla pro ženy a sóla pro muže, několikanásobné opakování, aby se skutečně mohl zapojit každý. Každý musí mít osobní zkušenost, osobní prožitek, a nejlépe všichni stejný osobní prožitek.

27.

Díky chválám se diskurz sboru stává vnitřním hlasem každého člena. Chvály mohou disciplinovat lidská oduševnělá těla (*mindful bodies* - viz [Scheper-Hughes a Lock 1987](#)) a v jistém smyslu, svou explicitností, i samotného Boha. Bůh jako táta je asi nejčastější explicitace např. "Taťko, jsem jenom tvůj", v textech se ale objevují i méně obvyklé: "Ježíš, to je bomba!", i klasické "Ty jsi můj Pán!". Časté je obracení se k Bohu jako k životnímu partnerovi: "Jsi tu znova ty a já jsem navždy tvůj", či utěšiteli: "Ty mne objímáš, ve tvém náručí odpočívám", případně jako k příteli: "Stal se mým přítelem, dal mi vše, co mám." Obracení se k Bohu jako k Duchu svatému využívá především obrazy přírodních sil, energií: "Přiď jako bouře, přiď jako příval nebo Hoří, v nás hoří a pořád sílí."

Vyznávání

28.

Už během chval jsou lidé vyzýváni k tomu, aby zpívané "vzali jako vyznání svého srdce". Po posledním songu dříve přicházela chvíle pro "otevření srdcí Pánu". Kazatel všechny vyzval, aby poklekl, a u mikrofonu se střídali lidé s osobními vyznáními. V těchto minutách pak někteří mluvili jazyky, jiní se modlili sami či ve dvojicích, ve trojicích, někteří setrvali v gestu pozdvižených rukou. Tato část, které jsem byla svědkem ještě roku 2003, byla zhruba o rok a půl později opuštěna. Ač jsem se ptala na důvody, jasné odpovědi se mi od nikoho nedostalo. Změna průběhu shromáždění však zjevně souvisí s novým zjevením, které ukládá opuštění zažitých forem a vycházení vstříc "lidem ve světě".

29.

Současná forma *vyznávání* také jistým způsobem souvisí s novým zjevením. Evald Rucký mi totiž popisoval, že nové zjevení se ohlásilo právě tím, že začal *vyznávat* Bibli. Tedy že ji přestal číst a přemýšlet o textech, ale při čtení evangelií se v mysli postavil vedle Ježíše a ptal se jej, proč jedná tak, jak jedná. Tím pochopil Ducha Písma a pak jej *vyznával*, tedy vlastními slovy nahlas přeříkával biblické texty, jakoby se týkaly jeho.

30.

Cvičení této praxe jsem se zúčastnila při setkání "mé" domácí skupinky, kde jsme si měly přečíst část jedné epištoly, konkrétně verše 6 až 12 z první kapitoly druhého listu Timoteovi, a pak si úryvek přepsat v ich-formě s tím, že můžeme něco vynechat nebo to naformulovat vlastními slovy. Všechny zúčastněné pak své vyznání přečetly a vedoucí skupinky nám doporučila, abychom si je doma pověsily na veřejné místo, třeba na dveře od záchodku, nebo si je daly do peněženky a každý den je vyznávaly.

31.

Jiným příkladem *vyznávání* jsou modlitby za potřeby. Člověk sám, při setkání nebo i do telefonu může vyznávat něco, co potřebuje. Byla jsem nesčetněkrát svědkem toho, jak někdo vyznával, že jeho dítě se brzy uzdraví, že něčí manželství je požehnané, že nějaké jednání dobře dopadne, dokonce, že stydká kost jedné nastávající maminky je silná a že ji Hospodin obstoupil svým valem.

32.

Vyznávání plní hned několik úloh - uskutečňuje vyslovované, vytváří a explicitně pojmenovává pozice člověka a Boha ve vzájemném vztahu, každému jednotlivci umožňuje konkretizovat učení sboru pro jeho život, je prostorem pro osobní a přitom pro všechny předepsané prožití vyznávajícího ("jsem tak ráda, že tě znám, jsem tak vděčná, že ti patřím...").

33.

Vyznávání zavazuje lidi i Boha. Vyznávání využívá i vytváří víru v moc modlitby, aby proměnilo vyznávající ve skutečnost. Ve vyznávání tak členové osobně přijímají nabízené identity. Stejně jako při chválách jsou všichni směřováni ke stejné, a přitom osobní

zkušenosti či prožitku, tak také vyznávání musí každý učinit za sebe, ač je pro všechny stejné. Tyto praktiky jsou zásadní pro identifikaci člověka s identitou Božího dítěte, a tedy i dítěte sborové rodiny.

34.

Pozoruhodné je, že v tomto ohledu došlo od roku 2003 k posunu směrem k větší unifikaci vztahu jednotlivců s Bohem. Jestliže dříve byl na shromážděních dán prostor pro nekontrolovatelné mluvení jazyky, nepřipravená svědectví a spontánní modlitby, nyní se nabízejí spíše jisté šablony tohoto vztahu, které se týkají vzájemných pozic člověka a Boha, emocionálního naplnění vztahu a praktických forem komunikace s Bohem. Členové jsou pak systematicky vedeni k osvojování si těchto šablon.

Disciplinace každodennosti

35.

Současně s výukou správného vztahu k Bohu, k sobě a k církevnímu společenství se obrovská energie ve sboru věnuje disciplinaci každodennosti. Každý okamžik života věřícího by měl být "postaven na Písmu", členové jsou vedeni ke správnému "spravování financí", osvojují si "Bohem zamýšlené mužské a ženské role". Všechny tyto ideje a navazující praktiky se podrobně probírají na shromážděních, na skupinkách, pořádají se k nim semináře, konference, všichni se s nimi musejí "srovnat".

36.

Z Písma se vyvozují takzvané Boží normy jako jednoduché, nediskutabilní zásady pro praktický život typu "užívat drogy je zavrženíhodné" nebo "nemanželský sex je nepřijatelný". Kromě těchto identitních zásad Písmo poskytuje členům sboru každodenní potravu, díky vyznávání Písma se mohou dnes a denně stávat Kristem. Písmo je překládáno do aktuálního sborového diskurzu, a tak se stává jakoby východiskem sborových důrazů.

37.

Biblicky[12] se argumentuje i při vedení členů ke štědrosti, které má vedle finančního přínosu sboru zajistit zodpovědnost členů za sbor a jeho misijní díla. Platit desátky[13] znamená žít podle Božího slova a nést evangelium. Praxe otevřeného mluvení o finančních otázkách pak podporuje úzké vztahy mezi členy na základě sdílení intimity. Podobně se o citace z Bible opírá základní definice mužských a ženských rolí.

Mužské a ženské role

38.

Oblast vztahů mezi mužem a ženou, resp. vztahů v rodině je na jedné straně nejčastěji používanou metaforou sboru či církve, na druhé straně je praktickým rozměrem života členů, který je aktuálně nejfrekventovanějším terénem pastoračních snah vedení. To odpovídá složení sboru. Zároveň je to téma, před kterým nikdo nemůže utéct, všech se nějak dotýká, prolíná se každým okamžikem všedních i svátečních dnů. Jeho intenzivní tematizace tak podle mne především zaručuje neustálou přítomnost sborového diskurzu v životech členů.

39.

Představy i praktiky vážící se k této oblasti jsou ovšem zdrojem napětí a identitního vymezování se vůči okolnímu světu. Alespoň já jsem na této otázce často "narážela". Už první rozhovor s členkou bohkopeckého sboru JB vyústil ve výklad o škodlivosti panovačných žen? la starozákonní Jezábel,[14] který mi byl předložen (v mém zážitku spíše podsunut) jako varování. Když jsem se o problematice zmínila na Adamově smíšené domácí skupince, ozvalo se hned několik mužských i ženských hlasů. Argumentace probíhala podobně jako v jiných rozhovorech. Nejprve mi bylo důrazně připomenuto několik biblických pravd extrahovaných z Pavlových epištol:

Muž je hlava ženy. Tečka. Muži milujte své ženy. Tečka. Ženy podřizujte se svým mužům. Tečka.[15]

Nekompromisně cituje Adamova žena Adéla. "To jsou úplně základní věci, prostě aby to vůbec mohlo fungovat, tak proto se snažíme v tom sboru na to poukazovat," vysvětluje Adam.

40.

Následuje překlad z biblického do sborového diskurzu:

Takže jde o to, *ty muže povzbuzovat* v tom, aby vedli svoje rodiny, aby věděli, že to jsou oni, kdo je zodpovědný. *A před ženy se zase staví*, aby byly poslušný, aby ta manželství mohla fungovat. Takže pro mě to třeba znamená, že já když mám na skupince tady Jendu, kterej je čerstvě ženatý, tak v první řadě on je zodpovědný za svoji ženu, co dělá, jak si to doma zařídí.(...) Taky když je třeba muž na jiný skupince než žena, tak za vedení té rodiny je zodpovědný ten vedoucí toho muže.

41.

Ptám se novopečeného a patřičně hrdého manžela Jendy, co to pro něj znamená konkrétně:

No je to tak. Já jsem prostě zodpovědný za všechno.

Trvám na konkretizaci, a tak Adam dodává:

Konkrétně to znamená, že muži jsou zodpovědný za to, jak ta rodina hospodaří, oni mají, samozřejmě po poradě s manželkou, ale oni mají zodpovědnost za to, do čeho ta rodina investuje, jak se investuje.

42.

Kvůli jisté napjatosti v komunikaci ujišťuji přítomné, že s principem nehodlám polemizovat, jenom bych potřebovala vědět, co to znamená v praxi - takže jde o financování rodiny, nakládání s volným časem, týká se to také zaměstnání?

Všechno prostě, co se děje v životě. To jsou prostě takový základy, aby byla žena šťastná, aby tam nebyly prohozený role, aby děti vyrůstaly ve zdravém prostředí.

43.

Odvažuji se položit nesmělou konfrontační otázku:

No mně přijde, že třeba právě pro štěstí té rodiny, že ty role nejsou zas až tak pevně daný, že některým párům může vyhovovat, že já nevím, že žena chodí do práce a živí rodinu a ten táta je víc doma...

Adamova reakce zajímavě reflektuje, že učení sboru je v tomto ohledu v rozporu s praxí majority:

Jo, my tady nebrojíme proti tomu, aby ženy chodily do práce třeba, jo? Jako my jsme v tom taky vyrostli a drtivá většina tady toho národa, že máma tomu doma šéfuje a ten táta je slaboch. No tak to my se snažíme odbourat.

44.

Na oplátku se snažím připodobnit jejich postoj majoritě:

Takže jako máš to poslední slovo.

Adam hru přijímá a vrací se k nejmarkantnějšímu příkladu o financování rodiny:

No dá se to tak říct, protože já vím, věřím tomu, že já jsem zodpovědný za to, abych nedostal tu rodinu do dluhů třeba, jo, to se zase vracím k těm penězům, ale to je takovej nejmarkantnější příklad. To je hodně velkej problém dneska.

45.

Co tedy z tohoto rozhovoru na Adamově domácí skupince vyplývá pro mužské a ženské role v JB? Definice rolí se opírá o citace z Pavlových epištol a jako taková je pojmána jako neoddiskutovatelně správná, založená na přirozeném, tedy Bohem stvořeném řádu věcí (podobně pojatá biblická argumentace se vyskytuje v mnoha, nejen evangelikálních, křesťanských církvích). Jedině lidé, resp. rodiny respektující tento řád mohou správně fungovat (aby žena byla šťastná, aby tam nebyly prohozené role, aby děti vyrůstaly ve zdravém prostředí), a tento praktický dopad života v souladu s Božím řádem je také primárním důvodem, proč se na tuto oblast klade takový důraz.

46.

V tom, jak je biblická argumentace přeložena do diskurzu JB, zároveň vyniká fakt, že výchova k osvojení si správných mužských i ženských rolí je privilegovaným pastoračním nástrojem (muže povzbuzovat, před ženy se staví), mechanismem zajišťujícím, že diskurz sboru bude provázet jednotlivce každým okamžikem (Všechno prostě, co se děje v životě.). Stavění výzev před členy sboru je podle rozhovorů s kazateli preferovaným nástrojem, jak lidem pomáhat duchovně růst. Výzvy týkající se mužských a ženských rolí nabyly v posledních letech na významu spolu s tím, jak sbor změnil strategii evangelizace, přestal dělat "masové náborovky" a začal investovat do lidí ve sboru.

47.

Udělení kompetencí a zodpovědností také usnadňuje uplatňování autority ve sboru. Jakkoli by se mohlo zdát, že je tímto způsobem ochráněn intimní prostor rodiny, domnívám se, že je tomu právě naopak. Tím, že se pastorec na vedení rodiny soustředí, se rodinné vztahy stávají oblastí, o níž se otevřeně hovoří a podávají se o ní svědectví. Tak se sice posiluje sbor, vytváří se sborová intimita, ale jednotlivé rodiny ztrácejí svou autonomii, své specifčnosti. Princip zodpovědnosti muže za rodinu pak může vést k tomu, že muži jsou disciplinováni skrze své manželky, stejně jako jsou maminky disciplinovány skrze své děti. Správce sboru mi vyprávěl o několika případech, kdy byli kázněni oba manželé kvůli tomu, že žena je nevěrná, pomlouvá, chová se vyzývavě. Sama jsem zažila, jak vedoucí maminkovské skupinky poukazovala na nezralost ve víře jedné matky, jejíž dvouletá dcera byla neposlušná. Konkrétně se odmítla omluvit jinému dítěti. Její maminka totiž podle vedoucí nechápe, jak je důležité učit děti poslušnosti, aby uměly být poslušné Boha.

48.

Pozoruhodné je, že když jsem o této otázce mluvila s muži a žádala jsem konkrétní příklad - odpověděli vždy příkladem o financování rodiny. Snad je to tedy oblast, které se pastorec mužů věnuje především - nemohu odhad dokladovat, na mužské skupinky ani na celodenní soustředění pro muže Chlapi sobě, které se koná jednou za půl roku, jsem neměla přístup. (Ženy mají obdobnou akci s názvem Ženská jízda.) Pohled na stránky spřízněné České evangelikální aliance, [16] kde se spravování financí věnuje množství článků a nabízených seminářů, ovšem tento odhad podporuje. Péče o spravování financí má krom praktického významu také význam kulturní - sborový diskurz zde koresponduje s diskurzem celospolečenským, ve kterém jsou peníze jednoznačně symbolem úspěchu.

49.

Z rozhovorů se ženami ovšem jasně vyplývá, že tento princip vytváří značnou praktickou závislost žen na mužích (viz výše Zita, která furt chodila za manželem, aby jí dal tři sta korun na vánoční výzdobu). Navíc je-li muž zodpovědný za finance rodiny, je také zodpovědný za placení desátků, takže tyto dva důrazy se zjevně podporují.

50.

Ještě bych chtěla vyzdvihnout, že jak tento, tak jiné podobné rozhovory vždy končily jistým pokusem obrousit hrany mezi sborovou praxí a praxí majority. Zde Adam ujišťuje, že sborová praxe je rozhodně jiná než praxe drtivé většiny národa (máma tomu doma šéfuje a ten táta je slaboch), ale zase to není praxe sektářská (my tady nebrojíme proti tomu, aby ženy chodily do práce; samozřejmě po poradě s manželkou). V jiných

rozhovorech se zase tvrdí, že sborové zásady partnerské etiky jsou něčím, po čem sekulární společnost de facto touží, ale není schopna je dodržovat, protože nezná Boha a nemá tedy dostatečný důvod a sílu chovat se mravně. K těmto zásadám patří: do cca 18ti let s nikým nechodit, je to čas pro hledání vlastní osobnosti; mít jednoho partnera; do svatby se zdržet sexuálního života, být věrný/á, vyhnout se potratům a z antikoncepce používat neabortivní metody (sledování bazálních teplot, případně prezervativ), rozvíjet láskyplný vztah založený na zodpovědnosti muže a poslušnosti ženy.

51.

Mužské a ženské role mě během mého výzkumu dost natrápily. Nedařilo se mi v nich vyznat. Přitom na maminkovské skupince jsem přes rok neposlouchala skoro nic jiného. Nejdřív ty velké jakoby jednoznačné deklaráce, že muž je hlava ženy, a pak příběhy ze života, docela běžné, o manželském smlouvání a vyjednávání, o hledání kompromisů, o malých křivdách a o pochopení pro druhého. To vše svěřováno sestřám ze sboru a především Ježíši Kristu. Nakonec jsem tuto kapitolu, kde jsem krom jiného zkoumala, zda má být rozdělení gender rolí kontrolou nad ženskou religiozitou (viz např. Neitz 1987), uzavřela takřka banálně: preferovaný rodinný model v JB víceméně odpovídá společenskému mainstreamu (muž vydělává, žena se stará o děti), "jen" jeho náboženské, a tím pádem jako by neměnné zdůvodnění je v napětí se společenským územ, kde je konkrétní rozdělení rolí předmětem vtipů a vyjednávání. Ve zkratce: zatímco "mainstreamová" žena nadává či sarkasticky vtipkuje, žena z JB "vylévá tlaky na Ježíše". Proto také tvrdím, že důraz na mužské a ženské role je pastoračním nástrojem, který neustále připomíná lidem diskurz sboru (stále je třeba obracet se k Ježíši). Tento účel je pak minimálně stejně důležitý jako osvojit si správné vzorce rodinného soužití.

Jak režim spoluvytváří vztah člověka k Bohu

52.

Nejprve krátká rekapitulace zjištěného ohledně systému autorit v daném sboru JB. Autoritativní pozice jsou ve sboru rozloženy v jasné propracované pyramidě zodpovědností - správce sboru má pod sebou dva kazatele zodpovědné za jednotlivé úseky, ti zase 35 vedoucích domácích skupinek. Systém je dynamický, lidé se v průběhu svého života posouvají po různých místech, vždy jsou někomu podřízeni a někomu nadřízeni, mají různé zodpovědnosti. Každý vedoucí musí mít charismatickou autoritu, tedy autoritu na základě Bohem daných osobních schopností, především vést, být příkladem. Čím níže člověk stojí, tím menší volnost má v tom, jak reformulovat sborový diskurz. Pro ostatní, ale i sám pro sebe. Každý má sice osobní vztah s Bohem a mluví s ním, ale jen ti nejvýše postavení mohou formulovat Boží hlas, Boží zjevení pro sbor, mohou Boha citovat. Tato tendence se utužuje od roku 2003, který jakoby uzavíral vyloženě charismatickou éru sboru.

53.

Z četných sborových praktik jsem popsala některé - chvály, vyznávání, osvojování si správných mužských a ženských rolí, finanční obětavost atd. Je jim společné, že vytvářejí společnou intimitu sboru a zároveň fungují díky takto nastoleným rodinným vztahům. Doporučovaných praktik je skutečně hodně, sbor se snaží nevynechat žádný aspekt každodennosti a žádnou životní situaci ze svého rámcování. Ke každé je k dispozici vysvětlení, proč je třeba postupovat tak, jak sbor učí, o jakou Boží normu, o jaký úryvek Písma se dané učení opírá. Věřící si praktiky osvojují společně s tímto reflexivním komentářem. Bůh je zde přítomen konkrétně a předvídatelně, vždy tam, kde mu to daná praktika předepisuje. Jako by musel být takový, jak je popisován při chválách, musel učinit to, co se o něm vyznává.

54.

Jedná se tedy o mnohoznačné praktiky, nebo mocenské disciplinace, jak řeším v úvodu? Sbor se rozhodně snaží možnou mnohoznačnost omezit, důležitá je naopak jednota ve sboru. Také promyšlenost praktik, jejich napojení a neustálé přepracovávání podle

aktuálních sborových důrazů mne opravňuje mluvit spíše o zamýšlených disciplinacích. Koneckonců ve sboru se mluví o *kázni* a *kázněni* jako o důležitých službách, jež poskytuje sbor věřícím. Disciplinacemi tedy v tomto smyslu *kázněni* míním praktiky, které mají *formovat* věřící podle obrazu správného křesťana, aktuálně "Krista juniora 21. století", a stanovovat normy a hranice správného křesťanského života. Tuto definici je ovšem záhodno doplnit o rozměr, jehož disciplinace nabývá ve foucaultovském pohledu. Foucault nabízí rozlišení technologií dominance a technologií produkce já, nikoliv jako rozlišení protichůdných zájmů, ale coby heuristický nástroj pro interpretaci

míst, kde technologie dominance jedněch jedinců nad druhými mohou využívat procesy, jimiž se sami jedinci utvářejí, a naopak, míst, kde jsou technologie produkce já integrovány do donucovacích struktur. (Foucault 1993: 203, cit. dle Powell 2006: 60)

55.

Líčené praktiky/disciplinace takovými místy podle všeho jsou a lze je číst právě touto optikou. Rodičovský vztah autorit k věřícím - dětem a volná ruka špiček pyramidy v reformulování diskurzu usnadňují technologie dominance úzkého vedení sboru nebo ještě spíše vedení této malé církve nad věřícími. Termín *kázněni* sice toto rozložení moci nezapírá, ale taky netematizuje.

56.

Kde je tu ale místo pro Boha? Jak tyto prolínající se technologie ve sboru JB spoluutváří vztah lidí k Bohu? Zdá se, že významně. Poskytují velmi komplexní servis pro formování křesťanského já. Církevní tradice, Písmo, praktiky, emoce - veškeré používané zdroje jsou upraveny pro individuální (byť pro všechny takřka stejné) užití, jako kapitál vázaný na individuum, vtažený do biografie, do osobních každodenností, do osobních intimít. Toto individuální formátování ale neznamená možnost subjektivních reinterpretací. Společenství sboru je společenstvím blízkých, protože navzájem si velmi podobných jedinců. Napětí mezi nastavením režimu na individuum a funkčně výhodnou unifikací životů a názorů členů sboru považuji za jistou záhadu svého výzkumu. Má se unifikací zaručit jednota sboru, omezit možné subjektivní "úlety"? Je tato kombinace něčím, co dobře funguje i v jiných oblastech života, a tak se využívá i zde? Nebo má snad individuální formátování "zamlžit" unifikující formaci? Unifikace by také mohla být něčím, o co vedení sboru až tak důsledně nestálo - těsná intimita sboru možná vyvolává víc konformního chování, než kazatelé předpokládali. Nevím si moc rady především se spirituálními souvislostmi - na jednu stranu jsou věřící formováni tak, aby celý svůj život osobně konzultovali s Kristem (vylévali na něj tlaky, předávali mu všechny oblasti života), na druhou stranu sborový diskurz velmi konkrétně formuluje Boží normy, podle nichž jedině může Kristus členům odpovídat. Režim se snaží, aby věřící měli k Bohu individuální, osobní vztah, ale ne příliš subjektivní.

Jak vztah člověka k Bohu proměňuje režim

57.

A nyní je čas otázku obrátit. Jak už jsem popsala výše, jen někteří lidé mohou režim účinně proměňovat. Já jsem byla svědkem dost radikální proměny, která následovala po zjevení Evaldu Ruckému v roce 2003. Ten se musel nejprve sám vymknout dosavadnímu režimu, zaslechnout Boha jinak, než jak byl doposud zvyklý, a na základě tohoto nového Božího vpádu reformulovat režim. To nastoluje otázku, nakolik režim umožňuje podobné vpády, zda má nějaká "slabá", "nevykrytá" místa. Zda je moje vidění a popis režimu jako velmi promyšleného, funkčního a komplexního adekvátní. Takovou reflexi jsem hledala nejprve u správce sboru, kterému jsem dala přečíst část dizertace pojednávající o JB. Naše setkání zahájil takto:

Víte, vy to můžete takhle dokonale technicky všechno popsat, ale kdybyste takhle popsala, jak to vypadá, když se miluje muž se ženou, vystihnete tím, o co tam jde?

Navíc, takhle se zdá, že my ty lidi skoro programujeme, ale my bychom taky chtěli, aby byli třeba samostatnější, no ale oni nejsou.

Nebo jak píšete, že Bůh dělá vždycky to, co my od něj čekáme nebo chceme, že nás vždycky slyší. On samozřejmě taky někdy neslyší, ale o tom moc nemluvíme, protože chceme ty lidi povzbudit.

Ale já jsem to zase ocenil, ten pohled zvenku, já jsem rád, že vím, že to tak není, ale díky tomu textu taky vím, že to tak může vypadat.

58.

Můj popis tedy správce sboru vnímá jako řídký, technický, týkající se vnějších věcí, nepostihující vnitřní podstatu. To je opakované téma - důležité je vnitřní prožívání věcí, vnitřní hlas, vnitřní intuice, vnitřní jednota sboru... Na tento argument je těžké nějak odpovědět - pokud se rozehraje opozice vnitřní-vnější, musí to vnitřní unikat popisu, aby si zachovalo svou niternost. Tento muž zároveň čte můj popis fungování sboru jako "programování", jako vypracovaný systém, který je snad až příliš, až neživotně dokonalý. "On samozřejmě taky někdy neslyší..." Jak mě to tenkrát potěšilo, že taky někdy neslyší, že se vymyká i koučům z Jednoty, kteří s takovou péčí a důsledností propracovávají systém, jak k Němu vést. Ráda jsem odsouhlasila závěrečné hodnocení, "že to tak není... že to tak vypadá". (I když si zároveň myslím, že to, co tak vypadá, taky tak je, ale potěšilo mě, že to není všechno.)

59.

A čekala jsem, že podobně reflexivně-relativizující postoj ke sborovým praktikám najdu i u ostatních členů sboru. Jenže tam mne zase zarazilo, nakolik jejich výpovědi vyhovují sborovému učení, jak se neodchylují, jak zažívají osobní zkušenosti s Bohem takřka identicky (alespoň podle popisu) jako další členové sboru. Jedné maminky z "naší" skupinky jsem se na to dokonce výslovně ptala - tak mi to nešlo do hlavy - zda se jí někdy stalo, že by její zkušenost s Bohem byla jiná, než o jakých se mluví na shromážděních nebo mezi lidmi ve sboru:

No to se mi stalo, ale to nebyla doopravdy zkušenost s Bohem, to byla moje představa, jak by to mělo být, a snažila jsem se do toho Boha jakoby vecpat. Teď už to poznám, že jak mám nějak potřebu se bouřit proti tomu, co říkají kazatelé nebo vedoucí třeba, tak to je vždycky nějaká moje pýcha. (...) To spíš že si to někdo vezme až moc a pak jako s tím otravuje ostatní, když to tak řeknu. To mi třeba jedna sestra vyčítala, že nosím náušnice s egyptskými vzory, že to jsou pohanské symboly...

60.

Zkrátka výpovědi členů sboru takřka dokonale naplňují kategorii *induktivní ortodoxie*, kterou Stan Gaede klasifikuje jako takovou víru, v níž přímá zkušenost s Bohem vede lidi k dodržování náboženských pravidel (Gaede 1981). Gaede tak reaguje na Bergerovu klasifikaci možností (Berger 1979), jak se může náboženství v nepřejícné moderní době uchovat - "deduktivní volba" udržuje autoritu náboženské tradice bez ohledu na moderní sekulární myšlení; "reduktivní volba" znamená nahrazení tradice autoritou moderního myšlení a postupné odřezání náboženství od jeho posvátných obsahů; "induktivní volba" se obrací ke zkušenosti jako k základu všech náboženských tvrzení. Gaede ukazuje, že množství lidí volí právě induktivní ortodoxii, a přitom se aktivně podílejí na dění v extrémně moderních společnostech. Kritizuje tak Bergera jako špatného sociologa - pozorovatele. Ten kritiku přijímá a přiznává ovlivnění teologickým postojem, podle něž je takřka neuvěřitelné, že by skutečné setkání člověka s Bohem mohlo zapadnout do jakékoliv historické ortodoxie (Berger 1979: 61-62; Gaede 1981: 183, 195 cit. podle Neitz 1987: 96-98).

61.

I já jsem měla s induktivní ortodoxií členů Jednoty bratrské obdobné potíže jako Berger - připadala mi nevěrohodná, příliš standardizovaná. Jakkoliv jsem nehodlala tyto svoje pocity brát vážně a chtěla jsem plně respektovat, co je mi tvrzeno, prostě jsem tomu často

nějak nemohla uvěřit. Můj někdy až ironizující "nadhled" a despekt byl rozkotán teprve konfrontací s mou vlastní stereotypností ve víře. Za tuto konfrontaci vděčím dlouhodobému pobytu v terénu. Na jedné z posledních maminkovských modlitebních skupinek, kterých jsem se účastnila, jsem se konečně prokoukla:

Pak se modlíme - Petra vyznává, že si nás Pán vyvolil a vybral a že jsme ostatním světlem spásy, děkuje za Elišku, že se v pořádku narodila, vůbec za děti a prosí za moudrost při jejich výchově. Prosí, aby tyto děti, i když jsou tak malé, dorůstaly Krista. Amen. Dominika hned navazuje slovy: "Tak tati, díky za to, že jsme tvoje děti"... Opakuje podobná témata, akorát vše prokládá plevelným "prostě, tati prostě"...

Pak se snažím trochu sesoustředit já, děkuji za to, že smíme být Božími přáteli a že k sobě patříme jakýmsi tajemným způsobem. Říkám si, že ty moje modlitby jsou úplně stereotypní jako jejich - samé *smíme, prosíme, tajemně, mlčíme*.

62.

A přitom jsem tuto stereotypičnost, standardizovanou mluvu popisující/spoluutvářející standardizované zkušenosti nikdy nevnímala jako ohrožení autenticity své víry, jako omezování Boží jedinečnosti a neopakovatelnosti lidských zkušeností s Bohem. Je to tedy otázka míry, rozdílu mezi vírou stereotypní a příliš stereotypní? Katolický režim pravdy, v němž se pohybuji, beru jako cestu. Jednu z možných, pro mne však jedinečnou. Jako jazyk, jímž se lze k Bohu obracet, jako soubor praktik, které mě mají disponovat pro setkání s Bohem. Něco, co mě jistě formuje, ani nevím přesně kdy a jak, ale zároveň mi to připomíná mou svobodu, která mi byla svěřena jako Boží dar, jako zodpovědnost. Nahlédnutí do fungování režimu pravdy v JB mi umožnilo vidět ostřeji disciplinace, jímž sama podléhám, efekty katolických praktik, pojetí katolické autority. Tato zkušenost zpětně relativizovala můj pohled na důležitost režimu pravdy v JB. Respektive na můj popis tohoto režimu, v němž vypadá režim JB snad až příliš dokonale fungující, neponechávající svobodu ani lidem, ani Bohu. V tomto smyslu tedy rozhodně můj vztah k Bohu proměnil režim - omezil jeho vševládnost, vševysvětlující charakter. Podobně citovaná paní Ježková se vyvázala z režimu JB na základě osobního vedení Bohem. Asi si Boží slovo k ní vyložila subjektivněji, než režim většině ostatních dovoluje. Možná je to slabé místo režimu, o kterém Bůh dobře ví. Možná je to místo, které režim Bohu připravil.

[nahoru]

Poznámky

[1] Článek je výstupem z grantu GA ČR, č. 403/08/0720 Proměny české religiozity v mezinárodním srovnání, ISSP 2008.

[2] Tento termín označuje věřící, kteří alespoň jednou týdně navštěvují náboženské aktivity společnosti, ke které se hlásí.

[3] Jako příklad uvádím počty praktikujících katolíků litoměřické diecéze: Ve sčítání lidu se přihlásilo ke katolické církvi 162 tisíc obyvatel, což představuje 12% obyvatelstva tohoto regionu. Z toho podle vnitrocírkevních odhadů v roce 2005 navštěvovalo nedělní bohoslužby průměrně 12 478 lidí, což je 7,7% hlásivších se k církvi, ale jen 0,9 % veškerého obyvatelstva (srov. **Tichý 2008**: 6-8).

[4] Anonymizace místa a jmen účastníků výzkumu je má chránit před zbytečným zveřejňováním osobních názorů. Pod vlastními jmény jsou v textu citováni jen hlavní zkoumaní představitelé Jednoty bratrské - Evald Rucký a Bohumil Kejř, jejichž anonymizace by byla de facto nemožná. Jakkoliv takřka všichni účastníci výzkumu, kteří jsou citováni či významněji popisováni, měli možnost si text přečíst a vznést námítky a požadavky na úpravy před publikací, u těchto dvou mužů jsem se obzvlášť snažila vyhovět jejich nárokům. Například jsem citace upravovala z doslovných transkriptů na jazykově učešanější formu. Jinak jsem z těchto reflexí čerpala hlavně informace, jak účastníci texty čtou, jak se staví ke zkoumané problematice - bylo to zkrátka další patro výzkumu.

- [5] Rozporuplnost mé deklarované snahy o citlivost k Boží neredukovatelnosti s použitými foucaultovskými nástroji se mnou diskutoval Jiří Kabele, který považuje Foucaultovu pastýřskou moc za jednu z verzí marxovsko-feuerbachovské teorie odcizení (nejlepších tužeb lidských). Děkuji mu takto za zájem a otevřenost.
- [6] Ostatně věrní čtenáři *Biografu* tuto dámu znají - její příběh jsem publikovala v článku "Zbožnost v režimech pravdy" v čísle 2004/33.
- [7] Byl to ode mě úrok směrem k hledání alternativ mezi "úzcí akademicky expertním zkoumáním a expertizou pro státní správu či obchodní společnost, jednoduše použitelnou pro legitimizaci politik a trhů" (Stöckelová 2008:19).
- [8] Tento termín se vztahuje k období, kdy se moravské bratrské (a jiné evangelické) rodiny prchnuvší v pobělohorském období do Saska směly usadit na panství hraběte Zinzendorfa, kde založily městečko Herrnhut - Ochanov. Dne 13. srpna 1727 zde při společném slavení večere Páně zažily vylítní Ducha svatého, což je považováno za počátek obnovené Jednoty bratrské. Zbožnost ochanovské komunity bývá lapidárně charakterizována jako důraz na osobní vztah s Kristem a důsledné plnění Božího slova.
- [9] Termín neopentekostalismus je většinou vztahován k církvím vzešlým z vlny charismatické obnovy 60. let 20. století. Corten (2006) rozlišuje klasické charismatiky a neo-charismatiky podle jejich vztahu ke světu - zatímco první hlásali stažení se ze světa, druzí se naopak umisťují do něj. (V češtině se někdy používá pro Cortenovy charismatiky výraz letniční a pro neocharismatiky výraz charismatici.) Projevuje se to podle něj jakoby imanentním pojetím Boha, angažováním se v politice, sociálními programy církví, adaptací na nové technologie. Rozvoj neopentekostalismu na půdě české Jednoty bratrské je spíše než dílem porevolučního importu ze Západu (působení kazatelů typu Steve Ryder, Derek Prince, "družby" západních a východních evangelikálních sborů) výsledkem práce Křesťanské misijní společnosti (KMS) založené již v roce 1989, která se stala platformou spolupráce zdejších charismaticky orientovaných církví a sborů (Apoštolská církev pod vedením Rudolfa Bubika, Křesťanská společnost pod vedením Dana Drápal, některé sbory Církve bratrské, některé sbory Jednoty bratrské pod vedením Evalda Ruckého, další nenedominační sbory).
- [10] Charismatické sbory JB měly nejbližší ke Křesťanským společenstvím, z obou stran se očekávalo, že sbory KS vstoupí do JB, až tomu bude příznivá situace. Nakonec se ale obě církve rozešly - Dan Drápal, představitel KS, měl značné výhrady ke způsobu převzetí moci v JB, a vedení JB zase nechťelo přijmout všechny sbory KS. Nakonec došlo k přestoupení pouze královehradeckého sboru KS pod vedením výrazného Denise Doksanského.
- [11] Ženy kazatelů mají ve sborech své úkoly, které se většinou týkají služby ženám, případně dětem - mohou mít na starosti ženskou domácí skupinku, mateřská centra, aktivity pro děti. Má-li žena ze sboru nějaký problém, obvykle se s ním jde svěřit právě kazatelově ženě nebo je na ni odkázána.
- [12] Konkrétně ve sborové deklaraci se cituje verš z knihy Leviticus: "Všechny desátky země budou Hospodinovy, jsou svaté Hospodinu." Lev 27, 30
- [13] Skutečně desetinu příjmů poukazuje sboru málokdo, přesto průměrný měsíční příspěvek plnohodnotného člena sboru v roce 2005/2006 činil 1083 Kč, což je asi desetkrát více než ve srovnatelně velké katolické farnosti v Bohkopcích.
- [14] Žena izraelského krále Achaba, píše se o ní v první i druhé knize Královské. "Její zhoubný vliv na království Izraelské v ohledu náboženském je předmětem bolesti pisatelů knih Královských. Chtěla rozšířit modloslužbu Bálovu na úkor služby Hospodinovy. Byla to žena silné, sobecké vůle, která se nelekala žádných prostředků k dosažení předsevzatých plánů. Dvaadvacet let ovládala svého muže a pak třináct let své dva syny, kteří nastoupili po zemřelém otci" (Novotný 1992: 294).
- [15] Srov. "Podřizujte se jeden druhému z úcty ke Kristu. Ženy ať jsou podřizeny svým mužům, jako kdyby to byl sám Pán. Muž je totiž hlavou ženy, podobně jako je Kristus hlavou církve, sám spasitel svého (tajemného) těla. Jako je církev podřizena Kristu, tak i ženy mají být svým mužům podřizeny ve všem. Muži, každý z vás ať miluje svou ženu, jako Kristus miloval církev a vydal sám sebe za ni, aby ji posvětil a očistil koupelí ve vodě a slovem. Tím si chtěl církev připravit slavnou, bez poskvrny, vrásky nebo něčeho takového, aby byla svatá a bez vady. Tak také muž má mít svou

ženu rád jako vlastní tělo. Kdo má svou ženu rád, projevuje tím lásku sám sobě. Nikdo přece nemá v nenávisti vlastní tělo, ale dává mu jíst a přeje mu. Tak i Kristus jedná s církví, protože jsme údy jeho těla. Proto opustí člověk otce i matku a připojí se k své manželce, a ze dvou se stane jen jeden člověk. Toto tajemství je veliké, mám na mysli vztah Krista a církve. A proto každý z vás ať miluje svou ženu jako sám sebe a manželka ať zase svému muži projevuje úctu." Ef 5, 21-33.

[16] Viz http://www.ea.cz/Rozvoj_cirkve/spravcovstvi_a_finance [naposledy navštíveno 5. 9. 2007].

[nahoru]

Literatura

BERGER, P. L. (1979): *The heretical imperative*. New York: Doubleday

CLAVERIE, E. (1997): Lourdes, San Damiano, Medjugorje et retour. In: Y. Lambert, G. Michelat, A. Piette, eds.: *Le religieux des sociologues: Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan

CLAVERIE, E. (2003): *Les Guerres de la Vierge: Une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard

CORTEN, A. (2006): Un religieux immanent et transnational. *Archives des sciences sociales de la religion*, (133): 136-151

FOUCAULT, M. (1993): About the beginning of the hermeneutics of the self. *Political Theory*, 21 (2): 198-227

GAEDE, S. D. (1981): Review symposium: Peter L. Berger's "The heretical imperative". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (2): 181-196

HIRSCHKIND, CH. (2001): The ethics of listening: Cassette sermon audition in contemporary Egypt. *American Ethnologist*, 28 (3): 623-649

KLEPAL, J. (2005): "Nejsem toto tělo." Tělo a posvátné já u členů hnutí Haré Kršna v České republice. Diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK Praha

NEITZ, M. J. (1987): *Charisma and community: A study of religious commitment within the charismatic renewal*. New Brunswick, N.J.: Transaction

NOVOTNÝ, A. (1992): *Biblický slovník*. Praha: Kalich, Česká biblická společnost

POWELL, J. L. (2006): The development of post-structuralism and aging. In: J. A. Jaworski, ed.: *Advances in sociology research, Volume 3*. New York: Nova Science. Str. 53-69

SCHEPER-HUGHES, N. / LOCK, M. (1987): The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1987 (1): 1-60

STÖCKELOVÁ, T. (2008): Biotechnologizace: Legitimita, materialita a možnosti odporu. Disertační práce na Institutu sociálních studií FSV UK

TICHÝ, R. (2008): Lidé, skupiny a praktiky v české katolické církvi 1997-2005. Praha: Fakulta sociálních věd UK, Pražské sociálně vědní studie. Sociologická řada, SOC-015

[nahoru]

Barbora Spalová

Barbora Spalová vystudovala etnologii a sociální antropologii na FF a FSV UK Praha. Bádá především v oblasti antropologie náboženství, zejména křesťanství, dále v oblasti studií hranic a sociální paměti. Žije v Lužických horách a je editorkou časopisu Biograf.

Působíště: FSV UK

E-mail: b.spalova@gmail.com

© Biograf 2009 - <http://www.biograf.org>; casopis@biograf.org
Publikování tohoto textu kdekoli jinde je možné pouze se souhlasem editora Biografu.
Správci webu: Jakub Konopásek a Zdeněk Konopásek
Design a koncepce: Zdeněk Konopásek; grafika Rudolf Šmíd