

# Zbožnost v režimech pravdy

Barbora Spalová

## Abstrakt:

### Religiousness in the regimes of truth

Many believers, theologians, as well as anthropologists swear that the relation to authority is crucial for personal religiosity. For Clifford Geertz the religious authority is a cognitive mediator who we accept in the moment of religious experience. Talal Asad is concerned with the question how authoritarian power structures create religiousness. Both approaches can be matched in this analysis of biographic narratives of two Christians, a Franciscan priest and his former parishioners, through Hervieu-Léger's concept of "regime of truth". I will attempt to show how individuals search for their place in the regimes of truth, how they re-create it and internalize it. The "regimes of truth" created in the fictional worlds of the narrations are used to represent contemporary consultant's position in the specific regime. This microstudy could also show an insider's point of view of the changing religious scene in post-socialistic northern Bohemia.

## Citujte takto:

SPALOVÁ, B. (2004): Zbožnost v režimech pravdy. *Biograf* (33): 50 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=v3303>



## 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](mailto:casopis@biograf.org)

Website:  
<http://www.biograf.org>

Rok 2004, číslo 33  
Vyšlo 9.5.2004

TEXTY

© Časopis Biograf 2004

Vypravíš-li se za svobodou, nejprve uč se  
Kázní smysly své zvládat i duši, aby tě žádost  
A těžké údy nesvedly stranou sem hned, hned tam.  
Cudný buď duch tvůj i tělo, cele ti poddány,  
Poslušní hledači cíle, který jim určen.  
Tajemství svobody poznává jenom, kdo sevřen je kázní.  
Dietrich Bonhoeffer

Obyčejní lidé neprahnu, jak se alespoň zdá,  
po ničem menším, než je život podle Písma svatého.  
Nicméně vidíme, že téměř všichni tito lidé  
vydávají všechny své bludy za slovo Boží  
a jde jim jen o to přinutit pod pláštíkem  
náboženství jiné lidi, aby mysleli stejně jako oni.  
Baruch de Spinoza

1.

Bonhoefferova báseň je zde příkladem učení mnohých náboženských cest: pravou svobodu nalezneš, teprve budeš-li se umět zcela podřídit. A Spinozův postřeh varuje před tím, že tato podmínka přiblížení se Bohu nás často svádí do stád jednobarevných ovcí. Slavit Nejvyššího, darovat mu život, následovat jej až k smrti, zapřít sám sebe - kdo z oslovených by po tom netoužil? "Mé jho je příjemné a mé břímě lehké", říká Ježíš Nazaretský (Mt 11,30). Jenže musíme také důvěřovat těm či tomu, kteří či co nám říkají, ukazují, dávají příklad jak to udělat.

### **Víra z/v řádu zjevnosti a z/v řádu zjevení**

2.

Přibližování se k Pravdě, pronikání do *tajemství svobody*, tvářnost vztahu k Bohu a s Bohem, tj. religiozita či zbožnost se podle všeho neobejde bez autorit, prozatím ve weberovském subjektivizovaném pojetí. Alespoň na tom se sociální vědci napříč dějinami shodují, že náboženství bez autorit-subjektů, ať už je jimi myšlen kněz, prorok, totem i tabu, tradiční zobrazení, rituál či zavedená interpretace, by nebylo náboženstvím. Postrádalo by svůj kolektivní rozměr, nezakládalo by sociální pouto, nebylo by komunikovatelné. Náboženství je právě sférou jednání a interpretace jednání subjektivizovaných autorit. Na čem se však sociální vědci neshodují, je, zda začlenění do této sféry významově, nikoliv nutně chronologicky, předchází jistá existenční zkušenost (zkušenost existence Pravdy, zkušenost myslitelnosti existence Pravdy), či zda je interpretační rámeček náboženské sféry již vždy přítomen a svou mocí a věděním vytváří potřebu i podobu víry (foucaultovské pojetí autority). Zda víra pramení z *řádu zjevnosti* či z *řádu zjevení* ([Derrida 2003](#)). Tento "dvojí pramen morálky a náboženství", který zaujal Henriho Bergsona, dvě genealogie náboženství (náboženství pouhého kultu, *Religion des blossen Cultus* a náboženství morální, *Religion des guten Lebenswandels*), jak je definuje Immanuel Kant, však nejsou nesmiřitelné, navzájem se vylučující, následující analýza se bude spíše snažit poukázat na jejich osobitá propojení v příbězích víry. Perspektiva řádu zjevnosti však vidí (především) jiné skutečnosti, než perspektiva řádu zjevení. Inspiraci, jak dvojí perspektivu při analýze uplatnit, hledám u Clifforda Geertze, Talala Asada a Daniele Hervieu-Léger.

3.

Jakkoli definici náboženství Clifforda Geertze nelze nikterak považovat za dovolávající se řádu zjevnosti, v pasáži o tom, jak je vůbec náboženská víra možná, nacházím vodítko pro tuto perspektivu. Přístup k tomuto tématu Geertz začíná "upřímným vyznáním, že náboženská víra nespočívá v baconovské indukci z každodenní zkušenosti - potom bychom všichni museli být agnostici - ale spíše v apriorním přijetí autority, která tuto skutečnost přetváří" ([Geertz 2000](#): 127). Dále se však, s omluvou za pouze křesťanský přístup k věci, odvolává na [MacIntyra](#) (1957):

Autoritu přijímáme proto, že ji ve světě objevujeme v určitém bodu, ve kterém uctíváme, ve kterém přijímáme nadvládu něčeho, co není námi. Neuctíváme autoritu, ale přijímáme autoritu jako definující uctívajícího. Někdo tak může objevit možnost uctívání v životě reformovaných církví a přijmout za autoritativní bibli; nebo v římskokatolické církvi a přijmout papežskou autoritu.[\[1\]](#)

4.

Dle tohoto, velmi modernisticky křesťanského pohledu, tedy nejprve zaslechneme šelestění andělských křídel, prožijeme frommovskou zkušenost X a v tomto vymykajícím se okamžiku s vděčností přijmeme náboženskou autoritu, která nás definuje jako uctívající a díky níž se zařadíme do skupiny stejně či alespoň podobně smýšlejících a praktikujících. Toto schéma, kdy nečekaný, převratný, neukotvený zážitek vyvolává otázky, na které jsou nacházeny odpovědi v náboženské sféře, se vskutku v mnoha explicitních variantách objevuje v biografiích lidí, kteří hovoří o nějakém druhu náboženské konverze. Geertzova víra tedy vychází z vybočení z každodennosti v řádu zjevnosti, které člověka nasměruje do řádu zjevení. Zde musí apriori přijmout autoritu, a to "před zjevením, které z tohoto přijetí pramení" ([Geertz 2000](#): 128). Víra, ve smyslu apriorního přijetí autority z řádu zjevení, tedy předchází vědění, ve smyslu aplikace náboženských věr do ne/řádu zjevnosti. Geertz je tedy vodítkem v tom ohledu, že s řádem zjevnosti jako impulsem i oblastí aplikace víry počítá, že se detailně věnuje přechodům mezi řádem zjevnosti, zjevení a zpět.

5.

Talal Asad ve své kritice Geertzovy definice náboženství ukazuje, nakolik je poplatná vývoji křesťanského myšlení, nakolik odpovídá současné křesťanské teologii, která namísto sociální disciplíny zdůrazňuje osobní víru a svědomí. Asad zde napadá teologický předpoklad existence významu (v tomto případě významu zkušenosti X) a nezájem o diskurzivní procesy, jimiž jsou tyto významy konstruovány. Tvrdí, že propojení mezi náboženskou teorií a praxí je záležitostí moci - disciplinujících praktik vytvářejících náboženství tím, že nabízejí pravdivé interpretace, ale také zakazují jisté promluvy a praktiky, a naopak dovolují jiné. Ptá se, jak náboženský diskurz definuje náboženství, jak moc náboženství vytváří. V Asadově pojetí tedy řád zjevení a řád zjevnosti splývají, či ještě spíše s řádem zjevnosti se nepočítá, jsou jen různé vrstvy řádu zjevení, kde je aktér efektem fungování diskurzu(ů) a jeho technologií.

6.

Asad nabízí pohled z perspektivy diskurzu, z perspektivy režimů pravdy (viz dále), zatímco Geertz se zabývá aktérskými metodami užití diskurzu. Geertz ukazuje, že přijetí náboženského smyslu je vždy provázáno přijetím reprezentující autority, která tento smysl činí skutečnějším a konkrétnějším, zatímco Asada zajímá, jak autorita reprezentuje, jakými praktikami dosahuje onoho zdání skutečnosti. Za Geertzovou náboženskou autoritou si nejlépe představíme jakousi kognitivní veličinu, Asadova autorita je generována širším mocenským rámcem v konkrétních historických podmínkách. Budu-li nadále hovořit o autoritativních rámcích, myslím tím právě tyto širší mocenské struktury, ve kterých se

respondenti pohybují a jež reprezentují vyprávěním. Tyto autoritativní rámce mají vlastní "režimy pravdy" ([Hervieu-Léger 2003](#): 285-289), tj. způsoby zhodnocování, legitimizace věření (*validation du croire*), a mají i autority-subjekty, jež jsou nadány různým stupněm moci.

7.

Hervieu-Léger popisuje současné změny institučního režimu pravdy ve francouzské katolické církvi v souvislosti s náboženským individualismem - starost o zařazení vlastních zkušeností do symbolického řádu je ponechána na věřících, instituce poskytuje kódovací systém pro určení smyslu ve stále menší míře. Přesto nedochází k naprosté atomizaci, která by vymazala odkazování se k pravdě sdílené v minulém, současném a budoucím společenství. Změna postihla právě instanci a způsob zhodnocování věření - povinný odkaz k instituci jako držitelce neměnné pravdy, která je jednotlivci zprostředkována oprávněnými autoritami (weberovské pojetí) již nestačí, je potřeba hledat jiné cesty kolektivního zhodnocování. Ty autorka nachází v tzv. *soft režimech* svobodně diskutované pravdy, kde se uznává právo na osobní hledačství a platí pravidlo intersubjektivnosti - "co má smysl pro tebe, má smysl i pro mě". Tento režim je charakteristický pro "poutnickou religiozitu", která dnes ve francouzské katolické církvi představuje převládající proud. Menšinové jsou *hard režimy* exkluzivisticky sdílené pravdy, příznačné pro skupiny konvertitů či "znovuzrozených", pro malá, zvláště charismatická společenství. V našem případě můžeme za příklad *hard režimu* považovat režim sdílený v bohkopeckém sboru Jednoty bratrské (viz dále). Režimy pravdy jsou tedy kolektivně sdíleným způsobem vztahování se k pravdě. V následujícím textu se budu snažit postihnout, jak jednotlivci vyjednávají své místo v režimech pravdy, jak instituční režimy pravdy, alespoň pro sebe, přetvářejí a utvářejí.

## Spor o přístup k pravdě

8.

Pokusím se nyní analyzovat režimy pravdy ve fikčních světech [\[2\]](#), které jsou konstruovány vyprávěním dvou lidí, mezi nimiž došlo ke sporu právě o to, jak má či nemá vypadat náboženská praxe. [\[3\]](#) Zdá se totiž, že jakkoli kognitivní rámec, v daném případě systém katolické víry, by měl oběma protagonistům dávat své místo v "jednom, svatém, apoštolském" řádu pravdy, způsoby vztahování se k této pravdě, režimy pobytu v tomto autoritativním rámci jsou natolik odlišné, že konflikt byl téměř nabíledni. Je tedy důležité pokusit se popsat, jak se tyto způsoby pobytu utvářely, v jakých režimech, co či kdo je tak identifikován jako oprávněná náboženská autorita a co tento vztah k náboženské autoritě znamená pro religiozitu daného člověka. Geertzovská inspirace pak při tomto hledání vztahu k autoritám zdůrazňuje situaci prožitku konverze, okolnosti přechodu mezi řády zjevnosti a zjevení, možnosti narativního vytváření světa zjevnosti a zjevení.

9.

Budu pracovat především s biografickými vyprávěními získanými při prvních rozhovorech. Již při těchto prvních rozhovorech jsme si však nebyli zcela neznámí - na paní Ježkovou mne upozornil její švagr, jako na osobu, s níž by bylo opravdu *zajímavé* udělat rozhovor v rámci výzkumu křesťanské religiozity a jí zase, coby můj kmotr, poskytl základní informace o mně. Otec František se ve vyprávěních paní Ježkové i dalších členů její rodiny po jistý čas jevil jako důležitý aktér, a tak jsem jej požádala o rozhovor poté, co jsme se seznámili na poutní cestě do Říma. Oba rozhovory začínaly stejnou otázkou: "Vyprávějte mi, prosím, o svém životě všechno, co vás napadne, co vám připadá důležité, s tím, že mě zvlášť zajímá váš vztah k víře, k Bohu." Oba vypravěči byli velmi schopní a vybroušení, a tak jsem mohla spíše bez

dotání, a někdy i bez dechu, naslouchat jejich příběhu, aniž bych jej směřovala otázkami. Ostatně oba příběhy byly tak vypravěčsky i posluchačsky náročné, že jsem otázky raději nechala na další rozhovor. Při prepisování nahraných textů jsem si mohla potvrdit dojem z rozhovoru s paní Ježkovou (který se odehrával u ní doma mezi čtyřma očima), že mnohé pasáže jsou replikami směrem ke mně jako ke katoličce, ženě, manželce. Otec František pojal své vyprávění více jako veřejnou přednášku, nahrávání byli přítomni ještě další jeho farníci. S oběma aktéry jsem se však setkala vícekrát, s oběma jsem pobývala deset dní na zmíněné poutní cestě do Říma, kde otec František vystupoval jako dobrý pastýř svého stáda a paní Ježková s manželem a dcerou jako katolíci, kteří zde obdivují moc a slávu své církve. Za dva měsíce se však situace k mému velkému překvapení naprosto změnila. Volala jsem paní Ježkové, protože jsem věděla, že nejmladší dcera by měla mít o velikonocích křest. Chvilku ticha v telefonátu, pak odměřené vysvětlení, že Bětka pokřtěna nebude, protože to František odmítl. Ježkovi totiž v zájmu "zachování protestantského rozměru" začali krom františkánské farnosti docházet ještě do vznikajícího Křesťanského společenství, což otce Františka údajně vedlo k stanovení ultimáta: "buď tam přestanete chodit, nebo ji nepokřtím, to by pak nevěděla, čím je." Setkala jsem se pak s paní Ježkovou ještě několikrát, navštívila jsem také bohoslužbu v novém společenství, kam od katolíků odešla, a dostalo se mi i duchovního výkladu, proč ke konfliktu došlo. Katolictví totiž paní Ježkovou "táhlo pod zákon, ale ona žije z Ducha". *Pán* ji také ujistil v tom, že dobře dělá, a to tak že ji po třech dnech postu "zázračně přivedl k zapomenutému sešitku *Zákon, nebo milost?*". Tam se jí objasnilo, že "katolictví je náboženství pro potěchu duše, splnit si, odfajfkovat a je to hotový a cítím se skvěle. Ale to je náboženství, to není Kristus." A tak se paní Ježková rozhodla, že její místo je jinde, že bude pomáhat při utváření nového Křesťanského společenství, kde se ihned ujala vedení ženské skupinky.

### **Fikční světy jako autoritativní rámce**

10.

Nastíněná historie mne tedy vedla k výše popsanému zamyšlení nad zásadností vztahu k náboženským autoritám pro individuální, ale i skupinovou religiozitu. Při práci s biografickými vyprávěními vycházím z předpokladu, že fikční světy konstruované vyprávěním (ovšem užívající osobních zkušeností jako stavebních prvků) je možné analyzovat jako autoritativní rámce, které vypravěč vytváří, aby (si) vysvětlil svou současnou situaci. Realističnost, referenčnost a performativnost autobiografické fikce spočívá na jedné straně v tom, jakými způsoby autor čerpá z aktuálního světa - jak vybírá a uspořádává události svého života do narativního tvaru, na druhé straně, jak fikci do aktuálního světa navrácí, jak ji prezentuje jako referenční a prožívá jako performativní. Na základě této realističnosti si tedy dovoluji vypovídat o režimech pravdy fikčních světů jako o současných reprezentacích žitých režimů pravdy, přičemž těmito reprezentacemi se zároveň a především konstruuje reprezentace aktuálně žitého režimu pravdy a postavení různých já v něm. U obou vyprávění jsem tedy sledovala strukturu zřetězených fikčních světů, všímala jsem si jejich míst, aktérů, rekvizit, dějů, hlavní pozornost jsem však věnovala tomu, jak se v daných fikčních světech pohybují různá já a jakými prostředky jsou tyto světy evokovány. Snažím se postihnout nejen to, co je v tom kterém světě identifikováno jako oprávněná autorita-subjekt, ale zvláště to, jakým způsobem se prožívající a vyprávějící já k dané autoritě vztahují, jak v daném rámci bytují, jaký režim pravdy tak konstruují.

11.

Zvláštní pozornost pak věnuji změnám autoritativních rámců v okamžiku náboženské zkušenosti ve smyslu konverze, zážitku přesahu, dotyku Boha, promlouvání Ducha svatého

atd. U obou respondentů se jedná o občasně prolnutí světa vztahu já - Bůh do světů, řekněme, pozemských. Díky těmto prolnutím se dozvídáme něco o tomto obtížně konstruovatelném světě, který je sice přítomen od začátku vyprávění, ale který musí být evokován jinak než ostatní fikční světy, už kvůli tomu, že nemá vlastní topografii, charakteristiky postav (u Františka "to", u paní Ježkové Otec, Syn a Duch svatý) se vymykají verbalizaci, události jsou nepředvídatelné. Techniky sdělování nesdělitelného by vyžadovaly samostatnou studii, ať už se jedná o vztah k Bohu, s Bohem, nebo o lásku, nacionalismus, věrnost firmě či jinou přesaznost. Zdá se mi však, že o Bohu, jehož jméno se nesmí po tisíciletí brát do úst nadarmo, umíme sdílně nemluvit zvláště dobře. Prozatím si všimněme, jak otec František, dokáže téměř bez jakékoli přímé zmínky vypovídat o vševědoucnosti, všemocnosti Onoho, které má moc nad jeho životem, ale i nad životy nevěřících. A všimněme si, jak paní Ježková konvertuje svůj narativní postoj, když má zobrazit Boží jednání, Boží přítomnost v jejím životě.

## **Touha otce Františka**

12.

Začneme tedy vyprávěním otce Františka. Severní Morava, začátek padesátých let. Františkova základní motivace, smysl a cíl touhy je mu dán tak říkajíc do vínku, je přítomen a pociťován hned v prvním světě vyznačeném dvěma hlavními dějišti - rodinou a kostelem. František se do tohoto světa "narodil, víru přijal spolu s mateřským mlékem". Jakoby mu kolovala v žilách, tepala v srdci. Víra je to, co jej oživuje, co v něm probouzí touhu a radost, jak dokumentují další sekvence. Autoritativně v tomto světě působí vzor starších sourozenců a rodičů a "hrozně přísný farář", ovšem ti mohou pouze sekundovat přímo živočišné touze být účasten na dění v kostele, a konkrétně na nejmagičtější rituálu bohoslužby oběti, kterou si František doma v utajení imituje.

13.

V dalších sedmi sekvencích jsou střídavě evokovány světy, kde se tato touha, řekněme tíhnutí k posvátnému, střetává s překážkami, a naopak kde nachází odezvu. V prvních světech se já pohybuje chladně a odměřeně, i když ne pasivně, v druhých je já aktivní, navazuje vřelé vztahy popisované jako vztahy v rodině (kněz "byl skoro jako náš táta"), "důležité známosti" (s doktorem, který seděl za to, že přivedl kněze do kasáren). Popisuje své pocity, uvádí explicitní hodnocení - "lákalo mě to, vždycky jsme se těšili, moc se mi to líbilo, ekumenická zkušenost mě moc oslovila." Způsob jednání v chladných světech je ohlášen po první konfliktní situaci se soudružkou učitelkou na základní škole:

A tak to tak se mnou rostlo, ale zjistil jsem, že líná huba holé neštěstí. Že člověk se má vždycky za to brát. No knězem jsem chtěl být asi vždycky, ale nemohl jsem si představit, jakým způsobem to všechno bude.

14.

Základní touha tedy zůstává a za její alespoň podmíněné naplnění je třeba se brát - hlavním prostředkem evokace chladných světů je tedy přímá či polopřímá řeč v rozhovorech s učiteli, uličním výborem KSČ, s veliteli a majory na vojně, s pány z ministerstva při přijímacích zkouškách. Při těchto slovních pútkách, které končí vlastně vždy vítězstvím pravdy, v jejímž jménu bojuje František, si gymnaziální student a vojín, o němž je všeobecně známo, že je aktivním katolíkem, buduje poklidný a nehodnotící odstup od lidí, kteří nad ním sice mají jistou moc, ale pouze v chladném, jakoby stínovém světě. Když se jedná o jeho doporučení na bohosloveckou fakultu, říká: "Jemu (otci) to bylo vcelku jedno, co řeknou a mě taky, mám-li se dostat, tak se dostanu." Klid je tu budován s odvoláním na nějakou mimo stojící entitu,

možná výše zmíněné "to", které ví, má-li se dostat. V chladných světech se já nijak neskrývá, povětšinou stojí opodál a je připraveno reagovat - "velitel vyhrožoval, tak jsem mu řekl; odpověděl jsem tak, že mi to asi moc nepomohlo". Naopak ve vřelých světech František přijímá závazky a činí sliby, posiluje prostředky autority, kterou se cítí být přitahován: pod vlivem oblíbeného kněze redemptoristy se sám pro sebe zavazuje k abstinenci ("tak jsem si řekl, že to zkusím, nikomu jsem se nezavazoval, a byl jsem mu za to hrozně vděčný"), jednomu dominikánovi slíbí, že přeloží z polštiny dvojdílnou dogmatiku.

15.

V těchto sekvencích se pravda z prvního světa stává silnější díky tomu, že je žita v rodině a ve společenstvích, kde panují vřelé vztahy jako v rodině, ale i díky tomu, že se osvědčuje jako mocnější, důležitější, ba vševědoucí při konfliktních situacích v chladných světech.

16.

Další, asi dvakrát delší část, je uvedena pasáží, která propojuje touhu z prvního světa se světem františkánského řádu, o kterém se bude vyprávět dále. Po neúspěšných pokusech dostat se na bohosloveckou fakultu v Litoměřicích, se František dozvídá "zajímavé věci". Totiž že by mohl teologii studovat tajně u otce Baroše, jehož autorita je stvrzena šestnácti lety strávenými ve vězení. U Františka se v tom okamžiku ozývá "ta dřívější touha, že přece se to nějak kombinuje, že by to šlo". Když navíc zjišťuje, že z oné namáhavě přeložené dogmatiky bude nyní sám studovat, "vidí v tom Boží vedení, že je to asi cesta, kterou se mám vydat". "To", které s Františkem roste, které ví, má-li se dostat na školu, mu nyní dává znamení, aby vstoupil do řádu. S radostí tak činí a ihned přijímá identitu "my" spolubratři, začíná mluvit o nás, ne o sobě.

## **Služba jako praktikování touhy**

17.

Bohkopec v severních Čechách, léta sedmdesátá. Vstup do noviciátu je vstupem do vřelého světa - je provázen popisem emocí, dokonce i jakéhosi vnitřního hnutí srdce a mysli. Zároveň se jedná o vnitřně prožívané, vnitřně přijaté a slíbené, ale i formální zakotvení ve vřelém světě spolubratří tíhnoucích k jedné pravdě. František se tak ještě výrazněji vzdaluje z dosahu autorit chladného světa, jakkoli protivenství, která k němu z chladného světa doléhají, jsou nyní mnohem větší, závažnější a prakticky neustálá. Sekvence popisující noviciát a tajné kněžství jsou dramatické, plné různých dějů a různých postav, které se dělí do dvou dosti jasně vymezených kategorií my a oni, resp. bratři a oni policajti, celníci, soudci. Možnost prolomit tuto dělicí čáru naznačuje historika od soudu, kde je František přímo dotázán, zda je františkán, či přesněji zda patří k nátlakové skupině františkánů. Po vzoru evangelia nemá připravenou žádnou odpověď na tuto otázku, která se dala očekávat, ale v momentě ho napadá spásná myšlenka a říká: "Víte, já jsem toho o svatém Františkovi tolik čet, že se mi zdá, že ještě františkán nejsem." Soudce kapituluje, dokonce staví autoritu sv. Františka nad autoritu strany, když praví, že "stát se františkánem zjevně není jen tak, to není jako když někdo řekne - já su svazák". František pak tuto neřádnou, nekaždodenní zkušenost hodnotí: "To byla nádhara, já jsem šel od toho soudu jak z nějaké bohoslužby." Jakkoli jsou časy noviciátu "někdy krušné" či "smutnější", působí zde mocnou silou vědomí společenství ("že člověk má bratry v zahraničí"). S přijetím kněžského svěcení je poprvé zmíněna také autorita církevní hierarchie - "nakonec mi povolili představení, že bych mohl už přijmout kněžské svěcení". Tento další krok na cestě naplňování základní touhy s sebou nese zodpovědnost i "veřejný" status - děti, rodiče, skautští vedoucí se na něj obracejí jako na někoho, kdo může poskytnout speciální službu, tedy sloužit mši svatou. František je od nynějška z hlediska pseudoautorit

nebezpečnější i napadnutelnější, sám se ale cítí být svěcením jednoznačně posílen. Naopak vyostřenější opozice k apriorním pseudoautoritám přidává tajným františkánům jisté charisma:

Za mnou chodily děcka, které se bály přihlásit oficiálně do náboženství, tak jsem to rodičům vysvětlil, že je to ještě mnohem horší, když budou chodit k nám.

18.

Pseudoautority chladného světa začínají ke konci této sekvence ztrácet sílu - kontroly na hranicích polevují, ve Lvově, tedy v Sovětském svazu, František dokonce slouží svou první veřejnou mši.

19.

Dusivé sevření chladného světa máme možnost zpětně prožít, když František mluví o obrovském uvolnění, o pocitech radosti, údivu, několikrát opakované neuvěřitelnosti dění koncem roku 1989. Je mu povoleno jet do Říma, kam si s sebou bere hábit, účastní se bohoslužeb v Římě a ve Vídni, všechno je "takové neuvěřitelné a slavnostní". Přechod do veřejné služby symbolizuje první veřejná půlnoční mše, "kde jsem poprvé měl kázat k takovému množství lidí."

20.

Vřelý svět se rozvíjí v budovaném farním společenství - chodí za ním děti ze sídliště, postupně přivádějí rodiče, jezdí se na poutě, na výlety. Chladný svět jakoby nejdříve zmizel, později však se některé jeho znaky objevují při popisu řeholní komunity - prvním indexem je používání kategorie oni - "no já jsem... mě nechali (farnost Poklice); tak jsem si říkal, hlavně abych nikdy nedával exercicie - a když jsem přišel do Prahy, tak mi to hodili na krk". Chlad také číší z kontrastu mezi povinnostmi přestěhovat se do Prahy kvůli funkci zástupce provincie a starostí, s jakou opouští farní společenství v Bohkopci: "Tak jsem musel, to bylo z povinnosti, přestěhovat se do Prahy. Takže jsem to společenství tam opustil, jel jsem do Prahy, a to bylo našim (farníkům) zle." Zároveň ale František nijak neoslabuje své členství v řádu - stále je to naše kapitula, my jsme se sešli, naši starší bratři. Františkova podřízenost řádu je racionálně naprostá - na otázku, jaké má plány do budoucnosti, odpovídá: "Netroufám si nějak plánovat (...) já vůbec nevím, co bude, nedělám si představy." V duchu katolického učení tedy podřizuje nestálé emoce svému raci a řád zjevení, řád církve, řád řádu má poslední slovo nad jeho příběhem.

### **Služba za Kutulu v "kostelním" režimu pravdy**

21.

Žánrově by se toto vyprávění dalo přirovnat k životopisu člověka Bohem povoláného do pastýřské služby. Takovýto životopis je potřeba pro přijetí do řádu či kněžského semináře. Konstrukce prvotní živočišné touhy nás v tomto ohledu nenechává na pochybách. Touha sloužit Bohu je pak prověřována v několika zkouškách, načež Františkovi sám Bůh ukazuje nečekanou cestu, jak by mohl tuto touhu naplnit. František přitaká, a to nejen na studium, ale i na vstup do řádu. Způsob pobytu v řeholní komunitě pak popisuje podobně jako způsob pobytu v rodině a "rodinných společenstvích věřících". Nové je to, že tato rodina má jasnou hierarchickou strukturu, která určuje, kdo a jak se má vztahovat k pravdě nejvyšší. František se zapojuje do této struktury řeholními sliby, postupně v ní získává postavení novice, kněze, správce farnosti, zástupce provinciála a přebírá příslušné porce zodpovědnosti a povinností. Bývalá touha jako způsob vztahu k Bohu je převrstvena službou, kterou mu umožňuje církev



a po které vlastně od počátku příběhu toužil, jak to vyjadřuje historka o tajném sloužení mše za nepohřbeného kamaráda. Je to první historka v celé biografii a pro její rozbor využívám členění Williama Labova:

Zasazení do narativu: ... měli jsme hrozně přísného pana faráře a nakonec mě přeci po velkých pláčích přijal za ministranta, když mi bylo asi pět roků

Abstrakt: No a doma na stolečku jsem si někdy sloužil mši svatou v utajení.  
(Smích)

Orientace 1: Takový kalich z Polska jsme měli a takové oplatky, já jsem si z toho ustříhl kulatou hostii a

Evaluace: hmmm - to bylo takové legrační no legrační i smutný, protože je to první případ, s kterým jsem se setkal, že zahynulo dítě.

Komplikace: Tak jeden kluk vjel na kole pod auto. On nebyl z věřící rodiny, tak ho spálili v krematoriu a on se jmenoval Kutula

Orientace 2: a já jsem věděl, že v kostele se mluví latinsky,

Výsledek: tak když jsem sloužil mši svatou, tak jsem si říkal krematorium kutululum.  
(Smích)

Doplňující akce: A to jsem si zvonil, že jsem zvedl.....Cililink, no a zase zpátky,

Koda: no, to bylo co jsem si zapamatoval

Zasazení do narativu: a pak jsem začal ministrovat nejdřív...

22.

Úsměvná historka z dětství dokumentuje Františkovu silnou touhu ministrovat i jeho chápání této služby - to, co si zapamatoval v kostele, si přenáší domů (orientace 1,2, doplňující akce). Je to "legrační", protože se jedná o imitaci, téměř parodii, která se musí odehrávat v utajení, není to doopravdy jako v kostele, není to tak jedinečně správně jako v kostele. Zároveň je to ale "smutný", tedy vážná věc, díky níž je možné se vyrovnat s takovou komplikací jako je smrt kamaráda a jeho spálení v krematoriu. Ve výsledku tedy František opravdu slouží mši svatou, a to za Kutulu z krematoria. Koda historky - "to bylo, co jsem si zapamatoval" - pak ve vztahu k evaluaci vyznívá asi takto: sloužení mše je závažná věc, která pomáhá v hraničních situacích, ovšem doma je to pouze legrační napodobenina té pravé služby, která se musí odehrávat ve správném rámci, tedy v kostele. Zlehčení smíchem tu má také funkci rozřešení napětí mezi vyprávějícím a prožívajícím já.

23.

Už z rozboru této první historky z dětství je vcelku jasné, proč František nemohl přistoupit na nárok paní Ježkové, aby si sama definovala svou náboženskou praxi. Střetlo se tu Františkovo přesvědčení o tom, že správná, v katolickém diskurzu "nejplnější" praxe se může odehrávat pouze v kostele, v režimu a řádu katolické církve, s odlišně konstruovaným režimem pravdy paní Ježkové.

## Živoření paní Ježkové

24.

Haná, léta padesátá. Svět dětství paní Ježkové je popisován s obrovským odstupem z pozice: tento pohled mi "nasmívil později Bůh, tenkrát jsem to nevěděla". Popisy světa dětství jsou dávány do kontrastu s biblickými zásadami - měla jsem "totální chaos v hodnotách" *versus* "Izaiáš píše, že je třeba učit děti vyvolit dobré a zavrhnout zlé; maminka vládla té rodině jako generál *versus* ale žena má poslouchat muže; byly jsme vychovávány ke vzdoru *versus* ale v Bibli stojí nedrážděte děti ke vzdoru; náš život byl bezbožnej" *versus* "nejdůležitější je mít vztah k Bohu, k někomu, před kým má svatou bázeň (...), koho ctí a miluje a chce ho poslouchat". Snad tak zdůrazňuje, že do světa těchto "pseudoautorit" již nepatří, že našla odstup od světa, hodnoty, pokoru, čistotu, pravou autoritu, Pravdu. Nejsou tu žádné zpřítomňující popisy zážitků, pocitů, akcí z dětství, vše se dozvídáme jen namátkou, pro ilustraci myšlenek, které chce paní Ježková sdělit jako jakési zásady křesťanského života ženy a matky. Explicitně je tento záměr vyprávění vyjádřen v komentářích, jak čist text - "abych dokončila myšlenku, to víme z Bible". Svět dětství tak vypadá jako potměšilý negativ toho, co paní Ježkové nasmívil Bůh. Zdůraznění kontrastu je o to naléhavější, že svět dětství je explicitně popisován jako svět nepravého náboženství - když hovoří o náboženské příslušnosti svých rodičů, kteří ji přitom nechali pokřtít, říká: "No a otec, ten po válce přímo jako řek, že oni se bez víry obejdou a dal se na víru novou, a to byl marxismus."

25.

V zásadě podobná strategie reprezentace jako v prvním světě se uplatňuje i v dalším evokovaném světě manželství - opět je tu konstruován odstup explicitními hodnoceními, kontrasty toho, co bylo a co má být podle Božího řádu. Přesto je zde však více připoutanosti, více citu, díky kladné charakteristice manžela: "To manželství naše opravdu bylo moc hezký, a ještě je a je to čím dál tím lepší, ale bylo to jako poznamenaný právě tím, co jsem zmínila" (duch panovačného žen). Opravdová skutečnost, kterou může dát životu jen Boží přítomnost, stále chybí. Pasáž je shrnuta následujícím výsledkem: "Člověk si myslí, že žije, ale vlastně živoří. Takže ona to byla taková jako poušť, než jsem k Němu (ke Kristu, pozn. aut.) přišla."

## Hledání a zažívání pravdy

26.

Bohkopec v severních Čechách, přelom let osmdesátých a devadesátých. Následující pasáž, kterou můžeme nazvat svět v době konverze, je ohlášena upozorněním, že teď teprve přichází to pravé vyprávění, to podstatné - "a teď nějak se dostanu vlastně k té mé konverzi". Začínají detailnější popisy situace, aktérů, polopřímou i přímou řečí jsou vyobrazeny konkrétní scény. Používání kontrastních srovnávání se lehce oslabuje - nicméně kontrastní světy jsou nyní časově paralelní: na jedné straně je ohavný svět kariéry v bance spojený s lanařením do strany, na druhé přicházející milost Páně. První svět je chladný, racionální, bez hodnot, plný pokrytectví; druhý otevírá oči, dotýká se srdce, celé osoby, způsobuje chvění, pláč, lomcování. Situace osobního prožitku dotyku Boha je vykreslena nejúplněji - místo, čas, rekvizity, pocity, myšlenky, poprvé se objevuje zprostředkování přímým rozpomínáním - "já si akorát pamatuju". Situace je to zcela nová, nečekaná, překvapivá - "najednou, člověk vidí vlastně to, co před tím neviděl". Evokace je velmi živá, používá popis tělesných pocitů, opakování ("brečela a brečela a brečela").

27.

Již z tohoto způsobu evokace je zřejmé, že paní Ježková tu popisuje onen Geertzův "určitý bod, ve kterém přijímáme nadvládu něčeho, co není námi". Způsobem vztahování je nejdříve usilovné hledání pravdy - "už jsem byla taková načatá, už se to schylovalo, hledala jsem tu pravdu, všímala jsem si tý lidský bídy, nějak mě to nenechávalo klidnou". Paní Ježkové se mezi jinou duchovní literaturou dostane do ruky Nový zákon, který čte s "obrovským zaujetím" a říká si: "no to je pravda, já tomu věřím". Plné, převratné a lomcující poznání však přichází, až když se k "rovině mysli" připojí i "srdce". Zásahem Ducha svatého přichází "osobní prožití toho, co jako Kristus vytrpěl a že to bylo i za mě, jo osobně". Přicházejí slzy, lítost, očišťující pokání, prozření. Z hlediska vztahu k autoritě je důležitá závěrečná reflexe této zkušenosti:

To bylo stejně zvláštní, protože mně nikdo nějak neřekl: Kristus za tebe umřel, mně nikdo neřekl evangelium v tom slova smyslu. Takže to asi Duch svatý sám vztáhl svoje (smích)... a dotkl se. Takže potom jsem jako nějak věděla, že potřebuju církev.

28.

Nejdříve je tedy popřena důležitost náboženských autorit, které běžně hlásají evangelium, a veškeré "zásluhy" jsou připsány samotnému Duchu svatému, čímž je také vyzdvížena zázračnost celé situace. Veškerou autoritu má v rukou pouze Bůh. Následná potřeba církve také není motivována potřebou oprávněné reprezentující autority, ale potřebou sdílet "ten přetlak z toho nádherného zážitku".

29.

Svět po konverzi, kdy paní Ježková začne chodit do katolického kostela, absolvuje zpověď a přistupuje k přijímání, píše básně, je popisován stále velmi emocionálně - trvají tělesné metafory, exaltované pocity, opravdovost je vyzdvížena přítomným časem, přímou a polopřímou řečí. Do tohoto světa nebývalého okouzlení, nadšení, vytržení se začínají vkrádat pochyby, nedostatečnost, nepochopení ze strany katolické církve, neosobní chlad vztahů v církvi je v opozici k naplněnosti jejího přebývání s Bohem. Když říká: "začala jsem chodit do církve a začala jsem žít s Bohem", jsou to vlastně dva světy, které mohou existovat nezávisle. Její překypování zkušeností s Bohem, její dychtivost po dokonalejším poznání, známá ze světů před konverzí, není kam směřovat. Je zde tušení, že by víru plynoucí z řádu zjevnosti bylo třeba zařadit do řádu zjevení, v tomto okamžiku je však řád zjevení, tak jak ho praktikuje katolická církev, nevyhovující:

Bylo to tam takový studený, se mnou se tam nikdo nebavil, nikdo mi nic nevysvětloval a já jsem tenkrát nevěděla, nevěděla jsem nic. Tam se jako odsloužila ta mše, a pak se všichni rozutekli. A farář mi řek, když jsem za ním šla, abych to zas tak nepřeháněla, že mám taky manžela.

## **V režimu vykazování pravdy**

30.

Bohkopec v severních Čechách, raná devadesátá. Až se, díky Bohu a prostřednictvím kamarádky, dostává na bohoslužbu Jednoty bratrské, kde je okamžitě okouzlena "nabitou atmosférou", nechává se zde znovu pokřtít<sup>[4]</sup>, absolvuje katechezi, studuje protestantské knihy a především Bibli, která je u protestantů považována za "absolutní autoritu". Částečně je tak ukojena její dychtivost po kognitivním poznání a paní Ježková se chce stát "z posluchače činitelem, chce vykazovat svou víru proměnou života". V tomto bodě přijímá

všemožné věroučné i praktické zásady Jednoty bratrské za své, ve vyprávění jsou formulovány jako vyznání ("věřím, že..."). S přítelkyní se modlí za to, aby otěhotněla a mohla tak odejít z práce v bance, kde nemůže "žít s Bohem". To se jí "fakticky opravdu zázračným způsobem podaří", s dcerou pak zůstane doma na domácí škole. Tento svět Božího vedení je vyplněn popisem, jak k ní Pán promlouvá, kam ji vede, veškeré jednání, smýšlení, změny v jejím životě jsou připisovány Pánu ("najednou jsem věděla"), uvádí slova z modliteb. Ruka Boží přitom splývá s reprezentujícími autoritami společenství v Jednotě:

Deus ex machina, Duch svatý, který nakonec "úžasným" způsobem, který přísluší jen jemu, zasahuje (ř.6). Ozývá se v tehdejší situaci rozhovoru s jogínkou, kde paní Ježková zastává liberální názor, se kterým dnes nesouhlasí se stejnou kategoričností, s jakou protestanté odmítají jógu o čtyři řádky výš. Duch svatý ústy jogínky koriguje její liberální názor, nabádá ji k výběru pravé cesty. Toto "slovo" ihned působí, je klíčové (protože je od Boha) a také odpověď paní Ježkové je příznačná - přitakání, následování, konverze, vyvolení Krista. Výlučnost, jednoznačnost, "vykazatelnost" učení bohokopeckého sboru Jednoty jsou tak jednoznačně asociovány s Boží vůlí, s působením Ducha svatého. Tato jednoznačná asociace je možná díky kontrastu s katolickou církví, která ji zjevně k upevnění křesťanské identity prakticky nevedla. Ukazuje se tu praktika, jak deautorizovat autority, použitá později na autority Jednoty bratrské - dostanou se do rozporu s její osobní zkušeností, intimním prožitkem, s její vírou plynoucí z řádu zjevnosti a potvrzenou tělesnými zážitky, božími znameními, případně Písmem.

### **Pod přímým božím vedením**

32.

Zhruba zde končí první rozhovor. V dalších se pak začíná objevovat trhlinka mezi tím, k čemu ji vede Bůh, a tím, co učí Jednota. Ta se postupně zvětšuje, protože "nástroje" Jednoty jsou příliš hrubé, je to "církev konvertitů, lidí ze světa", používá se tu příliš "manipulace", obviňování, financování je nečisté, vedoucí sboru na sebe strhávají moc. Paní Ježková prověřuje učení Jednoty podle Písma. Z autoritativního rámce Jednoty se vymaňuje nejrazantněji poukazem na to, že prožívá "takové impulsy, že ji Bůh vede jinam". Zpětně také hodnotí svůj odchod od katolíků:

No a pak za dva roky jsem se jako úplně zbláznila. Já jsem přišla na ty bohoslužby do té Jednoty bratrské a tehdy právě bylo to období těch devadesátých let, kdy tady padla ta totalita a lidi byli vlastně jakoby duchovně otevřený. Vypadalo to tak, jo.

33.

Společenství "duchovně otevřených" lidí je také to poslední, co ji v Jednotě drží. Pak ale zjišťuje, že by toto společenství mohlo svými manipulativními praktikami zkazit "čistou víru" její desetileté dcery, a odchází. Vrací se zpět ke katolíkům, kde oceňuje "poklady tradice" - bohoslužbu oběti, liturgický rok, "sílu staletí, svobodu". Zároveň je "spokojená, že už bude navždy takovej kříženeček", tj. že si z katolictví i protestantství bude moci svobodně vybírat a kombinovat oslovující prvky.

34.

Jako katolička "podruhé" se paní Ježková začleňuje do (na katolické poměry v kraji) velmi živé františkánské farnosti. Organizuje zde biblické hodiny, podílí se na přípravě pouti do Asissi a do Říma. Zde se snaží příliš "nezkatolíčtět", ve smyslu nepropadnout formálnímu odříkávání modliteb a plnění povinností, z celého společenství ji nejvíce přitahuje německá

pastorační asistentka, sestra sv. Bonifáce, která podle ní "zná Boha: to se pozná, to je taková vnitřní vlna". Opět tedy autorita oprávněná na základě prožitku Boží přítomnosti. Ani v katolickém rámci se však nevzdává svého nároku na to, že církev má určovat hranice, co je pravda, a co ne, a maximalistické vatikánské baziliky ji okouzlují právě tím, že tato moc církve se v nich zhmotňuje jako znamení pro celý svět. [5]

35.

To už ale do druhého odchodu od katolíků zbývá jen pár týdnů a paní Ježková si podle pozdějšího vyprávění začíná všimnout toho, že katolíci neznají, nechtou, nejednají podle Písma, že společenství je chladné, není zde "otevřenost pro působení Ducha svatého". Cítí se být zralejší křesťankou než většina farníků. Když ji pak otec František zakáže navštěvovat protestantské Křesťanské společenství, kam ji opět vede Bůh, což je stvrzeno zázrakem s nalezeným sešitkem Zákon nebo milost, ztrácí pro ni veškeré oprávnění coby autorita.

36.

Paní Ježková používá v celém prvním narativu, ale i v pozdějších rozhovorech strategie nejzazší, nejpádnejší argumentace pocitem, prožitkem přímého Božího vedení. Po pouštní zkušenosti z dětství a manželství, kdy se buduje nedůvěra k autoritám všeho druhu, ale i dychtivé hledačství jako základní způsob pobytu já ve fikčních světech, je prožitek Kristova utrpení označený za konverzi prvním z této řady náhledů do světa vztahu já-Bůh. Na rozdíl od Františka je zde emocionální prožití, "rovina srdce", postaveno nad rozumové uchopování. Již v popisu tohoto zázračného přerodu je založen morální nárok navázaného vztahu - Kristus zemřel za naše, za moje hříchy, víra z řádu zjevnosti je od počátku vírou reflexivní. Poté paní Ježková hledá řád zjevení, společenství, kde by mohla znovuprožívat, znásobovat svůj vztah s Bohem. Katolická církev soustředěná na kultickou službu ji neosloví, lépe vyhovuje režim vykazování pravdy v Jednotě bratrské. Zde získává další pilíř své víry - Slovo, Písmo, hlavně Nový zákon. Po celou dobu jsou však pro ni tyto autoritativní rámce a jejich autority druhotné, uchováva si schopnost je kontrolovat, prověřovat podle Písma a podle svých osobních zjevení. Buduje si vlastní řád zjevení jako zjevnosti - ona hledá, modlí se, postí, činí pokání, Bůh nezprostředkovaně odpovídá, dává znamení, činí zázraky.

38.

U Františka je víra od začátku zjevená, komunikovaná mateřským mlékem, autority jisté, apriorní pseudoautority podřízené. Historka od soudu, kdy se nevěřící soudce sklání před autoritou Onoho, je zážitkem z řádu zjevnosti, který však podporuje víru z řádu zjevení - "šel jsem od toho soudu jak z nějaké bohoslužby". Racionální řád zjevení se svými hierarchicky uspořádanými autoritami je Františkovou jistotou, přes něj jsou interpretovány zážitky z řádu zjevnosti (boží znamení před vstupem do řádu, zážitky podřízení pseudoautorit z chladných světů autoritě Onoho). Vědění jakoby předcházelo víře.

39.

U paní Ježkové vychází víra z řádu zjevnosti, autority z řádů zjevení jsou vždy nejisté, deautorizovatelné, snad je to dědictví z pobytu v nepravém náboženství. Řád zjevnosti spíše podkopává řády zjevení. Jistota pramení pouze z autentického zážitku vztahu s Bohem, racionální je prověřováno emocionálním prožíváním. Neustálá sebereflexe před Boží tváří je režimem, který si paní Ježková sama sobě ukládá a který hledá i v různých společenstvích. I když alespoň občas zatouží po spočinutí v řádu zjevení, vždy znovu jej opouští, aby prověřila, zda se opět neocitla v nepravém náboženství, aby si byla jista, že Bůh je s ní. Víra zde hraje nad věděním primát, opravdu důvěryhodné vědění pochází jen z víry.

## Na dovysvětlenou...

40.

Na dovysvětlenou bych ráda uvedla ještě několik kulturně-historických souvislostí. Františkovo nepochybování, a tedy věření, žití v "kostelním" režimu pravdy je krom rodinných dispozic umožněno také zkušeností z života církve v komunistickém režimu. Kontrast režimu pravdy v církevních společenstvích a režimu strany ve společnosti byl tehdy tak očividný a připsání hodnotových znamének pro věřícího člověka tak snadné, že mnoho respondentů vzpomíná na dobu "potírání náboženských předsudků" jako na zlaté období. Díky represím a marginalizaci věřících ze strany státního aparátu církev opustili formální členi, a zbyla zde svého druhu elita. Případné poklesky a nedostatečnosti, dokonce i kolaboraci kněží, bylo vždy možné omluvit poukazem na to, že správnému chodu brání komunistická moc, vnější nepřítel. Naopak i pouhé sympatizantství s věřícími přinášelo pocit a nálepku antirežimního postoje. Ve srovnání s veřejným životem v normalizovaném Československu byl církevní svět neuvěřitelně svobodný, jiný, světový, duchovní, otevřený a dobrodružný. Zvláště pak v osmdesátých letech, kdy uvěznění a pronásledování polevuje, se rozvíjí množství aktivit<sup>[6]</sup>(bytové semináře, tajné katecheze dětí i dospělých, modlitební kroužky, prázdninové tábory), které mají ve vyprávěních neodolatelnou dobrodružnou příchut'. Radost a naděje, gaudium et spes, přináší také pozdní, avšak svěbytná zdejší recepce přínosu druhého vatikánského koncilu.<sup>[7]</sup> Reálně však normalizace pracovala v církvi se stejně zničujícím účinkem jako všude jinde, což se také projevilo s nečekanou silou po roce 1989.

41.

Možnost znovunabytí politické moci uvádí českou katolickou církev naopak do značné krize. Projevují se nahromaděné vnitřní problémy (nedostatek kněží, teologická a pastorační nedovzdělanost laiků i kléru, neodpovídající struktura farností, rozpory mezi oficiální a tajnou církví a mnoho dalších) a vyvstává množství nových vnějších ohrožení (konkurence nových náboženských směrů, etablování náboženského trhu, demytologizace "čistého štítu" katolíků v komunistických režimech). Jan Spousta si všímá (1998) také ambivalentnosti ve vztazích církve a české společnosti - na jednu stranu přehnaná očekávání od církve jako strážkyně morálních hodnot, na druhou stranu nelibost při pokusech církve vykročit z kostelních zdí. Konvertité po roce 1989 jsou pak přímo terénem, na kterém se problémy společensko-církevních vztahů odehrávají. Přicházejí s maximalistickými očekáváními do neznámého světa, kde jim však nikdo nic nevysvětluje a kde se většina i tak chabých sil soustředí v duchu praxe z komunistického období na vysluhování svátostí. Kostelní režim pravdy, který počítá s pomalou, postupnou výchovou v rodině a ve farnosti, je jim předložen jako jediný a nediskutovatelně správný. Pokud jsou schopni se s tímto stavem srovnat, pak je často odradí zjevná diskrepance mezi jejich očekáváními a skutečností, jak jsme viděli u paní Ježkové, která byla napoprvé zklamána ve své představě, že v katolické církvi najde společenství, které s ní bude sdílet její osobní prožitky a že se jí zde dostane základní křesťanské výchovy, již z dětství postrádala. Na tento typ očekávání jsou naopak připravena různá společenství, která můžeme společně zařadit pod hlavičku evangelikálních hnutí a ke kterým také bezesporu patří bohkopecký sbor Jednoty bratrské, kde v druhé polovině devadesátých let převládá charismatický proud s americkým misijním know-how nad tradiční českobratrskou formou religiozity. Ta je dodnes praktikována v sedmi zbylých sborech Jednoty bratrské, pro něž byl nově zřízen Ochranovský seniorát Církve českobratrské evangelické.

42.

K důležitým kontextům biografie paní Ježkové pak jistě patří také kultivace antikultovního,

tedy protisektářského hnutí, které hned od počátku devadesátých let začalo působit na zdejší náboženské scéně. Zprvu se v něm nejvýrazněji angažovali právě katolíci, jejichž pohled na veškerá nová náboženská hnutí (NNH) byl velmi exkluzivistický. Postupem času a narůstáním počtu NNH se s hranicemi sekty začalo zacházet opatrněji, a tak se antisektářské internetové stránky mohly stát pro paní Ježkovou zajímavým zdrojem informací, který nakonec potvrdil její podezření, že Jednota vykazuje sektářské rysy manipulace s lidmi, a tím pádem přestává být tím správným režimem pravdy.

43.

K prozatím poslední změně režimu pravdy, tedy k druhému odchodu od katolíků, je třeba ještě poznamenat, že krom všech rozebíraných okolností zde značnou roli hrály přátelské vztahy s členy nově vznikajícího Křesťanského společenství, které je malým okruhem (asi 40 dospělých) lidí společensky poměrně blízkých, často "odpadlíků" z Jednoty. Naopak františkánská farnost, jako ostatně většina katolických farností, z titulu univerzálnosti církve sdružuje lidi, kteří by se v běžném životě zřídka vůbec potkali, natož aby spolu něco sdíleli.

44.

V rozšiřování kontextů by bylo možné pokračovat ještě mnoha směry, tyto mi však připadají podstatné pro zvolené téma zbožnosti v režimech pravdy.

Příloha: Druhý den v Římě, únor 2003, terénní deník

45.

Nic naplat, jedeme do katakomb. Memento mori, i když svítí slunce a my, seveřané ztuhlí domácím klimatem a sezením v autobuse křesťanské cestovní kanceláře Avetour, pomalu roztáváme. Při čekání na správný autobus studujeme spolu se zvědavou madame z Brna knižního průvodce, protože naše paní průvodkyně (mimochodem profesorka z Brna, která má pravidelný program na radiu Proglas) je trošku skoupá na informace. Radši vypráví o kočkách, než o "nějakejch obeliscích, který jsou v Římě na každém rohu".

46.

Ke vstupu do katakomb musíme dojít delší kus cesty pěšky. Všimla jsem si, jak se paní Ježková přitočila ke Kristýně a dává se s ní do řeči. Nenápadně (jenom Karel se mi neomaleneš chechtá) je následuji, uši našpicované, hodlám provozovat tzv. shadowing.

47.

Jistě to není náhoda, že si paní Ježková vybrala k rozhovoru zrovna Kristýnu. Kristýna je Němka, původem odněkud od Hannoveru, z "tradičního křesťanského kraje". Když jí bylo kolem osmnácti, rozhodla se po dlouhých "bojích s Bohem", že vstoupí do sekulárního institutu sester sv. Bonifáce. [8] Několikaletý noviciát prožila v Německu, pak pracovala v jižním Španělsku a nyní je již třetím rokem na misiích v Sudetech coby pastorační asistentka jedné liberecké farnosti. Učí katechezi, zpívá se sborem, setkává se s maminkami na mateřské. Kamarádí se s partou studentek, jejíž část s námi také jede - povídá si s nimi o škole, o zpívání, o jídle, o rodině, vždycky ochotná zaklapnout knihu (střídá Písmo, breviář a knížku Dich will ich hören, Herr od Leanne Payne) a někomu naslouchat. A má zvláštní oči - v jinak nepřilíš výrazné tváři září modré mandličky takovým silným, pronikavým žářem odněkud z hlubin.

48.

Možná že tyto oči také přivábily paní Ježkovou, která zahajuje rozhovor či spíše monolog tím,

že "hned poznala, že Kristýna zná Boha". Že je to "taková vnitřní vlna". Trošičku se vyptává na Kristýnin život, ale spíše chce něco říct a Kristýna zase na druhou stranu umí "viditelně" naslouchat. Rozhovor začíná obžalobou "tradičních, formálních katolíků, kteří si nepouštějí Boha do života". Jak potom mohou být účinné přimluvy, když modlíci se nevěří, že by se mohly vyplnit. Ovšem zase není možné mít vystavěný vztah k Bohu jenom na citech a emocích, rozumový základ, "vědět čemu věřím, je taktéž velmi podstatný". Kristýna soustředěně naslouchá. Paní Ježková pokračuje ve výkladu a frekvence slov se nebezpečně zvyšuje - teprve u prvního hrobu s vyrytou rybičkou dospívá k současnosti ve svém životním příběhu. Nevynechala žádný významný milník: otcovo vystoupení z církve, ateistická výchova, ale četba Káji Maříka, zájem o duchovno, Nový zákon od švagra, získání vnitřní jistoty, rozhovor s děkanem, nutnost vstoupit do KSC, dva roky boží milosti, Jednota bratrská, návrat do katolické církve.

49.

Výklad o úctě prvních římských křesťanů k hrobům sv. Petra a Pavla, o prvních křesťanských symbolech a o dvojí popravě svatého Šebestiána přerušil proud vyprávění.

50.

Podobně jako ke Kristýně se paní Ježková odpoledne přidružila k nám. Šli jsme z baziliky sv. Jana v Lateráně, což je obrovitánský chrám vyzdobený tunami zlata, mramoru a drahého kamení v ladném uspořádání, sochy svatých v x-krát nadživotní velikosti, barokně divoký vous sv. Petra vypadá jak Niagarské vodopády. Jedna z exteritoriálních bazilik Vatikánu, takže místo ve všem všudy posvěcené a významné, i když mi nepřišlo nijak zvlášť povznášející. Možná pro tu tíhu drahých kamenů. Paní Ježková však září, v očích výraz: "To je ono". Příliš se nezdržuje nějakými zdvořilostními dotazy a rovnou přechází k tomu, co má asi potřebu nám sdělit, a to, že pokusy uchopit Boha poznáním znamenají pokušení a že je lepší s Bohem opravdu být. Vydáváme souhlasné hmmm a Karel se snaží rozhovor převést na religionistickou úroveň ekumenické sdílnosti Boha, čímž debata pro paní Ježkovou ztrácí na jakékoli poutavosti. Jakoby nestačilo, že Karel si nasadil háčkovanou saúdskou čepičku, čímž vyvolal nejdřív mnoho dotazů, zda je to čepička židovská, a poté mnoho zcela nechápavých výrazů, když odpovídal, že nikoliv, že je to čepička poutní, a to sice na pouť do Mekky. Paní Ježková jej provrtává pohledem, zjišťuje, nakolik to myslí vážně, a potom pomalu a důrazně praví: "To je ale přeci něco úplně jiného". Snažím se ještě něco zjistit, než budeme zcela zavrženi jako k rozhovoru nepoužitelní či nebezpeční, a ptám se, jak se jí líbí poutní cesta. Je nadšena. Prý sem nejela ani tak kvůli nějakému osobnímu přání, ale kvůli církvi. Okouzluje ji ta moc staletí, ta síla církve, ty hmatatelné stopy ve světě.

## Poznámky

[1] Citováno dle [Geertz](#) (2000).

[2] Přívlastek fikční zde předznamenává spíše způsob analýzy inspirovaný literární kritikou, než že by chtěl zdůrazňovat konstruovanost těchto světů. Použijeme-li Doleželovo rozdělení, pak fikční světy jsou v opozici k aktuálnímu světu a my budeme pracovat se Z-texty (zobrazujícími texty), které jsou v opozici ke K-textům (konstrukčním textům) ([Doležel 2003](#): 17-43). Označení autobiografií za Z-texty znamená toliko, že aktuální svět, ke kterému svým autorským způsobem odkazují, existuje před a nezávisle na textotvorné činnosti.

[3] Článek pracuje s daty, která průběžně získávám a zpracovávám od roku 2000 v rámci dizertační práce na ISS FSV UK Křesťanská religiozita na přelomu milénia pod vedením



Olgy Šmídové. Výzkum se snaží kombinovat biografické rozhovory se zúčastněným pozorováním každodenního jednání aktérů. Pracuji asi s dvaceti respondenty, kam patří členové jedné rozšířené rodiny a klerikové či přátelé z farností a sborů, kde se pohybují. Jak vstupuje do výzkumu zúčastněné pozorování, má přiblížit přiložený zápis z terénního deníku.

[4] V popisovaném sboru se křest malých dětí považuje za neodpovídající biblickým normám, a tak je zde běžnou praxí překřtívat dospělé. Jinak ovšem překřtívání odporuje ekumenickým dohodám o nesmazatelném znamení křtu a v jiných protestantských sborech je výjimečné.

[5] Viz příloha Druhý den v Římě, únor 2003.

[6] Srovnej [Kepel](#) (1999).

[7] Srovnej [Fiala, Hanuš, eds.](#) (2000).

[8] Sekulární institut je jistá obdoba klášterního řádu, příslušníci jsou však určeni ke křesťanské službě ve světě, mají být solí světa, kterou nikdo nevidí, ale všichni ji zakoušejí, zatímco řádoví bratři a řádové sestry jsou světlem světa. Sestry sv. Bonifáce se řídí upravenou benediktýnskou řeholí.

## Literatura

ASAD, T. (1983): Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man*, 18: 273-259

DERRIDA, J. (2003): *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta

DOLEŽEL, L. (2003): *Heterocosmica. Fikce a možné světy*. Praha: Karolinum

FIALA, P. / HANUŠ, J. eds. (2000): *Koncil a česká společnost*. Brno: CDK

GEERTZ, C. (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Slon

HERVIEU-LÉGER, D. (1993): *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf

HERVIEU-LÉGER, D. (2003): *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard

KEPEL, G. (1999): *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis

LABOV, W. (1991): *Language in the inner city: studies in the black English vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

MacINTYRE, A. (1957): The Logical Status of Religious Belief. In: A. MacIntyre: *Metaphysical beliefs*. London: SCM Press. Str. 167-211

SPOUSTA, J. (1998): Proměny religiozity v české společnosti po roce 1989. Diplomová práce. Praha: ISS FSV UK

## **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](mailto:b.spalova@gmail.com)