

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií

Diplomová práce

Bc. Jan Haken

## Vytváření vztahu k místu na příkladu evangelického sboru a katolické farnosti v Litoměřicích

Creating a relationship to one's place on the example of an evangelical congregation and a Catholic parish in Litoměřice



Praha, 2024

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D.

## Poděkování

Prvně bych rád poděkoval všem interview partnerům za projevenou důvěru a čas, bez nich by práce nevznikla. Dále bych rád poděkoval vedoucímu práce Janu Horskému za cenné rady, příjemné konzultace a „*v horké fázi psaní*“ za časovou flexibilitu. Poslední jmenovitý dík patří mé kamarádce Anežce za bleskovou stylistickou úpravu a korekci celé práce. Závěrem bych chtěl poděkovat celému svému okolí, tj. rodině, spolubydlícím, přátelům a celé instituci FF UK (zahrnutí studující i pedagogy) za podporu během psaní a tvorbu inspirativního prostředí a toleranci k neumytému nádobí či špinavé podlaze.

## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 20. 12. 2024

Jan Haken

## Abstrakt

Tato diplomová práce definuje – pomocí antropologických rozhovorů a zúčastněného pozorování – kolektivní paměť a symbolická centra v paměti u římskokatolické farnosti a českobratrského evangelického sboru v Litoměřicích. Klade přitom důraz na prožívání víry v kontextu distinkce mezi zmíněnými konfesemi v rámci procesu tvorby vztahu k místu pobytu a tyto procesy pak porovnává. Práce operuje s reflexí německé minulosti Litoměřic, jelikož obyvatelstvo Litoměřic bylo před rokem 1945 ze dvou třetin německojazyčné. Zaobírá se mimo jiné fenomény návratů německých vysídlenců a jejich potomků a tím, jak byl rok 1989 a s ním související proměna režimu formující pro místní křesťanská společenství. Na základě těchto analýz pak tato práce postuluje, že víra je stále aktuální v kontextu lokální identifikace.

Klíčová slova: Litoměřice, pohraničí, „Sudety“, evangelismus, katolicismus, kolektivní paměť, lokální identifikace, komparace.

## Abstract

This diploma thesis defines – through anthropological interviews and participant observation - collective memory and symbolic centres in memory in a Roman Catholic parish and Czech Brethren Evangelical congregation in Litoměřice. In doing so, it emphasizes the experience of faith in the context of the distinction between the aforementioned denominations in the process of forming a relationship with the place of residence. It also compares these processes. The thesis takes into consideration the German past of Litoměřice, as its population was two-thirds German-speaking before 1945. It deals, among other things, with the phenomena of the return of German displaced persons and their descendants and how 1989 and the related regime change was formative for local Christian communities. Based on this analysis the thesis then postulates that faith is still an actual aspect in the context of local identification.

Key words: Litoměřice, borderlands, „Sudetenland“, evangelicalism, Catholicism, collective memory, local identification, comparison.

## Obsah

|                                                                                       |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Úvod .....                                                                         | 6  |
| 2. Cíl práce.....                                                                     | 7  |
| 3. Katolíci, evangelíci a rozdílná (sekularizovaná) víra v antropologii .....         | 8  |
| 3.1. Křesťanství v kontextu antropologie náboženství.....                             | 10 |
| 3.2. Náboženství a plynutí času .....                                                 | 11 |
| 3.3. Distinkce mezi katolictvím a evangelictvím v kontextu každodennosti .....        | 12 |
| 4. Historický exkurz do dějin pohraničí s ohledem na Litoměřice .....                 | 13 |
| 4.1. Pohraničí a Litoměřice v meziválečném a druhoválečném období .....               | 14 |
| 4.2. Vysídlení českých Němců a <i>rekolonizace</i> pohraničí .....                    | 15 |
| 4.3. Druhá polovina dvacátého století v Litoměřicích a v pohraničí do roku 1989 ..... | 16 |
| 4.4. Litoměřice a pohraničí po Sametové revoluci .....                                | 17 |
| 5. Meziválečné křesťanství, za <i>socialistické diktatury</i> a po roce 1989 .....    | 18 |
| 5.1. Českobratrská církev evangelická.....                                            | 19 |
| 5.2. Římskokatolická církev .....                                                     | 21 |
| 6. Metodologie výzkumu.....                                                           | 22 |
| 6.1. Koncept kolektivní paměti .....                                                  | 22 |
| 6.2. Koncept symbolických center v paměti .....                                       | 24 |
| 6.3. Vztah k místu (prizmatem minulosti) jako sociokulturní problém.....              | 25 |
| 6.4. Srovnávání evangelictví a katolictví a komparace náboženství .....               | 25 |
| 6.5. Scénář k rozhovorům s interview partnery; způsob vedení rozhovorů.....           | 27 |
| 7. Interpretace získaných dat v terénu.....                                           | 28 |
| 7.1. Křesťanství evangelického sboru .....                                            | 29 |
| 7.1.1. Každodennost / nevšednost a plynutí času u evangelíků.....                     | 32 |
| 7.1.2. Kolektivní paměť a její symbolická centra evangelíků.....                      | 34 |
| 7.2. Křesťanství římskokatolické farnosti .....                                       | 40 |
| 7.2.1. Každodennost / nevšednost a plynutí u katolíků .....                           | 43 |
| 7.2.2. Kolektivní paměť a její symbolická centra katolíků .....                       | 44 |
| 7.3. Vztah k místu pobytu v kolektivní paměti a symbolických centrech .....           | 49 |
| 7.3.1. Vztah k místu pobytu českobratrských evangelíků.....                           | 49 |
| 7.3.2. Vztah k místu pobytu římských katolíků.....                                    | 51 |
| 7.3.3. Srovnání jednotlivých tvoreb vztahů .....                                      | 53 |
| 8. Závěr.....                                                                         | 54 |
| Zdroje.....                                                                           | 54 |

## 1. Úvod

Ve své práci se zaměřím na obyvatele Litoměřic a jejich vztah k regionu, ve kterém žijí, s ohledem na jeho historický vývoj. Litoměřice jsou součástí českého pohraničí, tzv. *Sudety*, kde se mísilo české a německé obyvatelstvo. České pohraničí je mnohými akademiky označováno jako *laboratoř* sociálně-kulturních procesů (Hroch, 1999), a to nejen po druhé světové válce, ale již za vzniku první Československé republiky v říjnu roku 1918. V pohraničí žila velká menšina českých Němců, která právě po vzniku ČSR stála před dilematem, k jaké národnosti se přihlásit. Toto dilema se vyhrotilo před druhou světovou válkou a po ní, kdy byli čeští Němci (stejně jako německá minorita v jiných zemích) vysídleni jakožto kolektivní viníci za rozpoutání druhé světové války. Právě v tomto okamžiku se začíná české pohraničí (tedy i Litoměřice) po německých vysídleních znovu osidlovat. Zaměřila se na to jak propaganda třetí republiky, tak na to navazující *socialistické diktatury*<sup>1</sup>, která plánovala udělat z českého pohraničí výspu nového režimu. O neúspěchu tohoto záměru svědčí např. kvantitativní studie Netrdové a kol. (2024), která poukazuje, že absence původního německojazyčného obyvatelstva a s tím spojená pomyslná hranice mezi pohraničím a zbytkem republiky, je stále viditelná v demografických výzkumech. Litoměřice jsou na samém okraji této hranice a v rámci mých návštěv – ať už za účelem výzkumu či před ním – neodpovídají jakémusi mému subjektivnímu stereotypu o pohraničí. Jedná se o – minimálně vizuálně – krásné město, které např. v komparaci s tématem mé bakalářky, tj. s Aší (Haken, 2022), není poznamenáno negativními elementy – tzn. drogy a velká fluktuace obyvatel atd.

Zkoumaný vzorek obyvatelstva zúžený na křesťanské církve (římskokatolickou a evangelickou, přesněji českobratrskou) není též náhodný, neboť režim socialistické diktatury vystupoval represivně vůči těmto sociálním skupinám. Pohraničí sloužilo často jako odkladiště nepohodlných kněží, kazatelů či řeholníků a řeholnic, za kterými jezdila část věřícího disentu (Spalová, 2012). To však nejsou jediné církve – konfese, které v Litoměřicích působí, jsou tam např. adventisté, svědkové Jehovovi, metodisté, pravoslavní křesťané či husitská církev. Dle Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2021 žije v Litoměřicích necelých 17 tisíc obyvatel, z toho je věřících okolo 3 tisíc, z čehož se cca polovina nehlásí k žádné církvi. Z výsledků Sčítání 2021 vyšlo, že 553 obyvatel se hlásí k římskokatolické církvi. K českobratrské evangelické církvi se v

---

<sup>1</sup> Termín *socialistická diktatura* převzat z publikace Matěje Spurného: *Nejsou jako my: česká společnost a menšiny v pohraničí (1945-1960)*.

Litoměřicích hlásí přesně 66 lidí. Počet českoobratrských evangelíků je v celém litoměřickém okrese (dle Sčítání 2021) na tři sta věřících a pro římskokatolickou církev jsou okresní data samozřejmě ještě o něco vyšší – k této víře se hlásí přes dva a půl tisíce lidí. Což dělá z římských katolíků a českoobratrských evangelíků dvě největší církve v Litoměřicích.<sup>2</sup> Přesto je v celém litoměřickém okrese pouze jeden českoobratrský evangelický sbor. Římskokatolických farností je více, ale zdaleka ne ve všech kostelích se slouží pravidelně mše svaté.

Na základě dat ze Sčítání 2021 byla pro potřeby této práce vybrána dvě místní církevní společenství jako hlavní reprezentanti formalizovaného církevního křesťanství tohoto regionu. Jde o Římskokatolickou farnost – děkanství u Všech svatých Litoměřice a Farní sbor Českoobratrské církve evangelické v Litoměřicích. Ke svému výzkumu jsem si vybral interview partnery z této sociální skupiny, právě v kontextu již zmíněné fluktuace obyvatelstva, kterou je postihnuto naše pohraničí, Litoměřicko nevyjímaje, v době *socialistické diktatury*. Zajímalo mě, jakým způsobem má v tomto místě víra vliv na věřící obyvatele a jejich utváření vztahu k Litoměřicím, když sem většina *rekolonizátorů* po druhé světové válce přišla z převážně materialistických důvodů (Spurný, 2011).

V celé historické proměně regionu je také určujícím milníkem rok 1989, kdy došlo k pádu *socialistické diktatury*. Vedlo mě to k zamyšlení, jaký vliv měl návrat svobody vyznání na utváření vztahu věřících obyvatel k regionu, když se najednou mohli ke svému náboženství svobodně hlásit. Toto téma jsem konfrontoval s publikací Gillese Kepela *Boží pomsta* (1996), v níž poukazuje na to, jakým způsobem se po pádu bipolárního světa víra objevila jako zásadní socio-kulturní hybatel. Zkoumal jsem odpověď na otázku projevů víry lidí žijících v pohraničí na vzorku věřících z litoměřické katolické farnosti a evangelického českoobratrského sboru.

## 2. Cíl práce

Tato diplomová práce si klade za cíl porovnat a popsat, jakým způsobem si lidé vytvářejí vztah k místu svého pobytu v Litoměřicích a jakou roli v tom hraje víra. Jinými slovy, jakou roli hrají Litoměřice jako místo v kolektivní paměti zkoumaných sociálních skupin z křesťanského prostředí. Determinovanou částí společnosti, na kterou jsem se zaměřil, je místní evangelický českoobratrský sbor a římskokatolická farnost. Tímto se rýsuje i hypotéza této práce, že

---

<sup>2</sup> Český statistický úřad, 2022. Online. Český statistický úřad. Dostupné z: Český statistický úřad. [cit. 2024-11-20].

křesťanská víra (či víra všeobecně) ovlivňuje popsaný fenomén, tedy vytváření vztahu k místu pobytu. Litoměřice jsou vybrány z důvodu, že před vysídlením českých Němců se nejednalo o homogenní české město, tj. velká část současného obyvatelstva jsou *rekolonizátoři*, kteří do Litoměřic přišli po roce 1945 v rámci osidlování pohraničí po vysídlení německojazyčného obyvatelstva. Též je třeba zdůraznit, že vysídlení čeští Němci (kteří tvořili cca dvě třetiny obyvatelstva Litoměřic před rokem 1945<sup>3</sup>) byli především křesťané. Další zkoumanou hypotézou je, že jejich vysídlení mělo velký vliv na život místních křesťanských společenství (Spalová, 2012). Poslední hypotéza této práce přemýšlí o tom, do jaké míry byl tento vztah ovlivněn rokem 1989 – tedy koncem *socialistické diktatury*, která vystupovala (nejen) vůči křesťanství represivně.

Pracovní hypotézy, se kterými tato práce pracuje jsou tedy následující:

- 1) Víra má vliv na utváření vztahu k místu svého pobytu.
- 2) Existuje rozdíl v uchopení tohoto vztahu v českobratrském evangelickém sboru a římskokatolické farnosti.
- 3) Rok 1989 – tj. Sametová revoluce a pád komunismu měly vliv na formování litoměřické římskokatolické farnosti a českobratrského evangelického sboru.

### 3. Katolíci, evangelíci a rozdílná (sekularizovaná) víra v antropologii

Tato práce se zaměřuje na skupinu katolíků a evangelíků, kteří mají odlišné pojetí křesťanské konfese, a je třeba tento rozdíl v pojetí víry teoreticky uchopit. Nejprve je ale nutné si definovat náboženství, především tedy křesťanství, v kontextu antropologie.

V rámci této práce – především v rozboru rozhovorů – bude pracováno s tím, jak lidé prožívají svoji (křesťanskou) víru ve vztahu k místu. Během vedení rozhovorů se mi jeví jako důležité opřít se o počátek knihy *Úvod do křesťanství* od Josefa Ratzingera (1991), pozdějšího papeže Benedikta XVI., která vyšla poprvé v šedesátých letech minulého století. Tato kniha se mi jeví jako zásadní pro potřeby definice křesťanství v dnešní převážně sekularizované společnosti. Právě Ratzinger, který reprezentuje římskokatolickou perspektivu, hovoří o víře v úvodu své knihy následujícími slovy: „*Kdo se pokouší mluvit s dnešními lidmi o víře, s lidmi se světskou mentalitou, ten si opravdu připadá jako klaun, či spíše jako někdo, kdo vystoupil*

---

<sup>3</sup> *Statistický lexikon obcí v Republice československé: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, č. 226, sb. zák. a nař.* Praha: Ministerstvo vnitra a St. úřad statistický, 1934, 613 s.-

*z antické hrobky, antický oděv a s antickým myšlením do moderního světa, jemuž nerozumí a který nerozumí jemu* (Ratzinger, 1991: 10).“ Jak chápat v dnešním sekularizovaném světě křesťanství? Na tuto otázku výše uvedený autor odpovídá poměrně obsáhlým rozbořem, kdy poukazuje, jakým způsobem se měnil vztah víry a pojmání světa v dějinách. Pak se ale Ratzinger vrací do současnosti, tedy přesněji řečeno do doby, kdy byla citovaná kniha napsána. „*Křesťanská víra znamená svěřit se životnímu smyslu, který nese mne i celý svět, přijmout jej za pevný základ, na kterém mohu pevně stát. Můžeme to vyjádřit i jinak: křesťansky věřit znamená přijímat svoji existenci jako odpověď na slovo<sup>4</sup>, jako slovo logos, které nese a drží vše* (Ratzinger, 1991: 31).“ Tato práce vychází z toho, že křesťanství, tedy víra v Ježíše Krista jakožto Syna Božího s jeho zázraky a zmrtvýchvstáním, dává jeho stoupencům tu víru, v níž věci neviditelné – tedy ty, které nejsou našimi smysly poznatelné – jsou zásadnější než ty, které se dají interpretovat smysly (Ratzinger, 1991).

Jako reprezentanta evangelické perspektivy jsem si zvolil německého luteránského teologa Rudolfa Bultmanna, který píše – v podobnou dobu jako Ratzinger – publikaci *Ježíš Kristus a mytologie*. Ve své knize se Bultmann zabývá částečně podobným tématem jako některé pasáže zmiňovaného katolického myslitele, především tím, jakým způsobem uchopit víru ve světě, který je sekularizovaný. V případě Bultmanna, je vhodné použít i pojem *odmytologizovaný svět*. Sám Bultmann se na problematiku toho, jaké místo má v moderním (sekularizovaném) světě víra, dívá z perspektivy/komparace 20. století s 19. stoletím. Jedná se o století vědeckotechnických objevů. Při srovnání obou století poukazuje na to, že pokrok, který učinily přírodní vědy, musí být reflektován i v teologii, tedy definováním našeho vztahu k nadpřirozenu (Bultmann, 1995). Nejlépe bude odkázat na citaci: „*Víra je odpovědí na zvěst. Víra je zřeknutím se osobivé jistoty člověka, je připraveností hledat jistotu pouze v neviditelném onom světě, v Bohu. To znamená, že víra je jistotou, v níž nelze vidět žádnou jistotu; víra je, jak říká Martin Luther, připraveností vstupovat důvěřivě do temnoty budoucnosti. Víra v Boha, jenž má moc nad časem a věčností, jenž mne volá, jenž se mnou jednal a jenž i nyní se mnou jedná – takováto víra se může stát skutečnou jen ve svém „přesto“ vůči světu. Neboť ve světě nemůže být nic z Boha a Jeho činů viditelné pro člověka, který hledá jistotu v tomto světě* (Bultmann, 1995: 29)“.

---

<sup>4</sup> Zde je patrný autorův odkaz na starořečtinu, kdy slovo logos, tedy slovo, znamená i svět.

Když učiním první (výchozí) srovnání obou úryvků (perspektiv), tak se mi jeví jako podstatná rovina, že Ratzinger dává větší důraz na to, že víra je přijetí – co by odpovídá na slovo (logos). Jinými slovy je zde větší důraz na obecnější rovinu víry. Oproti tomu evangelický teolog Bultman klade větší důraz na individuální rovinu, rovinu osobního až jednotlivého hledání. Nicméně jedná se pouze, o první výchozí srovnání, které slouží jako jakýsi počáteční bod budoucí komparace. Co je v této části to hlavní, jsou roviny toho, co je na daných úryvcích (perspektivách) společného: Křesťanství je víra, v níž je nadpřirozený svět důležitější než fyzický (smysly poznatelný) svět. Trojjediný Bůh je ten, kdo dává tomuto světu smysl a stojí nad vším, byť oba teologové volí jiné přístupy.

### 3.1. Křesťanství v kontextu antropologie náboženství

Jak bude v této práci chápáno křesťanství je nyní třeba dát do obecnější roviny, tedy do kontextu antropologie náboženství. Definici náboženství, ze které bude tato práce vycházet, je od Clifforda Geertze (Geertz In: Banton, 2004), definice zní následovně; náboženství je:

- 1) *Systém symbolů, které jsou uspořádány tak, že;*
- 2) *v lidech vytváří motivace k jednání tím, že;*
- 3) *v nich formulují představy o obecném uspořádání světa a;*
- 4) *následně těmto představám dávají realistický rozměr tak;*
- 5) *že se motivace k jednání jeví jako též realistická (Geertz In: Banton, 2004: 4)<sup>5</sup>.*

Tato definice v kontextu křesťanství by se dala shrnout slovy: křesťané, pro které je svět uspořádán díky klíčové postavě Ježíše Krista, který je součástí a středobodem onoho *systému symbolů* celého křesťanství a na základě jeho lidství a jeho pobytu na zemi je formulována představa o tom, jak by se měl křesťan chovat. Když je dále parafrázována část definice Geertze, tak lidství Ježíše Krista a jeho pozemské činy jsou oním realistickým rozměrem (či metaforickým příkladem) ve světě křesťanů a vytváří tak motivaci k jednání jeho stoupenců – křesťanů. Motivaci nutno chápat ne jako náladu, ale jako jakési nastavení – morální dispozice daného člověka směřující k tomu, jak se v určitých situacích chovat. Symboly neboli symbolické zdroje vysvětluje na příkladu komparace člověka a zvířete, viz citace: „*Bobr potřebuje k postavení hráze pouze vhodné místo a vhodné materiály – jeho pracovní postup je určen jeho fyziologií. Ale člověk, jehož geny mu o stavebnictví neříkají nic, potřebuje také nějakou*

---

<sup>5</sup> Přeloženo z angličtiny do češtiny autorem této práce.

*představu o tom, co to znamená postavit hráz, a to je něco, co může získat pouze z nějakého symbolického zdroje – z plánu, učebnice nebo z výrobku někoho, kdo už ví, jak se staví hráze – samozřejmě také z manipulování s grafickými nebo lingvistickými prvky tak, aby získal představu o tom, co jsou hráze a jak se staví (Geertz, 2000: 109)“.* Když bychom vyložili metaforu hráze, tak by v kontextu křesťanství mohla být jedním ze symbolů celé křesťanské víry (např. nějaký biblický příběh), který popisuje nějakou situaci, ve které je např. Ježíš Kristus a nějak se zachová na základě nějakého konkrétního podnětu z čehož poté plyne konkrétní (metaforické) ponaučení, jak se se obdobných situací má chovat křesťan. Na konkrétním příkladu rozvedeno, například symbolem mohou být Ježíšovi rány po kopí, kterým byl probodnut na kříži a následně figurují v příběhu o „nevěřícím Tomáši“ v Novém Zákoně, když si Tomáš musel šáhnout na rány, aby uvěřil, že to je skutečně vzkříšený Ježíš Kristus – z čehož plynou potenciální teologické interpretace.

Nutno dodat, že sám Geertz dělá v eseji o náboženství ve sborníku jeho textů *Interpretace kultur* (2000) velmi rychlou a letmou distinkci mezi římskokatolickou a evangelickou vírou. Všimá si toho, že pro evangelíky je zdrojem o uspořádání světa především osobní studium Bible, oproti tomu katolíci se mnohem více opírají o tradici, která mimo jiné přináší i apoštolskou posloupnost a celou církevní hierarchii (Geertz, 2000).

### 3.2. Náboženství a plynutí času

V rámci této práce je důležité zamyslet se nad tím, jakým způsobem mají rozdílné způsoby prožívání víry vliv na každodennost zkoumaných sociálních skupin – tj. katolické farnosti a evangelického sboru. Tento vliv ilustruje Miloš Havelka v úvodní studii v publikaci Maxe Webera *Sociologie náboženství* (1998), píše následující slova: „*Vedle toho, tj. vedle problémů vlivu společnosti na víru a náboženství, je ovšem třeba vidět (b) také působení opačné, vliv náboženství na společnost a důsledky bývalé nebo nynější přítomnosti náboženských obsahů v moderních společnostech, a to i mimo nejvlastnější obsahy dnešní náboženskosti. Náboženství je totiž v našem individuálním, rodinném, kulturním i politickém životě v určitém smyslu přítomné stále velice hluboce. V každodenním shonu a v samozřejmostech moderní techniky si už ne tak zřetelně uvědomujeme, kolik jevů institucí a norem, které akceptujeme – a to i dnes, po demontáži hodnot, tradic i mravnosti v uplynulých 60. letech – vlastně prodlužuje tradici a náboženská přesvědčení našich předků, kolik společenských skutečností je náboženstvím v poslední instanci stále ještě bezprostředně určováno: nejen pořadí i obsah*

*většiny svátků v průběhu kalendářního roku, ale také události a oslavy spíše soukromé (viz. křtiny, jmeniny či církevní sňatek, včetně s tím převzetí zvláštního druhu závazků k druhým atd.) naše formy pověrčivosti – „zaklepání na dřevo atp. (Havelka In: Weber, 1998: 20).“* Z citovaného textu je zřejmé, že víra – ať už jakákoliv – má vliv na formování společnosti, tj. i na vytváření si vztahu k místu svého pobytu, minimálně v tom, že se pomocí víry i utváří zmiňované události (křtiny, sňatky atd.), které jsou prožívány se sbory či farnostmi. Co je zásadní, že tyto události, které jsou součástí náboženského života křesťanských církví, ovlivňují jakousi každodennost, tj. tyto celebrace – budou-li to tak prožívat interview partneři – jsou nevšedností v každodenním (náboženském) životě. Tím, jak je slavení různých církevních svátků a slavností součástí životů věřících a narušují jejich každodennost, utvrzují tím jakousi jejich vizi – víru v to, jak je běh světa uspořádán v ročním cyklu tradic a oslav v kontextu jejich náboženství, tedy křesťanství (Geertz, 2000). Otázkou zůstává, jestli na příkladu Litoměřic bude mezi danými rozdílnými konfesemi distinkce.

### 3.3. Distinkce mezi katolictvím a evangelictvím v kontextu každodennosti

Nejprve je třeba upřesnit, co tato práce nemá za cíl – v první řadě pochopit či popsat mechanismy v pojmání víry, tzn. prožívání mystérií a jiných s vírou propojených prožitků, k tomu nemá ani antropologie či sociologie potřebný nástrojový aparát (Havelka In: Weber, 1998). Pro základní orientaci v rozdílech mezi katolíky a evangelíky bych použil poněkud vágní rozdělení, tj. katolíci mají kult svatých a evangelíci ne a oproti evangelické církvi je katolická církev mnohem více hierarchizovaná a centralizovaná a jsou v ní podrobněji definovány obřady, svátosti apod. Pro evangelíky je mnohem zásadnější osobní vztah k Bohu na základě individuálního studia Bible či modlitby (tyto důvody jsou dané zejména z pohledu historie a z teologického hlediska). Pro katolíky se tento vztah daleko častěji zprostředkovává v rámci pravidelných bohoslužeb, kterých se farnost nebo jiné společenství může účastnit i vícekrát za týden a které mají pevný liturgický řád s přesnými úkony a danými pravidly.

V rozdílnosti prožívání zmíněné každodennosti v souvislosti s konfesí interview partnerů této práce je otázkou, jestli se odlišná víra propisuje do jejich vztahu k místu, kde žijí, a jestli budou tyto sociálně-psychologické (případně i sakrální) prožitky odlišné. Důležitým příspěvkem v tom kontextu o rozdílnosti konfesí je stať Maxe Webera: *Protestantská etika a duch kapitalismu* (2023). Weber (používajíc historicko-sociologické metody) si všímá, že rozdílná věrouka se projevuje ve vztahu ke vznikajícímu kapitalismu, jinými slovy ukazuje, že v zemích,

kde je protestantská většina, se kapitalismus lépe uchytil oproti zemím, kde je majorita katolická. Weber to vysvětluje mimo jiné tím, že se takto zhmotňují teologické přístupy, které jsou zakořeněné v protestantském výkladu Bible a projevují se v sociálně-kulturních návycích daných skupin ve vztahu k práci a ke kapitálu. Pro tuto práci nejsou důležité teologické neshody mezi křesťanskými konfesemi, ale jakým způsobem se tyto spory projevují v každodennosti v rámci jejich prostorové identifikace (a jestli vůbec). Stať Maxe Webera poukazuje na to, že tyto spory zásadní v každodennosti jsou – byť zcela v jiných souvislostech.

Distinkce mezi každodenností a mimořádností znamená, jak se projevuje rozdílná víra jednotlivých interview partnerů v jejich životě. Zajímá mě, jakým způsobem jsou do jejich každodennosti vkládány a později interpretovány mimořádné nevšední (možná i sakrální či mystické?) události. V rámci toho je třeba tuto rozdílnost mezi každodenností a mimořádností vysvětlit v kontextu této práce. *„Dualitu pojmů každodennosti a mimořádné/nevšední zkušenosti lze pochopit i tak, že odkazuje ke krizi moderní každodennosti, a to ve smyslu neschopnosti nebo nemožnosti zajistit, aby tato každodennost absorbovala tzv. šokující události. Přesněji to znamená oddělení těchto dvou pólů, vznik propasti mezi každodenností a mimořádnými událostmi/zkušenostmi mimořádnosti. V tomto smyslu každodennost, a především opakující se charakter každodennosti, neznamena nutně kontinuitu a návrat stále stejného. Každodennost nevyklučuje zcela změnu. Zmíněná krize však dává smysl ve vztahu k teoretickému modelu optimálního fungování každodennosti, tj. každodennosti integrující mimořádné události. Jinak řečeno, události a zkušenosti, které mají transcendentní charakter ve vztahu ke každodennosti, zůstávají „někde“ mimo imanentní řád každodennosti, žijí vlastním životem a působí dle své vlastní logiky (Szaló, 2017: 139).“* Proto se ptám, jakým způsobem a jakým prizmatem je každodennost jednotlivých interview partnerů prožívána a jakou roli v jejich životech hrají nevšední s vírou propojené prožitky, jinými slovy: co všechno formuje jejich konfesi ve vztahu k místu, v jejich životech a v rámci plynutí času.

#### 4. Historický exkurz do dějin pohraničí s ohledem na Litoměřice

Tato historizující kapitola má za cíl poskytnout elementární historicko-kulturní přehled událostí, které formovaly Litoměřice, aby následující data, která byla získána od interview partnerů, byla zasazena do konkrétního sociokulturního kontextu, a následně tato kapitola sloužila čtenáři pro lepší přehled v dané problematice. Struktura kapitoly je obdobou kapitoly

v mé bakalářské práci, kde jsem se věnoval také pohraničí, proto na ni odkazuji (Haken, 2022). V žádném případě nemá následující kapitola poskytnout čtenáři vyčerpávající přehled dějin Litoměřic či pohraničí.

#### 4.1. Pohraničí a Litoměřice v meziválečném a druhoválečném období

České pohraničí, jehož jsou Litoměřice součástí, bylo v meziválečné době dle Miroslava Hrocha (1995) součástí jakési (již v úvodu zmiňované) *laboratoře* řešení menšinového problému českých Němců. Pro vysvětlení bude nejlépe odkázat na citaci od zmíněného historika: *„Právě tato oblast se stala v meziválečném období jakousi laboratoří řešení menšinového problému. Pokud tento problém má být systematicky analyzován, je třeba vyjít z posouzení poměru sil mezi státním národem, mateřským národem a národnostní menšinou. Předpokládáme-li, že národnostní menšina byla aktivizována a formulovala své požadavky kulturní i politické, záležel stupeň jejího úspěchu také na tom, jaký byl poměr sil mezi jejím mateřským národem a státem, na jehož území žila. Zde platí jednoduchý model tří možných situací:*

- *Mateřský národ byl zřetelně silnější než státní národ, na jehož území menšina žila;*
- *Mateřský národ byl zřetelně slabší než národ státní, ať již proto, že byl slabší početně, či proto, že ještě nedosáhl plné národnostní existence;*
- *Mezi oběma celky byla přibližná rovnováha sil.*

*Prvá situace byla pro nástup a radikalizaci menšinových hnutí velmi příznivá, umožňovala formulaci politických požadavků až po secesi, tj. revizi státních hranic (pochopitelně to jen v případě border-minorities). Aktivita německých menšin v meziválečném Polsku a Československu patří do této kategorie. (Hroch, 1999: 151).“* Pro vývoj v Litoměřicích je zásadní, že zmíněná minorita byla věřící, tzn. utvářela život v této práci zkoumaných společenstvích. Konkrétně při Sčítání lidu v roce 1921: se v Litoměřicích hlásilo k německé národnosti cca 11 000 lidí a k československé cca 5 000 lidí<sup>6</sup>. Velká část českých Němců byla v této lokalitě (majoritně) katolické konfese (Spalová, 2012).

V květnových komunálních volbách v roce 1938 v Litoměřicích zvítězila *Sudetendeutsche Partei*, která v rámci celého tehdejšího Československa prosazovala zájmy (či

---

<sup>6</sup> Viz.: Statistický lexikon obcí v Republice československé: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 226, sb. zák. a nař.

deklarovala, že prosazuje zájmy) zmíněné německé minority, čímž rostlo napětí mezi českým a německým obyvatelstvem nejen na území Litoměřic. Po dohodě v Mnichově (téhož roku v září) se staly Litoměřice součástí Říšské župy Sudety, čeští obyvatelé měli po samotném Mnichovu tři dny na vystěhování. Posléze se symbolickou hranicí, která odpojovala Litoměřice od nově vzniklého Protektorátu Čechy a Morava, stala řeka Labe. Během druhé světové války v roce 1944 byl nedaleko Litoměřic zřícen koncentrační tábor Richard, ve kterém pracovali vězni na výrobě armádního vybavení. Továrna byla umístěna do podzemních prostor z důvodu utajení, aby se nestala snadným cílem pro bombardování (Bursíková, 2017).

9. květen roku 1945, kdy Československo ve spěchu opouštěly nacistické jednotky, však nebyl koncem válečných útrap pro Litoměřice. Rudá armáda neměla zprávy o odchodu nacistických jednotek z Litoměřic, tak začala Litoměřice bombardovat. Při náletech zahynulo několik civilních obyvatel. Zmiňovaný koncentrační tábor byl nacisty rozpuštěn dříve, než mohl být osvobozen sovětskými vojsky. Litoměřice se osvobodily od nacistického vlivu samy pomocí místních odbojových českých jednotek a jednotky Rudé armády jimi pouze prošly a postupovaly dál směrem ku Praze (Bursíková, 2017).

#### 4.2. Vysídlení českých Němců a *rekolonizace* pohraničí

O vysídlení českých Němců se vedla diskuse již za druhé světové války. Po druhé světové válce byla na tomto tématu shoda, jak na mezinárodní úrovni, tak na úrovni československé vlády (Pithart a Příhoda, 1998). Po květnových událostech roku 1945 se začali do pohraničí (a tedy i do Litoměřic) vracet Češi, kteří byli nuceni odejít po obsazení pohraničí Třetí říší. Byla to ale nedostačující náhrada za německy mluvící obyvatelstvo, o jehož vysídlení se uvažovalo, a násilím již probíhalo (Kastner, 1999). Řešením pro tehdejší vládní garnituru bylo povolat české krajanů či lidi z chudších oblastí tehdejšího Československa. Takto nově osídlené pohraničí se mělo stát výspou nového Československa, později socialistického Československa. Motivací vládního establishmentu, jak přesvědčit obyvatelstvo k migraci do vysídleného pohraničí, byla vidina snadno získatelného majetku po českých Němcích a odplaty za druhou světovou válku. Je důležité zmínit, že celé vysídlení se neslo ve znamení poválečného nacionalismu, kdy při letákových kampaních, které měly přesvědčit obyvatelstvo z chudších částí Československa (či krajanů na Balkáně) k migraci do uvolněného pohraničí, zaznívala hesla „*Odčihneme Bílou horu*“ či „*Česká zem do českých rukou*“ (Spurný, 2011).

Nejvyšší čísla v *rekolonizaci pohraničí* byla vykazována v letech 1945-1947 (Kastner, 1999). „Po roce 1947 začal osídlovací proces ztrácet na intenzitě, početně slábl. Bylo to způsobeno asi tím, že byly vyčerpány vnitřní zdroje obyvatelstva a svou roli sehrál i fakt, že ve vnitrozemí bylo v souvislosti s nápravou válečných a okupačních škod dostatek pracovních příležitostí. Přírůstek obyvatel do pohraničí postupně klesal, a naopak o něco vyšší, nežli ve vnitrozemí byl přirozený přírůstek obyvatelstva<sup>7</sup> (Kastner, 1999: 29).“ Litoměřicím při sčítání lidu v roce 1950 klesl počet obyvatel oproti Sčítání lidu v roce 1930 z cca 20 000 obyvatel na 15 000 obyvatel<sup>8</sup>. Z těchto čísel je patrné jak vysídlení českých Němců, tak to, že příchod příslušných nových osadníků nedosáhl v té době takové úspěšnosti, jak bylo plánováno.

#### 4.3. Druhá polovina dvacátého století v Litoměřicích a v pohraničí do roku 1989

Pro kontext této práce je zásadní, že se do Litoměřic přemístil z Prahy v roce 1953 bohoslovecký katolický seminář, který tam sídlil až do roku 1990. Dále se v průběhu padesátých let v Litoměřicích poměrně hodně stavělo – v době *socialistické diktatury* získalo město část svoji dnešní podobu. Díky blízkosti Lovosic, kam byl již od 19. století směřován veškerý těžký průmysl – což trvalo i za dob *socialistické diktatury*, zůstal Litoměřicím původní historický charakter. „Roku 1950 se Litoměřice zařadily mezi města, kterým byl udělen statut památkové rezervace. Její základ původně tvořilo 32 objektů, převážně měšťanských domů a částí někdejšího městského opevnění, teprve později se památková ochrana rozšířila na celý střed města. S opravami památkově chráněných budov městského centra se započalo hned v padesátých letech minulého století (Kotyzová a Kotyza, 2011: 54).“ Tyto rekonstrukce pokračovaly ještě v šedesátých letech, zároveň s tím byly opraveny i parkány a bašty. V době *socialistické diktatury* se postavilo poměrně velké množství činžovních domů, sídlišť a také infrastruktury. „Dolní“ vlakové nádraží (v dnešní době Litoměřice – město) a autobusové nádraží spojují Litoměřice především s Prahou (Kotyzová a Kotyza, 2011). „Výstavbou všech sídlišť stoupl zákonitě i počet obyvatel ve městě, pokud odhlédneme od kolísání celkového počtu obyvatel způsobeného připojením obcí Hlinná, Kamýk a Miřejovice k Litoměřicím roku 1980 a

---

<sup>7</sup> Tento fenomén je vysvětlován samotným citovaným Quidem Kastnerem dále tím, že do pohraničí se majoritně tehdy stěhovali mladí lidé s úmyslem založit rodinu.

<sup>8</sup> Český statistický úřad. Počet obyvatel a domů Podle výsledků Sčítání od roku 1869. Statistika [online]. 12 May 2020. [Accessed 7 October 2024]. Available from: <https://csu.gov.cz/pocet-obyvatel-a-domu-podle-vysledku-scitani-od-roku-1869>

*jejich opětým odtržením roku 1990, vyhouply se Litoměřice spolu s Pokraticemi z počátečního stavu 16 830 osob v roce 1961 na 25 709 osob roku 1991 (Kotyzová a Kotyza, 2011: 57).“*

I přes částečně úspěšnou snahu o to nahradit původní česko-německou identitu pohraničí, novou na materialistické bázi postavenou totožnost – viz v předchozí podkapitole zmiňovaná budovatelská hesla – setkávalo se pohraničí, především to severočeské, jehož jsou součástí i Litoměřice, s problémy ekologického rázu. Příčinou byly jednak nedaleké uhelné doly a také chemický a těžký průmysl (Glassheim, 2005). Jev odlišnosti pohraničí oproti zbytku Československa jde navíc též posílit výzkumem na základě demografických dat a ze Sčítání lidu z roku 1980 a 1991. Různé ukazatelé nasvědčují tomu, že absence původního obyvatelstva, tedy českých Němců je stále relevantní – existuje ona symbolická hranice vysídlení, která odlišuje pohraničí oproti zbytku republiky jako jakýsi celek. Tento výzkum vycházející z kvantitativních metod ukazuje, že věková pyramida či úroveň a dostupnost vzdělání pro místní obyvatele či celkově vzdělanost byla odlišná (nižší) oproti zbytku republiky. To jen utvrzuje tezi, že pohraničí se nikdy nestalo onou výspou socialistického režimu a že náhrada nových osadníků za původní německojazyčné obyvatelstvo, nebyla tak úspěšná, jak se plánovalo. Absence původního německojazyčného obyvatelstva je stále zřetelná – třeba z počtu lidí s dosaženým vysokoškolským vzděláním oproti zbytku republiky (Netrdová, Korčák, Nosek, 2024). Nutno dodat, že Litoměřice leží na úplném okraji této pomyslné hranice – v místě, kde tato absence není již tolik zřejmá, ale stále viditelná.

#### 4.4. Litoměřice a pohraničí po Sametové revoluci

To, co Sametové revoluci předcházelo a ze zpětného úhlu pohledu ji na Litoměřicku i podpořilo, byly protesty v pohraničí. Měly za cíl upozornit na špatný stav životního prostředí v pohraničí. V severočeském kraji bylo nezdravé žít, což už ani komunistické složky nedokázaly ututlat. *„Ačkoli krize vyvrcholila až v osmdesátých letech, komunistické vedení i návštěvníci severních Čech zaznamenávali vážné problémy s životním prostředím už od padesátých let, kdy stalinistický důraz na těžký průmysl, náročný na energii, vedl k rychlému růstu těžby hnědého uhlí a ke stavbě nových elektráren poblíž uhelných nalezišť v okolí Mostu, Chomutova, Teplic a Ústí nad Labem (Glassheim, 2005: 451).“* Sametová revoluce, díky níž skončila *socialistická diktatura*, se pochopitelně z Prahy dostala i do Litoměřic, kde v místech – shodou okolností v budově evangelické fary – vzniklo koncem roku 1989 sídlo Občanského fóra (kronika města

Litoměřice 1990). Následně v prvních volbách i zvítězilo již zmíněné Občanské fórum, v Litoměřicích získalo 52,18 % hlasů.<sup>9</sup>

Následnou snahou Litoměřic, jakožto města reprezentovaného novou politickou garniturou, bylo vrátit městu původní podobu, tj. zbavit se socialistického nánosu a obnovit historickou architekturu. Snahou bylo dostat se do podoby, jak Litoměřice vypadaly před rokem 1945. Dalším úkolem bylo přizpůsobit město moderní infrastruktuře, tj. zlepšit dopravní situaci Litoměřic a zprůchodnit komunikace po celém regionu, do Německa a do Prahy. Urbanistické snahy by se též daly shrnout tím, že vývoj Litoměřic byla (a je) snaha přizpůsobit ho okolní krajině Českého středohoří a lidskému měřítku [(Přestavba a regenerace sídel a krajiny (konference) (2016: Litoměřice, 2017))].

Po roce 1989 se také začaly Litoměřice daleko více setkávat s návratem původního německojazyčného obyvatelstva. Po čtyřiceti letech se tu znovu otvírá otázka vysídlení českých Němců a s odstupem se hodnotí její morální správnost. Tito lidé, kteří byli násilně vysídleni, cítili potřebu vidět své původní domovy (lépe řečeno domoviny – *die Heimat*) a celkově místa, kde se pohybovali a kde žili po generace. Byli od těchto míst násilně odtrženi, ale stále k nim cítili pouto (Kreisslová a Nosková, 2020). Začíná boj o narovnání českoněmecké otázky. Někteří usilují o návrat svého majetku, protože vnímají jako křivdu, že jejich rodina byla zahrnuta mezi ty, které se hlásily otevřeně k nacismu a vyjadřovaly souhlas s odtržením československého pohraničí. Většina z nich ale přijíždí jen na návštěvu. Hledají své kořeny, chtějí je ukázat svým potomkům jako součást rodinné historie. Mnozí z nich jsou už plně usídleni ve svých nových domovech a po příjezdu vidí, že se za těch 40 let odloučení proměnil i jejich původní domov k nepoznání. Tento jev – tedy návštěvy českých Němců – bude později hrát roli ve vyprávění interview partnerů této práce.

## 5. Meziválečné křesťanství, za *socialistické diktatury* a po roce 1989

Tato kapitola má za cíl čtenáři poskytnout vhled do různých fenoménů událostí, které formovaly křesťanská společenství po vysídlení českých Němců, následně za socialistické diktatury a po roce 1989, po Sametové revoluci. Tyto události jsou eklekticky vybrány pro

---

<sup>9</sup> Volby.cz. Online. 2024. Dostupné z: <https://www.volby.cz/pls/cnr1990/u5312?xkraj=35&xokres=6>. [cit. 2024-12-05].

potřeby této práce, jsou zaostřeny na pohraničí, konkrétněji samozřejmě na Litoměřice. V žádném případě si tato kapitola neklade za cíl popsat jednotlivé fenomény jako celek. Funkce této kapitoly je následující, budu se k ní později vracet při interpretaci dat a díky tomu dostanou získaná data větší souvislost a konkrétnější sociokulturní kontext. Bude ho tak možné lépe posoudit a dosáhnout cíle této práce.

Během minulého století se vývoje katolické i českobratrské církve určitým způsobem dotkla sekularizace. Vznikem první Československé republiky přišla o výsadní postavení římskokatolická církev a v nově vzniklém státním útvaru nedostala samozřejmě takto výsadní postavení ani evangelická církev. Když je použit termín sekularizace, není tím myšleno zbavování majetku (tak jak to bylo myšleno např. za osvíceneckých panovníků Marie Terezie či Josefa II.), ale zbavení náboženských institucí podílu na moci světské. Co je nutné k tomu poznamenat je to, že tato změna, která se odehrávala na orgánech distribuujících politickou moc, měla svou příčinu již v jakési proměně světa člověka. Tato proměna, kterou je možné zjednodušit tím, že ideje dobra, osobních hodnotových žebříčků a ve výsledku celkové uspořádání světa v myslích tehdejších lidí, již neodpovídalo jakési univerzální doktríně. Ta byla garantována náboženskou mocí v kontextu státu, a zároveň se jednalo o privátní sféru každého jednotlivce. Tato změna – jak bylo zmíněno – dopadla především na postavení katolické církve, která tuto moc dříve měla, ale zároveň zabraňovala v nově vzniklé Československé republice tuto uvolněnou pozici zaujmout jinému institucionalizovanému náboženství (Havelka, 2010). Nutno podotknout, že církev evangelická českobratrská žila mnohem více étosem první republiky než církev římskokatolická, ale i tak nedosáhla onoho výlučného postavení římskokatolické církve za Rakouska-Uherska (Nešpor, 2011). Tato proměna – myšleno sekularizace, která se především v dobovém kontextu dotkla římskokatolické církve – byla krokem k náboženskému životu, tak jak ho známe v dnešní době.

### 5.1. Českobratrská církev evangelická

Po vysídlení německy mluvícího obyvatelstva v roce 1945, přišla pochopitelně otázka, co s majetkem po německých evangelících. Na tuto otázku odpovídá sociolog a historik Zdeněk R. Nešpor (2011), že největší část připadla církvi českobratrské evangelické. Litoměřic se to však netýká. Tam majetek po vyhnaných evangelických českých Němcích připadl církvi husitské (Nešpor, 2011). Po únoru 1948 byla hlavním nepřítelem *socialistické diktatury* římskokatolická církev, avšak ani českobratrská církev evangelická neunikla doзору či represivnímu zájmu

režimu. Pro československý socialistický režim bylo z podstaty nepřijatelné, aby v jejím státě existovalo náboženství, byť nutno dodat že z počátku byla československá církev tolerována – rozhodně více než římskokatolická. Taková míra tolerance přestala být po vzniku vnitřního teologického neformálního hnutí *Nová orientace* v padesátých letech. Toto hnutí se kriticky vyjadřovalo k dění v socialistickém Československu a myšlenkově se mimo jiné hlásilo k ideám prvorepublikového filozofa Emanuela Rádl, který byl svou konfesí protestant. Velká většina členů tohoto hnutí později podepsala Chartu 77 (Dinuš, 2006).

Šedesátá léta byla – do příjezdu okupantů v 1968 – pro československou církev dobou naděje a možnosti získání svobody. Otvírala se před ní možnost volně prožívat svůj náboženský život. Tato doba je též ve znamení růstu počtu věřících, ekumenismu a svobodné práce s mládeží. Pro mnohé přední intelektuální představitele československé církve evangelické byla i šedesátá léta snahou sjednotit socialismus s jejich vizí křesťanství (nejlépe ilustrováno osobou Josefa Lukla Hromádky – přední evangelický teolog). Tyto snahy byly ve většině případů doslova násilně ukončeny invazí varšavských vojsk v srpnu 1968. Z šedesátých let tak v paměti československých evangeliků vzniká jakási idea naděje, která byla zdušena (Pfann, 2024)

Přirozeně na otázku, zda byla československá církev i po srpnových událostech 1968 svobodná, přicházejí ambivalentní odpovědi – ano i ne. Již odkazovaný Michael Pfann to v závěru své knihy o prožívání církve v letech 1968-1989 glosuje následujícími slovy: „*Co se týče svobody, je možné sledovat naznačenou časovou osu ve tvaru paraboly, která se po vzepětí svobody a následném vpádu vojsk Varšavské smlouvy v roce 1968 postupně propadá. S tím, jak byla svoboda v církvi státem víc a víc omezována, ochabovalo i mezi faráři vnitřní prožívání svobody. Na konci sedmdesátých let klesla křivka nehlouběji. Tlak na církev se od okupace totiž neustále stupňoval a samotné církevní vedení se uchýlilo k nesolidárním krokům vůči členům vlastní církve. S postupem osmdesátých let začala ve společnosti i v církvi pomalu klíčit naděje, že by se politické poměry mohly změnit. Státní systém se propadal do stále větší krize, což umožňovalo opatrně zakusit pocit blížící se svobody. Ale i navzdory postupnému uvolňování byla pro většinu lidí radikálnost přicházejících změn sotva představitelná. Metaforická parabola časové osy dosáhla svého nejvyššího bodu v politickém přelomu roku 1989, s nímž bylo v Československu zavedeno demokratické státní zřízení* (Pfann, 2024: 288).“

Sametová revoluce a pád *socialistické diktatury* znamenal pro československou církev otevření – společně s hranicemi i mnoha nových možností, ale zároveň i dobu pokání za

případnou spolupráci s represivními složkami socialistického režimu – *kdo neřekl ďáblu ne*.<sup>10</sup> Devadesátá léta jsou charakterizována jako doba spěchu, ale také pochopitelné euforie. Jsou využívány nové možnosti spojené s pádem *socialistické diktatury*, např. mezinárodní spolupráce či otevření mezináboženského dialogu v tzv. ekumeně. Tehdejší vedení českobratrské církve se potýkalo též hodně s tím, že jim k novým možnostem chyběly patřičné zkušenosti, což bylo zaviněno dobou represí a izolovaností od mezinárodních pastoračních aktivit a vlivů (Rosický, 2018).

## 5.2. Římskokatolická církev

Krátké období po druhé světové válce do únorových událostí v roce 1948 bylo pro římskokatolickou církev pozitivní, protože v očích české společnosti vstupovala do tohoto období s vysokým morální kreditem. Představitelé římskokatolické církve se chovali za protektorátu velmi statečně, velká část jich byla vězněna v koncentračních táborech apod. či působila v národním odboji nebo jinak aktivně vystupovala proti okupační moci (Kaplan, 1993).

Konec války je též spjat s násilným vyhnáním českých Němců a mezi nimi bylo i mnoho katolíků, kteří byli součástí po generace předávaného katolicismu v českých zemích – tyto události měly bezpochyby vliv na podobu následného vývoje českého katolicismu. Po komunistickém puči v únoru 1948 se stala římskokatolická církev hlavním náboženským nepřítelem nového nastupujícího režimu, který vystupoval proti jejím příslušníkům velmi represivně. *„Nejsilnější období teroru přicházela ve vlnách od roku 1949 do roku 1953, přičemž ani tímto rokem samozřejmě neskončila. Pro církev byla zřejmě nejhorší vlna od července do října 1951, kdy bylo více než 100 duchovních uvězněno, 40 intervenováno a 250 jich bylo odsouzeno ke dvouletému vojenskému výcviku, který měl ráz převýchovy. V tzv. monstrprocesech podle sovětského vzoru byly postupně odsuzovány katolické elity: biskupové, členové kapitul, významní a aktivní kněží, laické skupiny. Řády a kongregace, ať mužské či ženské, byly StB rozprášeny a jejich členové internováni v centralizačních nebo internačních táborech, někteří mniši byli převedeni do světské církevní správy (Hanuš, 2005: 64).“*

Destalinizace poměrů v tehdejším Československu byla velmi pomalá, což vedlo k tomu, že radikálnější uvolnění vztahu církve a státu bylo reálné až v období pražského jara, konkrétně až s nástupem Alexandra Dubčeka v roce 1968. Celková uzavřenost Československa vůči

---

<sup>10</sup> Parafráze na píseň evangelického duchovního, disidenta a písničkáře Svatopluka Karáska.

zahraničním (západním) vlivům měla za následek, že reformní myšlenky II. Vatikánského koncilu (probíhal v letech 1962-1965) bylo možné otevřít v rámci širší katolické veřejnosti až po definitivním pádu *socialistické diktatury*, byť některé jeho části se v rámci katolického disentu diskutovaly. Invaze v roce 1968 měla za následek jednak konec liberalizace režimu a jeho uvolňování ve vztahu k římskokatolické církvi, jednak emigraci části věřících (Hanuš, 2005).

Období normalizace bylo ve znamení represí vůči katolické elitě a jejím představitelům. Je také rámováno různými iniciativami typu Charta 77, které se snažily (neúspěšně) navázat diskusi s režimem moci. „*Mezníkem českého katolicismu se stal rok 1985 a svatometodějské oslavy na Velehradě v neděli 7. července toho roku. Podle odhadů se pouti zúčastnilo asi 150 000 věřících z celého Československa, kteří dokázali vyjádřit svůj postoj tváří tvář reprezentantům státní moci* (Hanuš, 2005: 70).“ Tyto a další defilé (např. svatořečení Anežky České v roce 1989) posléze lemovaly cestu ke konci socialistické diktatury – Sametové revoluci v roce 1989 (Hanuš, 2005).

Sametovou revolucí se otevřela řada nových možností pro katolickou církev – obdobně jako pro českobratrskou církev evangelickou. Ale lze také říci, že se katolická církev zasadila o vyburcování národního svědomí v otázce vysídlení českých Němců a aktivně se účastnila dialogu, který ústil ve vzájemné odpuštění a veřejnou omluvu (reprezentativní v tomto ohledu je spolupráce s křesťanským sdružením vysídlenců *Ackermann Gemeinde*). Po Sametové revoluci se také katolická církev mohla plně otevřít II. Vatikánskému koncilu a změnám, které přinesl, neboť kvůli represivnímu režimu nebylo možné vést diskusi o reformách tohoto koncilu ani je aplikovat do praxe mezi širší katolickou veřejností (Hanuš, 2005).

## 6. Metodologie výzkumu

Tato kapitola má za cíl poskytnout čtenáři přehled konceptů kolektivní paměti a symbolických center (a jejich interpretací) společně s metodologií použití. S nimi je následně dále pracováno. Též je zde popsán scénář k rozhovorům s odůvodněním otázek, které byly kladeny interview partnerům. Interpretace získaných antropologických dat bude následovat v samotné výzkumné části této práce.

### 6.1. Koncept kolektivní paměti

Při zkoumání pracuji s konceptem *kolektivní paměti*, tak jak ho definuje Maurice Halbwachs. Kolektivní paměť je dle Halbwachse primárně *proud myšlení* konkrétní sociální

skupiny, která si na základě své interpretace minulosti jisté události přivlastňuje a činí z nich součást své identity. Halbwachs odlišuje kolektivní paměť od klasické historiografie tím, že říká, že daný proud myšlení zkoumané sociální skupiny se netvoří podle chronologické posloupnosti. Jinými slovy daná sociální skupina má ve své kolektivní paměti události seřazené dle důležitosti toho, jak zasahují do její kolektivní paměti a tvoří její identitu, a ne podle toho, jakým způsobem šly události postupně periodicky po sobě (Halbwachs, 2011). Sám Halbwachs odlišuje ve své monografii kolektivní paměť od historie takto: *Kolektivní paměť se od historie odlišuje přinejmenším ve dvou ohledech. Je to souvislý proud myšlení, v jehož nepřetržitosti není nic umělého, protože z minulosti uchovává pouze to, co je z ní dosud živé nebo schopné žít ve vědomí skupiny, která ji udržuje. Ze své definice nepřesahuje hranice této skupiny. Jakmile nějaké období přestane být proto následující zajímavé, nejde už pro stejnou skupinu, která by zapomněla část své minulosti: ve skutečnosti jsou to na sebe navazující dvě skupiny. Historie naproti tomu člení běh staletí na období, podobně jako dramatik látku tragédie na dějství. Ale zatímco v divadelní hře se tentýž děj jednotlivými akty posouvá prostřednictvím stále stejných postav, které až do rozuzlení zůstávají věrny svým charakterům a jejichž city a vášně se nepřetržitě vyvíjejí, u historie máme dojem, že mezi jednotlivými obdobími se všechno změní – zjištěné zájmy, směr úvah, hodnocení lidí a událostí a také tradice a výhledy lidí do budoucnosti –, a pokud se zdánlivě objevují stejné skupiny, je to tím, že externí dělení, která vycházejí z míst, názvů a také obecné povahy společnosti, přetrvávají. Ale lidské celky, které představují stejnou skupinu ve dvou po sobě jdoucích obdobích, jsou jako dvě torza spojená svými konci, která se však nedotýkají a netvoří skutečně jedno tělo* (Halbwachs, 2009: 125-126).“ Pro kontext této práce je důležité tedy definovat události či možné narace, které vytváří kolektivní paměť mnou zkoumaných sociálních skupin, jinými slovy – to zásadní, co tvoří jejich kolektivní paměť. Z následného popisu kolektivní paměti evangelického sboru a římskokatolické farnosti budu odvozovat narace a události, které jsou zásadní v kontextu vytváření vztahu k místu, a jakým způsobem definují své místo k pobytu.

Sám Halbwachs paměť náboženských skupin považuje za klíčovou v kontextu paměti sociálních skupin, jelikož v rámci náboženských pamětí ožívají mýty a jakási dlouhodobá paměť církve, která je aplikována do konkrétních rituálů – bohoslužeb, křtin atd. (Halbwachs, 2009). Nad aplikací Halbwachsových paměťových (náboženských) studií se mimo jiné zamýšlí antropoložka Barbora Spalová, píšíc následující pasáž: „Od Halbwachsových inspirativních

*analýz fungování kolektivní paměti, v nichž je náboženská paměť ideálním příkladem sociální paměti, se tak dostáváme k otázkám politiky paměti a jejich provázanosti se spiritualitou jednotlivých společenství. Předně jakou paměť církve zkoumaná společenství rekonstruuje a aktualizují a jak? Jaké „symbolické zdroje“ a „experimentální způsoby“ využívají, co a jak konstruuje jako tradici svou a tradici církve? Jak tyto praxe vytváření kontinuit spoluformují spirituality společenství i jednotlivých věřících (Spalová, 2017: 43)?“ V kontextu výše citovaného jsem zkoumal to, jakou roli hrají v kolektivní paměti náboženských skupin Litoměřice jako místo pobývání.*

## 6.2. Koncept symbolických center v paměti

Po vzoru novokantovců (E. Cassirera a H. Rickerta) používá již citovaný Miloš Havelka (2001) další koncept, který bude stěžejní pro tuto práci, tím jsou *symbolická centra* v (nejen české) historické paměti. Jeden ze zmiňovaných novokantovců – Ernst Cassirer – hovoří o paměti (v kontextu plynutí času) následujícími slovy: *„Když chápeme paměť jako všeobecnou funkci organické hmoty, máme tím na mysli jen to, že organismus si zachovává některé stopy předcházejících zkušeností a že tyto stopy mají vliv na jeho pozdější reakce. Nestačí si však zachovat jen skrytý zbytek předcházejícího působení podnětu, abychom získali paměť v lidském slova smyslu. Jev paměti nám nevysvětlí ani výskyt těchto zbytků, ani jejich souhrn. Paměť je proces rozpoznávání a identifikace, ideový proces velmi složité povahy. Nestačí, aby se předchozí dojmy jen opakovaly; musí se též uspořádat a lokalizovat, musí se vztahovat na rozličné časové body (Cassirer, 1977: 113).<sup>11</sup>“* Co jsou ona symbolická centra? Havelka opět provádí (nepochybně i na základě výše citovaného Cassirera) distinkci mezi historií a pamětí. Staví historii a paměť proti sobě a říká, že koncept symbolických center je důležitý v kontextu paměti. Symbolická centra jsou ony předchozí dojmy, jak je citováno v krátkém úryvku z Cassirery. Každá sociokulturní skupina má svoji paměť v rámci ní figurují symbolická centra (ony předchozí dojmy), která slouží jako středobody paměti. Na základě nich si daná sociokulturní skupina vytváří svoji identitu a prizmatem těchto symbolických center *a priori* poznávají současnost nebo ji těmito centry formují. Jinými slovy: Dle Havelky (a zmiňovaných novokantovců) každá událost či dějinná proměna hraje v paměti konkrétní sociokulturní skupiny takovou roli, že navazuje na daný výklad či úlohu *symbolických center*, která určují

---

<sup>11</sup> Přeloženo ze slovenštiny autorem této práce.

interpretaci současnosti na základě přivlastnění si jistých dějinných událostí, ze kterých si učiní paměť dané sociokulturní skupiny (Havelka, 2001).

Pro kontext této práce je toto zásadní v tom, že bude třeba najít *symbolická centra* daných sociokulturních skupin (litoměřická římskokatolická farnost a litoměřický evangelický sbor). Co určuje jejich současnost na základě, čeho si vytváří svoji paměť, co je součástí jejich identity? Tyto otázky by měly být snadněji zodpověditelné právě díky konceptu *symbolických center*, kdy pomocí toho bude snadnější odvozovat, na základě čeho si vytváří vztah k místu, kde žijí.

### 6.3. Vztah k místu (prizmatem minulosti) jako sociokulturní problém

Zásadním prvkem této práce je vztah k místu – tedy k Litoměřicím, tak jak ho prožívají v souvislosti se svojí vírou interview partneři této práce. Mnozí akademici vztah k místu svého žití vysvětlují na základě interpretace paměti skupiny, která to místo obývá, čímž si mimo jiné přivlastňuje i paměť místa, kde pobývá, a činí z místa, kam příslušníci oné skupiny přišli žít, své *místo pobývání* (Szaló, 2017). V případě Litoměřic do tohoto elementu vstupuje prvek toho, že velká část obyvatel (i většina interview partnerů této práce) přišla do Litoměřic v průběhu svého života (jinými slovy nežili v Litoměřicích celý svůj život), tj. nejsou to starousedlíci. Tudíž se objevuje faktor ideji původního či jiného místa pobývání, viz. kapitola „Cíl práce“, kde je odkazováno na data, že velká část původního obyvatelstva (čeští Němci) byla vysídlena a následně byly Litoměřice opětovně *rekolonizovány*. Mezi ty, kteří *rekolonizovali* pohraničí, patří i část předků z rodin interview partnerů této práce (např. volyňští Češi). Což bylo zásadní pro tvorbu scénáře k rozvorům, jelikož na základě komparace s jinými místy, kde interview partneři delší dobu pobývali, se mohou otevřít další roviny, na základě kterých lze zjistit, jestli a případně proč mají k Litoměřicím vztah (prostorově se s Litoměřicemi identifikují). Na základě těchto dat a v kontextu jejich víry bude možné posléze interpretovat jejich vztah k místu, kde žijí.

### 6.4. Srovnávání evangelictví a katolictví a komparace náboženství

V této práci se též srovnávají dvě křesťanské konfese. Nejprve je třeba tento krok zdůvodnit, tj. proč idea srovnání dvou konfesí, které vychází ze stejného základu – tj. interpretace Starého a Nového zákona – je potřeba. Právě na základě srovnání a vymezení hranic se zjeví to, co je pro kterou konfesi zásadní, tedy co má, jaký význam v kontrastu s tou druhou. Mou vstupní otázkou pro srovnání bylo, na základě čeho si ta či ona víra tvoří vztah k místu. Nebýt srovnání je možné, že by se jisté fenomény nezjevily či se jevily jako

nepodstatné (Antalík, 2005). Na základě této jakési přirozeně antropologické potřeby vzešel i nápad srovnat přístup ve vztahu k místu u katolíků a evangelíků. Co považuji v kontextu celého zkoumání náboženství důležité, je onen Lévi-Straussův postulát, že náboženství má svoji logiku v rámci konkrétních sociálních systémů, kterým je třeba porozumět a nedívat se na víru jako na něco, co je z podstaty nelogické a odporující „vědeckému poznání“ (Lévi-Strauss, 1996).

Srovnání v této práci bude probíhat, tak že nejdříve definuji různé opakující se narativy v jednotlivých rozhovorech, které formují křesťanskou víru dvou skupin interview partnerů. Jednotlivé narativy a motivy, které se v rozhovorech objeví, budou následně zasazeny do definice náboženství – tak jak ho definuje Geertz (2000)<sup>12</sup>. Následně budou narativy a opakující se motivy z rozhovorů a ze zúčastněného pozorování zasazeny do konceptu kolektivní paměti, kterou definuje Halbwachs (2009). Tato fáze slouží k definování paměti jednotlivých zkoumaných skupin, co v nich formuje, co je utváří a čím je determinováno jejich jednání. Dále budou v kolektivní paměti jednotlivých narátorů hledána symbolická centra (Havelka, 2001) – tj. dějinné události, k nimž se interview partneři vztahují – a jak je formují v jejich identitě, a především v jejich vztahu k místu pobytu v kontextu jejich víry. Srovnání tedy bude následně probíhat v rámci symbolických center, k nimž se jednotlivé zkoumané vzorky vztahují. Zajímá mě, co a jak je v jejich přístupech rozdílné a co naopak společné; jakou roli v tom hraje jejich rozdílná konfese.

Výše popsané použití vícero přístupů a konceptů si dovolím ještě podepřít citací samotného Geertze, kterou je samozřejmě nutné chápat v kontextu doby vzniku tohoto textu, ale i tak podporuje mnou zvolený přístup: *„Antropologické zkoumání náboženství je tedy dvojfázová operace: nejprve analýza významového systému vtěleného do symbolů, které vytvářejí vlastní náboženství, a potom uvedení tohoto systému do spojitosti se sociálně-strukturálními a psychickými procesy. Moje nespokojenost s většinou současných sociálně antropologických studií o náboženství nepramení z toho, že se soustředí na druhou fázi, ale z toho že zanedbávají fázi první a berou tak za samozřejmé to, co je nejvíce třeba vysvětlovat* (Geertz, 2000: 144-145).“ I na základě této citace vyvstala potřeba použít více relevantní antropologické přístupy, abych právě nezanedbal žádný sociálně-kulturně-dějinný proces, který může definovat vztah interview partnerů k Litoměřicím jako k místu pobytu.

---

<sup>12</sup> Stručně shrnuto: náboženství je systém symbolů, který motivuje lidi, jež v dané symboly věří, k jednání... (viz kapitola „Katolíci, evangelíci a rozdílná (sekularizovaná) víra v antropologii“).

## 6.5. Scénář k rozhovorům s interview partnery; způsob vedení rozhovorů

K datům, které v této práci zpracovávám, jsem se dostal díky rozhovorům s interview partnery a zúčastněným pozorováním – návštěv bohoslužeb apod. Rád bych v této podkapitole rozvinul a popsal způsob, jakým byly rozhovory vedeny společně s důvody, které mě vedly k tomu či onomu rozhodnutí – klást či neklást takové otázky. Na úvod představím svoji pozici ve vedení rozhovorů, jelikož považuji za důležité přiznat, z jaké perspektivy jsem otázky kladl. Nevěřím v nic, jako je absolutní objektivita výzkumníka, sám výzkumník totiž antropologická data získává na základě své přítomnosti v terénu, nebýt jeho přítomnosti, žádná data by nevznikla. Zároveň do výzkumu klade míru svého zájmu, který je čistě subjektivní, a odráží se v něm čas, motivace i vzdělání toho, kdo vede rozhovor. Ačkoli usiluje o objektivní naformulování otázek, jeho zainteresovanost, s níž otázky pokládá, se promítá do celého vedení rozhovoru i toho, jak působí na interview partnera, aby se otevřel a zodpověděl co nejvíce k tématu otázky.

Osobně jsem se na úvod všech rozhovorů identifikoval jako křesťan, a přiznal se ke svému katolicismu – v některých rozhovorech jsem i konkretizoval svoji dvojakou příslušnost k hornopočernické a akademické farnosti v Praze. V případě vedení rozhovorů s evangelíky jsem dodával přívlastek „liberální, a nešťastný z některých kroků české biskupské konference“. Vždy jsem též poukazoval na skutečnost, že žiji celý život v Praze, a že mě zajímá, jak to vnímají oni z pohledu obyvatele malého města. Takový úvod se ukázal jako velmi užitečný a nosný, neboť otevřel spoustu témat, jež pomohla získat další data z oblasti, která nebýt tohoto dodatku, by nebyla sama o sobě otevřena.

Pro samotnou výzkumnou otázku této práce a způsob vedení antropologických rozhovorů považuji za nejvíce nosnou publikaci *Když výzkum, tak kvalitativní: serpentínami bádání v terénu* (2013), konkrétně kapitolu od Jitky Cidlinové: *Stereotyp, vykořeněnosti a teritoriální identita v životních příbězích nejstarší generace obyvatel Českolipska*, která rozebírá metodologii prostorové identifikace na Českolipsku. Sama Jitka Cidlinová popisuje metodologii svého výzkumu (společně s důvody pro svá rozhodnutí) následujícími slovy: „*Prostorová identifikace probíhá v rovině fyzické, tak sociální. K těmto dvěma dimenzím prostorové identifikace, které ve svých vyprávění konstruují respondenti, přistupuje ještě časová komponenta. Časová dimenze naznačuje, že identifikace je především proměnlivým, dynamickým procesem, vyžadujícím určité trvání, například dlouhodobější pobyt v lokalitě,*

*během něhož dochází ke konstrukci významu prostoru“* (Cidlinová In: Pavlásek a Nosková, 2013: 79). Na základě zmíněné citace jsem při přípravě scénáře stanovil tři okruhy otázek, na základě kterých jsem chtěl vést rozhovory s interview partnery.

- 1) Vzpomínky na místo, odkud interview partner pocházel, či případně pocházela jeho rodina. Část interview partnerů (respektive jejich rodin) přišla do Litoměřic i mnohem později (než v rámci prvních vln *rekolonizace pohraničí*). Zajímalo mě, jakým způsobem se jim jevily Litoměřice, coby jejich nové bydliště. Co na nich mají rádi (či měli rádi) apod. V rámci této roviny otázek se sami respondenti často vraceli k původnímu obyvatelstvu Litoměřic, tedy českým Němcům.
- 2) Jejich prožívání víry, ať už na osobní rovině, tak na úrovni komunity, jak se cítí být součástí dané farnosti či daného sboru atd. Při tomto jsem měl na paměti dnešní sekularizovanou společnost, kdy víra je více intimní záležitostí než něčím, co se projevuje okatě navenek (Horáková In: Pavlásek a Nosková, 2013). Proto jsem se na úvod sám otevřeně přiznal ke své konfesi, abych interview partnera povzbudil k tomu, že mu budu rozumět i v lidské rovině, což mělo praktický dopad pro následující vedení rozhovoru.
- 3) Poslední rovina otázek se týkala toho, jakým způsobem se interview partneři zapojují do společenských aktivit v rámci města nad rámec svého života v křesťanském společenství, a jak to vnímají i u svého okolí. Vycházel jsem z výše zmíněné citace, že prostorová identifikace jde ruku v ruce s identifikací sociální. V rámci této roviny jsem s některými z respondentů hovořil o jejich společenských aktivitách i v rovině politické.

Velká většina interview partnerů je anonymizovaná (jsou změněná jména) až na několik případů, kdy jsem po dohodě měl dovoleno odkrýt identitu dané osoby pro jedinečnost její výpovědi. Jméno daného interview partnera je v tomto případě neanonymizováno v kontextu dané situace.

## 7. Interpretace získaných dat v terénu

V této kapitole bych rád představil, jakým způsobem jsem sbíral data v rámci zúčastněného pozorování a rozhovorů s interview partnery. Následně budu pracovat se získanými daty na základě výše popsaných konceptů a metodologie. Postupně bych představil obě výzkumné skupiny, ale nejdříve popíšu, co je pro obě skupiny charakteristické a jakým způsobem byly

rozhovory vedeny. Dohromady jsem vedl deset rozhovorů, pět s českobratrskými evangelíky a pět s římskými katolíky, rozhovory trvaly v časovém rozpětí cca tři čtvrtě hodiny až hodinu. Všechny rozhovory jsou však doprovázeny velkým množstvím poznámek – dost informací zaznělo před či po vypnutí nahrávacího zařízení. Všechny citace slouží k podepření mých tezí nebo jsou pro interpretaci přepsány doslovně.

Interview partneři z řad evangelíků by se dohromady dali představit jako velmi aktivní věřící – všichni byli získáni pro rozhovor v rámci návštěv bohoslužeb či aktivit spojených s chodem sboru. Jedná se o bývalé faráře, konvertity i věřící, kteří byli vychováni ve víře po celý život. Část interview partnerů přišla z Volyně (respektive jejich rodiny), všichni interview partneři mají zkušenost s žitím v jiném městě než Litoměřice, což v kontextu této práce pokládám za výhodu. Z důvodu anonymizace nechci být více konkrétní.

Katoličtí interview partneři mají v osobní rovině každý jiný charakter, ale to, co je pro ně společné, je, že jsou aktivní jak ve farnosti, tak v rámci Litoměřic. Oproti evangelickému vzorku jsou tito interview partneři všichni vedeni k víře od dětství, tj. ani jeden z těch, s nimiž jsem vedl rozhovor nebyl konvertita. Všichni jsou zapojeni (v některých případech spíše byli) do společenského života křesťanských společenství. Všichni mají zkušenosti s žitím v jiných městech. Stejně jako v případě evangelíků z důvodu anonymizace nechci být více konkrétní.

### 7.1. Křesťanství evangelického sboru

Tato podkapitola má za cíl popsat v jakých kontextech se interview partneři (a celkově získaná data třeba i v rámci zúčastněného pozorování) vztahují ke své víře, co pro ně znamená a při jakých příležitostech (či jakých otázkách) o ní hovořili a jakou roli hraje v jejich životě.

Jak bylo v úvodu celé kapitoly zmiňováno, tak všichni interview partneři jsou aktivní věřící podílející se na chodu místního sboru. Na úvod bych si dovolil rozdělit jejich prožitky do dvou skupin, tj. na ty, kteří byli v rámci víry vychováni ve svých rodinách a na ty, kteří konvertovali během svého života. U první skupiny – tedy u těch, kteří si víru z generace po generaci předávají – to bylo něco samozřejmého, něco, co není třeba nějak vysvětlovat, jelikož to bylo dáno výchovou. To neznamená, že bych chtěl míru, a především opravdovost jejich víry jakkoliv snižovat, ale v rozhovorech chyběl faktor *objevování nového jako fáze přerodu ve víře*, tudíž o tom bylo i těžší hovořit. Naopak o osobním vnímání víry na začátku jejího hledání mluví zkušenost interview partnera, s nímž jsem hovořil o tom, jakým způsobem přišel ke své víře.

Pro kontext doplním, že v přechozí větě mluvil o jejich novém faráři, jehož přístup k víře porovnával s tím svým.

*„...On nemá za sebou zkušenost z ateistický rodiny a takovýho žitýho odporu k pámbíčkářům, to on nikdy nezažil, byl v prima sboru, měl prima faráře, kdežto já jsem prožíval, třeba když přišel za mým dědečkem, kterej umíral, přišel smutný pan farář ze smíchovského sboru udělat pastorační činnost. Tak nás hodně sral, celá rodina se stáhla do kouta a koukali jsme na něho jako na Jehovistu. Proto se taky tolik snažím brát vážně lidi, kteří nejsou třeba církevní, ale přesto jsou laskavý a milosrdní a hodní...”*

Michal, cca 75 let

Na této poněkud expresivní citaci je vidět hlavní rozdíl, který jsem shledával u dalších konvertitů – tj. zkušenost s obavami, jak je po nalezení své víry bude vnímat jejich okolí a rodina. Zrcadlí se v nich obavy, že přijímají něco, co není v jejich rodinném zázemí běžné a může být jejich blízkými dokonce odmítnuto. Pak přichází i strach, zda to nemůže znamenat i odmítnutí jich samotných. Jak ukazuje útržek z rozhovoru, u Michala vedla tato zkušenost ke snaze o dobré vztahy se svými blízkými. Má je vysoko ve svém žebříčku hodnot i po svém obrácení, ačkoliv oni nemohou rozumět tomu, co to pro něj znamená.

Od rozboru přístupu k víře konvertitů bych se nyní přesunul k náboženství českobratrských evangelíků, jak ho každodenně vnímají v rámci běžné činnosti spojené s chodem sboru – tj. bohoslužby a další společenské akce. Pokusím se nyní popsat jednotlivé prvky a následné motivace, které ho tvoří. V rozhovorech se opakovaně vyskytuje zmínka, že je pro prožívání víry interview partnerů zásadní zapojení místní chráněné dílny (která je pod správou diakonie), jejíž klienty jsou hlavně lidé s Downovým syndromem.

*„...na bohoslužbách jsou přítomný klienti různých služeb, tady diakonie pracuje s lidma s mentální postižením a někdy to je až deset klientů, což je někdy až čtvrtina účastníků a dodává to hrozně autentické rozměry těm bohoslužbám. Když prostě člověk s Downovým syndromem, kterej neumí mluvit, neumí komunikovat verbálně, tak se nějak projevuje verbálně během bohoslužeb, něco svého říká, když se říká Otčenáš, něco svého říká, když se něco v liturgii odpovídá. To je strašně silnej zážitek...”*

František, cca 30 let

Obdobné myšlenky zaznívaly z úst vícero interview partnerů v kontextu s tím, jak svou víru vnímají v porovnání s druhými – tedy i s lidmi s mentálním postižením. Pokud bych přešel na novozákonní jazyk – který u mnohých interview partnerů zazníval – tak přítomnost lidí s mentálním postižením na bohoslužbách jaksi potvrzuje, že Evangelium – tj. dobrá zvěst – je skutečně pro všechny a oni ho tak skutečně a opravdově žijí v každodenních situacích.

Další prvkem, který se v různých konotacích objevoval ve všech rozhovorech byl vztah ke společenství – pro všechny dotazované bylo zásadní to, že mohou svoji víru prožívat na úrovni společných prožitků, tj. akcí (nejen bohoslužby) zaštiťovaných samotným sborem. Jinými slovy pro všechny dotazované víra není jen individuálním prožitkem, ale i jakousi kolektivní identitou, o jejichž intencích si rádi vyměňují své poznatky a sdílí své prožitky či pohledy na Bibli – co z toho plyne pro ně jakožto jednotlivce.

Pokud se vrátíme k definici náboženství od Geertze (2000) a uplatníme ho na výše popsané příklady, tak onen systém symbolů, ve který interview partneři věří, je pochopitelně lemován ústřední knihou – Biblií. Ta vytváří systém symbolů, v rámci kterého sbor – interview partneři prožívá svoji víru, ale co mu dodává realistický rozměr a onu motivaci je právě přítomnost lidí s mentálním postižením, jejichž začlenění či snahu o přijetí do jejich společenství (mohu potvrdit na základě zúčastněného pozorování – návštěv bohoslužeb) je onou motivací, která naplňovat Evangelium – Mk 9,36-37: *Pak vzal dítě, postavil jej doprostřed a řekl jim: „Kdo chce být první z takových dětí v mém jménu, přijímá mne; a kdo mne přijme, nepřijme mne, ale toho kdo mě poslal.“* Co dále považuji za nosné, je snaha i praktická vize sdílet své prožitky na úrovni celého křesťanského společenství. Důležitost společenství vyzdvihuje i úvodní distinkce mezi rodilými věřícími a konvertity. Všichni konvertité mají zkušenost z jiných křesťanských společenství a místní českobratrský evangelický sbor není první snahou začlenit se do křesťanství jako celku. Shodují se ale na tom, že to, co ve ostatních společenství postrádali, našli právě v tomto sboru. Ku příkladu jedna interview partnerka svoji konverzi glosuje následujícími slovy:

*„...nevěděla jsem kam se vrhnout, šla jsem se podívat k adventistům, tam byl fajn farář, který mi hodně pomáhal s tou organizací kde pracuji<sup>13</sup>, ale to nebylo ono, pak jsem chodila na izraelský tance, chodila jsem k baptistům, ke katolíkům jsem šla vždycky jenom na půlnoční, ale*

---

<sup>13</sup> Zasáhnuo autorem této práce z důvodu anonymizace – v původním znění je zmíněna konkrétní sociální organizace, kde interview partnerka pracuje.

*tam to vůbec nebylo ono, připadala jsem si tam hrozně bezvýznamná a malá. V hodně sborech jsem prostě měla pocit, že když přijde někdo nový, tak se na vás vrhnou, jsou takový přeslazený a až tady u evangelíků jsem našla místo, kde se cítím dobře...”*

Martina, cca 40 let

I na základě této výpovědi lze potvrdit, že prožívání víry společně v rámci společenství je pro interview partnery důležité a dává jejich konfesi opravdový a realistický dojem.

Z této podkapitoly plyne následující a navážu na to v dalších částech práce:

- 1) Existuje patrná rozdílnost v pojmání víry mezi rodilými věřícími a konvertity.
- 2) Víra má pro českobratrské evangelíky realistickou úroveň – díky přítomnosti lidí s mentální postižením, na základě jejich přítomnosti mohou prožívat a naplňovat Evangelium, které je pro ně oním systémem symbolů a motivací k jednání.
- 3) Pro interview partnery je zásadní prožívání víry na společné rovině, tj. všichni se shodují, že své prožitky rádi sdílí, ať už prostřednictvím bohoslužeb či jiných akcí organizovaných sborem (či jinými křesťanskými organizacemi).

#### 7.1.1. Každodennost / nevšednost a plynutí času u evangelíků

Tato část práce má za cíl udělat distinkci mezi každodenními událostmi a nevšedními událostmi u dotazovaných interview partnerů, přičemž bude kladen důraz na to, co je prožíváno v kontextu jejich víry a prizmatem jejich vztahu k místu. Znovu je třeba zdůraznit, že všichni dotazovaní jsou aktivní věřící, takže jejich plynutí času je determinováno životem sboru – chodí pravidelně na bohoslužby a jiné akce (např. ženské kruhy sdílení či setkávání nad Bibli). Též své významné životní události (svatby, narození dětí) prožívají v kontextu života sboru.

Co shledávám též determinující je vztah k roku 1989, Sametové revoluci a celkově událostem spojených s pádem socialistické diktatury. Prizma tohoto fenoménu je do velké míry formováno osobou, již bývalého faráře sboru Zdeňkem Bártou,<sup>14</sup> který má minulost disidenta – podepsal Chartu 77 a celkově byl v hledáčku StB (Dinuš, 2006). Tento vztah ilustruje interview partnerka (konvertitka) při hledání své víry následujícími slovy:

---

<sup>14</sup> Neanonymizováno – po dohodě – nemělo to smysl, jelikož je to jedinečný případ, který by byl stejně dohledatelný.

*„...je to hlavně díky Zdeňku Bártovi, tomu bývalému faráři. Mně se hrozně líbilo, že měl disidentskou minulost. My jsme ho tady všichni znali v Litoměřicích, vlastně naši mi říkali, že to je vzdělanej, chytrej člověk, ale komunisti ho připravili o práci a on tady odečítal vodoměry a říkal, že bylo těžký se zaměstnat...“*

Ivana, cca 40 let

Jedinečný životní příběh evangelického faráře Bárty, který stále žije v Litoměřicích je pro celý sbor inspirativní. Například v rámci letošních oslav Sametové revoluce měl při této příležitosti kázání, ačkoliv je již farářem v důchodu. Pozval ho současný farář Benjamin Roll, který má zase za sebou minulost společenského aktivisty – zakládající člen Milionu Chviliek pro demokracii<sup>15</sup>. Takže osoba současného faráře Benjamina Rolla může být do jisté míry formující pro vztah k minulosti, protože on sám nepochybně na základě své aktivistické minulosti vnímá Sametovou revoluci velmi citlivě. Což zmiňuji z důvodu toho, že vztah mladších interview partnerů k událostem spojených s pádem *socialistické diktatury* není formující jako pro starší interview partnery, kteří sami mají osobní zkušenosti s represemi *socialistické diktatury* vůči jim samotným. Její konec v podobě Sametové revoluce je pro ně nevšední událostí svátečního charakteru, kterou stojí zato připomínat si i v rámci bohoslužby.

Co se týče distinkce každodennost / nevšednost, tak každodennost je tvořena nevšedními událostmi, které jsou ale prožívány prostřednictvím společného života celého sboru jakožto sociální skupiny, kdy jednotlivé nevšední události prožívají společně díky křesťanskému členění roku (Vánoce, Velikonoce atd.) a tím je dělají součástí své všednosti.

Z této části textu plynou následující body:

- 1) Každodennost / nevšednost je u interview partnerů determinována křesťanským členěním (liturgického) roku a celkovým životem sboru.
- 2) Vzniká tu distinkce daná věkem – pro starší interview partnery je rok 1989 daleko více formativní než pro ty mladší – často jsem se setkával s tím, že dost svých životních událostí členili podle Sametové revoluce.

---

<sup>15</sup> Uskupení, které se vyjadřovalo kriticky k dnes již bývalému premiérovi Andreji Babišovi a jeho komunistické a estébácké minulosti.

### 7.1.2. Kolektivní paměť a její symbolická centra evangelíků

V této části práce bych rád definoval kolektivní paměť (Halbwachs, 2009) a symbolická centra (Havelka, 2011) interview partnerů z řad českobratrských evangelíků v Litoměřicích. Z jakých narácí či jaké události místa jsou formující pro ně co by sociální skupinu s konkrétní společnou (kolektivní) pamětí. Nejprve se pokusím definovat jaké fenomény se v rozhovorech opakují a jakým způsobem jsou uchopovány – tj. v jakých souvislostech jsme o nich mluvili.

Společné pro všechny rozhovory je jakési (automatické) vymezení interview partnerů proti katolicismu. Není zde ale důvodem nějaká animozita či jakékoliv negativní emoce, ale z důvodu, že to jsem chtěl i musel představit téma své práce – tedy to, že obdobně dělám rozhovory i s katolíky. Interview partneři měli potřebu na základě tématu mé práce se proti katolicismu nějakým způsobem vymezovat či konstatovali že o katolictví moc nevědí nebo je nezajímá natolik, aby si o tom troufli fundovaně hovořit – což jsem po nich ani samozřejmě nechtěl.

Co mě zaujalo a všemi rozhovory se to prolínalo, bylo jakési lokální patriotství k Litoměřicím (– klidně by se to dalo pojmenovat jako lokální identifikace s místem), které se projevovalo u všech interview partnerů u některých opravdu v dlouhodobém časovém horizontu z dob různých (i delších) pobytů v jiných městech. Jedna interview partnerka tento vztah ilustruje v rámci svého manželství a předchozího života v jiných městech:

*„...Každý dva roky si říkáme, jestli to má smysl tady zůstat dál, ale čím jsme tady dýl, tak si říkáme, že to je správný místo k životu...“*

Já: *„Co se Vám tady tak líbí? Že už jste tady sedmým rokem? Jestli počítám správně, tak třikrát jste si museli říct, že tady chcete dál být.“*

*„Jednak to město je strašně příjemný, hezký. Všechno je v dochozí vzdálenosti více méně, je maličký takový akorát a kousek Praha. Co se mi tady ještě líbí? Ty lidi, prostě i ten sbor, máme fajn sbor, měli jsme i předtím, teď máme prostě Rolla<sup>16</sup> a to se mi prostě líbí. Je úžasnej člověk, je hrozně fajn do toho sboru chodit. Nebývalo to tak vždycky, co jsem tady, ne že bych si někdy stěžovala, ale teď je prostě hrozně příjemný...“*

Anna, cca 35 let

---

<sup>16</sup> Současný farář.

Fenomén toho, že Litoměřice jsou „prostě hezký maloměsto“ s dobrou dostupností do Prahy dominuje ve vícero rozhovorech. Což se prolíná i ve vztahu k společenským aktivitám sboru, které jsou poměrně – dle interview partnerů i mé zkušenosti co by zúčastněného pozorovatele – hojně navštěvovány členy sboru či širší veřejnosti. Jakousi společenskou angažovanost sboru v kontextu toho, že Litoměřice jsou maloměsto glosuje jeden interview partner na základě zkušeností s životem v Praze.

*„...do nějaké míry to je v neděli anonymní<sup>17</sup>, zatímco tady je každou neděli 30-40 lidí, s každým se pozdravíš, s každým prohodíš pár slov, lidi o sobě vědí, přes tejden se potkávají ve městě, protože to je malý město. Je to něco, co mě mile překvapilo, překvapuje mě, že mi to je milý. Já jsem celoživotní Pražák, ale jsme oba s manželkou z toho maloměstského života zatím nadšený. Jednak je to pomalejší život a taky takovej lidštější – člověk je více v kontaktu s lidma. Člověk odejde nakoupit, někoho potká, stráví s ním pár minut, protože nespěchá na tramvaj.*

*Já: „Já, když jsem se díval na webové stránky a sociální sítě, tak mě překvapilo, že to tady docela žije, že je tady docela dost akcí.“*

*„Jo, to mě taky překvapilo, na tu velikost, je to velmi akční společenství, vlastně bych i řekl, co se týče nějakých mimořádných akcí, nějakých večerů s hostem, nějakých sociálních setkání, tak je to možná aktivnější než Praha. Ta Praha má vícero aktivit pravidelně, co se opakují v roce, v týdnu. To tady není, ty lidi ale tady spolu chtějí být. Ono, jak je to malej sbor a malé město, tak se tady neděje tolik věcí ostatních, takže když něco udělá sbor, tak je potenciál, že někdo přijde. Zatímco v Praze, když něco udělají evangelíci, tak to nikoho nezajímá...“*

Josef, cca 30 let

Obdobné výroky se opakují na vícero místech a ve vícero rozhovorech, co je zajímavě, tak vždy v kontextu toho, když interview partneři popisují svoje zkušenosti s životem někde jinde. Praha, co by velkoměsto, které je – jak poznamenává interview partner výše – anonymnější a rychlejší než Litoměřice, je stěžejním příkladem pro porovnání – ve smyslu, že toto se jim na Praze moc nelíbí, a proto žijí v Litoměřicích.<sup>18</sup> Fenomén maloměsta je dominující a prolínající

---

<sup>17</sup> Myšleno v pražských evangelických sborech.

<sup>18</sup> Nutno dodat, že rovina srovnání s Prahou byla nepochybně též zmíněna díky mému celoživotnímu dlouhodobému bytí v Praze, k čemu jsem se vždy přiznával, viz podkapitola: „Scénář k rozhovorům s interview partnery...“

se všemi rozhovory. Nicméně v těsném závěsu je jako výhoda zmiňována i dopravní dostupnost Litoměřic vůči Praze.

V této části práce bych rád zasadil do kontextu společenské aktivity interview partnerů v kontextu s místy paměti. Konkrétně se jedná o pomník rudoarmějce, který stojí v Litoměřicích, v Jiráskových sadech. Pomník byl odhalen v roce 1975 s oficiálním názvem „Čest a sláva Sovětské armádě.“<sup>19</sup> Interview partner mající zkušenost s represemi z dob socialistické diktatury participuje v rámci iniciativy, která se snaží pomník přesunout do muzea. Iniciativa argumentuje tím, že Sověti Litoměřice neosvobodili, poukazujíc na to, že navíc byly Litoměřice Rudou armádou bombardovány, viz citace z rozhovoru:

*„... teď třeba tady máme takový ten spor o vojáka, který stojí v sadu a já jsem v partě lidí, který se snaží, aby byl přesunut do nějakého muzea, takže tady furt zaznívá... A během té diskuse třeba o tom vojákově upozorňuji na to, že Rusové nás neosvobodili. Oni sem přišli, když už tady nebyl jediný Němec, naopak nás Sověti bombardovali devátýho<sup>20</sup> tak jako bombardovali Mělník, tak jako bombardovali Roudnici. A navíc tady to k té strašné situaci, že na náměstí se sdružovali – přišlo spoustu lidí – kteří hlásali sláva a konec války a celkově měli radost. Tak ti jásající lidé nuceně nasazeni na mnohých místech, tak se sdružili tady na náměstí, ale protože byli všelijak hladoví, byla jim zima a já nevím co všechno... Tak udělali takovou drobnou chybu a vyrabovali sklad německej, kterej byl prázdněj, Němci už tady nebyli. Vyrabovali uniformy a navlíkli je na sebe a pak je Sověti postříleli. Takže je to tady takový žhavý...”*

Martin, cca 75 let

Zajímavé je, že interview partner, který měl dle svého životního vyprávění negativní zkušenost s represivními složkami předchozího režimu, poukazuje na křivdy z dob druhé světové války. Sám ji osobně nezažil, ale místo toho, aby usiloval o narovnání křivd, které osobně prožil (tj. útlaky ze strany StB), zabývá se historickou nespravedlností starší než je on sám. Obdobně mají svůj vztah k minulosti ohraničený *socialistickou diktaturou* (a místy paměti spojenými s ní) i ostatní interview partneři. V případě vztahu k událostem druhé světové války se jedná vždy o straší interview partnery, kteří právě mají reálnou zkušenost se socialismem i

---

<sup>19</sup> Litoměřice, oficiální web. stránky města. Online. Dostupné z: <https://www.litomerice.cz/pomnikrudoarmejece>. [cit. 2024-12-15].

<sup>20</sup> Myšleno 9. května 1945, tj. po konci druhé světové války – viz historizující 4. kapitola této práce.

represe. Z čehož plyne teze, že jakási (společná) identita na základě kolektivní paměti (Halbwachs, 2009) interview partnerů je determinována vždy událostmi z doby, která přišla poté – tj. události druhé světové války (ze které nikdo nemá své vlastní zkušenosti) jsou utvářeny v kolektivní paměť až dobou *socialistické diktatury*. Nadcházející časové období dává událostem význam, tj. na základě doby poté si příslušné události přivlastňují a činí z nich součást své identity a paměti. Tato teze se do jisté míry shoduje s oním opakující se fenoménem „*prostě hezkýho maloměsta*“ a to tím, že tato lokální identifikace nabývá na významu, až v kontrastu se zkušenostmi z jiného města. Znamená to, že paměť a (lokální) identita sboru je determinována vždy v kontrastu s něčím, ať už se jedná o lokální identifikaci (zkušenosti s dlouhodobým žitím někde jinde než v Litoměřicích) či kolektivní paměť (doba před je formována a činěna z ní součást paměti až na základě doby poté).

Zajímavým prvkem rozhovorů s interview partnery je i ona německá minulost Litoměřic a s tím spojené nucené vysídlení českých Němců. Ku příkladu jeden interview partner se k tomuto období vztahuje následujícími slovy:

*„...já jsem od dětství slýchal, to že vyhnání Němců nebo vůbec celý to řešení po 45. byl zločin, kterej nepostil ani tak ty Němce, ale nás samotné – naši zemi. Můj otec vždycky říkal, že vyhnat si ze země třetinu obyvatel může jenom idiot... Vždycky jsem to měl za zlomenou krajinu a vždycky jsem to docela prožíval. Naši byli v tomhle velmi radikální a byla to pořád jenom jakási teorie, ale pak když jsem přišel sem, tak najednou se mi to zhmotnilo. Najednou jsem viděl ty opuštěný sady, tu zlomenou krajinu. Teď ke stáru to začínám mít takovou zvláštní obsesi, jdu kolem nějakýho starýho domu a představuju, jak to ty lidi to po generace budovali a stavěli, tak je odsad' vyhnali, a to neměli s Hitlerem nic společný, ale byli to Němci... Nebo to byli Židi, který se vrátili z koncentráku, ale jenom protože mluvili německy, tak museli taky pryč...“*

Robert, cca 75 let

Kontext tohoto úryvku je takový, že jsem se ptal, proč interview partner v Litoměřicích zůstal po roce 1989 – kdy již z principu nebyl pod dohledem represivních složek (pod kterými byl předtím) a nebylo mu nařizováno, kde může a nemůže být. V odpovědi se sám začal vztahovat k německé minulosti Litoměřic, tak jak to zaznívá v části jeho vyprávění. Starší interview partneři vnímají viníky vysídlení českých Němců české obyvatelstvo, které tímto aktem završilo německou historii města – viz úryvek, kde je tento fenomén naznačen

vulgaritou. Přičemž ostatní interview partneři, kteří německou minulost měli potřebu sami reflektovat, se k ní vztahovali obdobně – je to jakási historická zátěž – dluh této krajiny. Právě v rámci toho vzniká onen výraz *zlomené krajiny*, který používá jeden z interview partnerů. Ohledně vnímání německé minulosti je vidět distinkce ve věku interview partnerů, ku příkladu jedna interview partnerka se k tomu dostala, když popisovala, kterak se její rodina dostala do Litoměřic:

*„...my jsme nebyli jako nějaká intelektuální rodina, že bychom to nějak řešili, ale potom to začalo nějak prosakovat. My jsme bydleli v paneláku a pod náma byly ty hezký starý domy. Mamka mi jednou řikala, že její táta, když sem jako přišli, tak si mohli vzít dům, který jako chtěli, ale jim to bylo jako blbý... Ty lidi tam měli prostě svý věci, takže to jako neudělali a ten dům si nevzali, tak mamka řikala, tak vidíš, nějakým lidem toto nebylo blbý a teďka maj tady ty baráky a my máme panelák...“*

Andrea, cca 40 let

Na tomto úryvku od cirká čtyřicetileté interview partnerky (tedy výrazně mladší než autor předchozího výňatku) je vidět velmi rozdílný kontext zmínění oné německé minulosti města. Pro interview partnerku je to zapracováno v jakési rodinné historii – na téma proč nemá naše rodina velký dům, ale panelák. Naproti tomu pro staršího interview partnera je to jasný zločin, za který teď Litoměřice a pohraničí platí daň. Nicméně pro oba interview partnery je to v obou případech součástí minulosti, která je formuje – je nějakým způsobem (myšleno odlišně) zapracována do jejich paměti a identity.

Z předchozích části citovaných rozhovorů bych se nyní pokusil uchopit, jak je determinovaná kolektivní paměť a symbolická centra (Havelka, 2001) sboru – jeho členů v podobě interview partnerů. Pro interview partnery je (pochopitelně) formující doba socialistické diktatury a doby před vysídlením českých Němců – přičemž obě tyto epochy jsou pro ně zásadní v tom, že utvářejí jejich hodnotový žebříček, na základě čehož uchopují a interpretují svět kolem sebe. Symbolickými centry v jejich paměti je vysídlení českých Němců – přičemž v rámci prvního letmého zmínění je to pro interview partnery „pouze“ jakýsi pocit viny, který je ovšem následně rozvíjen. Toto symbolické centrum je tedy dále formováno prostřednictvím rodin daných interview partnerů – v citovaných pasážích rozhovorů to popisuje interview partnerka na příkladu toho proč jejich rodina nevlastní rodinný dům a druhý

– starší interview partner – to popisuje na příkladu „*zlomené krajiny*.“ Doba socialistické diktatury je opětovně reflektována a bezpochyby se dala nazvat symbolickým centrem. V čem tvoří ono uchopování současnosti? Toto jde napříč generaci, kdy – mladší interview partnerka – popisuje kterak pro ni byl příkladný vzor faráře disidenta Zdeňka Bárty (bojovníka proti komunismu). Říká, že to byl jeden z důvodů, proč ji evangelíci oslovili takovým způsobem, že konvertovala – nechala se pokřtít atd. Oproti tomu pro starší interview partnery tato doba *socialistické diktatury* je výrazně více poznamenána tím, že prostě v té době žili a mající s ní vlastní zkušenosti. Tuto dobu zároveň interpretují a dívají se na ní skrze narativ druhé světové války – viz spor ohledně pomníku rudoarmějce. Sám interview partner říká, že v rámci své společensko-aktivistické pozice využívá argumenty toho, že Sověti přeci Litoměřice neosvobodili – výrazně více se vztahuje k druhé světové válce, přičemž z jeho pozice co by člověka pronásledovaného režimem by bylo možné použít i společensky legitimní argument ohledně okupace z roku 1968 atd. Rok 1989 a s ním spojená Sametová revoluce v rozhovorech nedominuje takovým způsobem jako předchozí historické události. Možná pro staršího interview partnera, který mluví o zlomené krajině, je bezpochyby rok 1989 důležitý, ale vnímá ho prizmatem toho, že je možné se svobodně bavit o německé minulosti města a české vině za vysídlení původního německojazyčného obyvatelstva.

Z této části plynou následující body, které budou rozvíjeny v dalších částech práce:

- 1) V rozhovorech se často objevuje fenomén „*prostě hezkýho maloměsta*“. Tuto skutečnost si uvědomují interview partneři na základě dlouhodobých pobytů v jiných městech.
- 2) Narací, která se objevuje v kontextu s druhou světovou válkou, je křivda onoho sovětského bombardování z druhé světové války, které vede některé interview partnery ke společenskému aktivismu – viz iniciativa za odstranění pomníku rudoarmějce.
- 3) Vysídlení českých Němců je stále aktuální – viz „*zlomená krajina*“, což by se dalo nazvat symbolickým centrem v paměti.
- 4) Rok 1989 a Sametová revoluce je vnímána v kontextu toho, že je možné se svobodně bavit o české vině za vysídlení českých Němců, tj. vysídlení českých Němců skutečně formuje interview partnery v jejich uchopování současnosti.

## 7.2. Křesťanství římskokatolické farnosti

Tato podkapitola má za cíl (stejně jako u evangelíků) definovat a popsat v rámci jakých situací se interview partneři vztahují ke svojí víře, jak ji chápou a jakým způsobem definuje jejich život. Jinými slovy zasadit data získaná na základě rozhovorů a zúčastněného pozorování do kontextu.

Narace, které se opakují ohledně vztahu k víře se jaksí automaticky protínají s lokální identifikací. Sami interview partneři přiznávají – mnohdy je katolicismus po generacích předáván – fakt, že zapříčiněním *socialistické diktatury* a násilným vysídlením německy mluvícího obyvatelstva, ztratilo pohraničí svoji kontinuitu při předávání víry. Na základě toho říkají, že zde v Litoměřicích (a celkově v pohraničí) je víra něčím, co se opravdu prožívá – není to součást jakési běžné každodennosti tohoto místa, viz úryvek z jednoho rozhovoru:

*„...Mám pocit, že tenhle region je svým způsobem region skvělej v jedný věci, a to v tom, že ve chvíli kdy tady někdo něco dělá, co se vymyká, což tady víra je. Tak to reálně dělá z toho přesvědčení, když jsem byl v Polsku nebo na Moravě tak tam člověk jde do kostela a teď to jako půlka sleduje a půlka lidí kouká do stropu, kdy to skončí a půlka z té první půlky tak jako napůl... No prostě lidi tam jdou proto, aby na ně nikdo divně nekoukal. A tady jdou ty lidi do kostela i přesto, že na ně lidi divně koukaj. To znamená, že ty lidi co tam choděj, tak paradoxně mám pocit, jsou ty lidi většinou spíš prostě aktivní...“*

Michal, cca 30 let

Obdobné výroky ohledně jakési exotičnosti a opravdovosti víry (v kontextu celé společnosti v pohraničí) zaznívaly ze stran všech interview partnerů – i včetně obdobných srovnání, tj. s Moravou či Polskem. Co je v rozhovorech opakující se, tak je i jakýsi povzdech ohledně německé minulosti Litoměřic – jak bylo naznačeno, tak velká část interview partnerů vnímá vysídlení českých Němců jako křivdu, která se stala i na jejich vlastním společenství. Připomeňme, že většina německého obyvatelstva v Litoměřicích byla katolíky a když tu čeští Němci nejsou, stali se katolíci výrazně oslabenou skupinou. Jejich společenství už není tak aktivní a je významně pozměněné a zmenšené. Ku příkladu jeden interview partner se k tomuto tématu vztahuje následující slovy – na příkladu návštěv rodin vysídlenců:

*„...myslím si, že zdejší lidé, kteří tady bydlí, vnímají návštěvy Němců, kteří byli odsunuti, a jejich dětí, a jsou vůči nim velice otevření, snaží se s nimi nějak promluvit. Stalo se několikrát,*

*že tady přijel někdo, kdo byl třeba pokřtěnej nebo tady byl sezdanej nebo rodiče byli sezdání. Dokonce měli jsme letos zlatou svatbou, že rodiče byli sezdání v našem kostele a oni v našem kostele chtěli oslavit svoji svatbu, která byla původně někde v Německu a oni chtěli oslavit tu svoji zlatou na památku jejich rodičů zde v kostele...”*

František, cca 55 let

Z rozhovoru je patrné, že interview partner vnímá otevřenost místních obyvatel (samozřejmě včetně farníků) k návštěvám vysídlenců – respektive spíše jejich potomků, ale zároveň poukazuje na přetrhnutou posloupnost generací. V úryvku zmiňovaný manželský pár, kdy oba v páru jsou potomci vysídlenců, nemohli mít svoji svatbu v místě, odkud jejich rodiče pochází, a očividně je pro ně rodný kraj předků stále důležitý, ale museli ji mít v Německu, kam byly jejich rodiny násilím přesunuty. Což zároveň i otevírá tu rovinu, že i o tento pár a jeho rodinu farnost kvůli vysídlení potenciálně přišla. Podobně laděné výroky se vyskytují i u jiných interview partnerů, primárně vždy v kontextu toho, že vysídlení německého elementu připravilo farnost(i) o velké množství aktivních věřících a byla přetržena jakási kontinuita katolické víry a tradice.

Dalším motivem, který se často vyskytuje v rozhovorech a já ho dávám do souvislosti s prožíváním konfese interview partnerů je místní hospic sv. Štěpána – založený v roce 2001, stojící symbolicky na místě bývalé porodnice.<sup>21</sup> Byť je vedení hospice zapsaným spolkem, tak je dle interview partnerů personálně spjaté s římskokatolickou církví, která se na chodu hospice nepřímou podílí a farnost sleduje jeho aktivity. V hospici je též poskytována pastorační služba římskokatolickým duchovním.

*„...pro mě je ten hospic důležitý, jednak vlastně silným příběhem jeho vzniku, je to příběh jedné rodiny, kde vlastně chudák přicházel opakovaně o manželky z důvodu nádorových onemocnění, že vlastně potom se tady vytvořilo prostředí, kde ty lidé mohou odcházet. Vlastně se mění to klima, dříve když člověk umíral, tak se to odehrávalo někde za plentou, tady najednou vstupuje do života ta smrt. Já myslím, že to je důležitý, chce to trochu odvahy, jako unést pohled na to, že někdo odchází, ale je nesmírně důležité, že to je kultura loučení se, vlastně doprovázení toho člověka nebo vzájemného doprovázení se v těchto mimořádných a*

---

<sup>21</sup> Hospic sv. Štěpána. Online. Dostupné z: <https://www.hospiclitomerice.cz/o-nas/cile-a-poslani-hospice/page/historie-hospice-sv-stepana>. [cit. 2024-12-17].

*unikátních – řekl bych – životních situacích. A po těch já nevím pětadvaceti letech, že opravdu spíše se chápe, že ta smrt do života patří, což je něco, co považuji za nesmírně důležité, protože když ten život se omezí jen tu část, kdy jsme schopni nějakých výkonů, tak je to strašně málo, možná, že nejcennější části života jsou právě mimo tento moment...”*

Vojtěch, cca 50 let

Interview partner, který používá i jakési až metafyzické slovní obraty popisuje dále v rozhovoru, co je zde v úryvku jen naznačeno – hospic je pro něho a další věřící velmi důležitý. V obdobných situacích se hospic zjevuje i v dalších rozhovorech vždy v kontextu toho, že interview partneři jsou rádi, že zde je. Díky němu nejen jejich blízcí, ale jaksi celá (nejen) litoměřická společnost mají možnost lidštějšího a důstojnějšího odchodu z tohoto světa včetně psychoterapeutického doprovodu, který je důležitý jak pro pozůstalé tak samotného pacienta.

Nyní se vrátím k definici náboženství, tak jak ji používá Geertz (2000) a aplikuji jí na výše popsaná data. V kontextu vyprávění katolických interview partnerů se mi jeví jejich konfese jako systém symbolů celá římskokatolická tradice, ke které se nepřímo odkazují prostřednictvím absence německy hovořícího obyvatelstva – což vnímají jako křivdu / ztrátu, která se stala na jejich společenství. Dalším takovým symbolem, který ale vnímám zároveň i jako motivace či prostředek k naplňování Evangelia je samotný hospic. Pro interview partnery má zásadní význam, že smrti umožňuje lidštější rozměr a činí z ní běžnou součást života. Zároveň mohou participovat, nebo se podíleli v minulosti, na chodu hospice a naplňují tím poslání Evangelia formou dobročinnosti, viz – Lk 6,38: *Dávejte a bude vám dáno; dobrá míra, natlačen, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou vám Bůh naměří vám.* Díky jejich zapojení a podpoře hospice mohou lidé lépe umírat (či je o ně na konci života lépe postaráno). Dvojakost hospice – tedy to, že ho vnímám jako symbol i zároveň motivaci bych vysvětlil tím, že hospic (který je nepřímo – byť neformálně – propojen s římskokatolickou církví) nabízí poměrně široké pole toho, jak se v rámci něho zapojit. Pro interview partnery je důležitý jednak svou funkcí, ale zároveň i tím, že se na jeho chodu mohou (mohli) podílet. Jsou mezi nimi zaměstnanci i dobrovolníci hospice, podporují jeho aktivity a pomáhají mu i finančně.

Z této podkapitoly plynou následující body, které budou dále rozvíjeny.

- 1) Interview partneři prožívají svoji víru i v rozporu s netradičností v místě jejich lokální identifikace. Díky netradičnosti – to že není součástí běžné každodennosti – ji vnímají mnohem opravdověji, v rozporu s majoritní společností.
- 2) Vysídlení německy hovořícího obyvatelstva vnímají jako ztrátu či křivdu na svém společenství, tj. kvůli absenci českých Němců tu je přerušená římskokatolická tradice.
- 3) Přítomnost hospice vnímají jakožto možnost k naplňování Evangelia, tj. díky němu může být smrt běžnou součástí života i díky němu se mohou podílet v rámci svého altruismu na chodu hospice.

#### 7.2.1. Každodennost / nevšednost a plynutí u katolíků

V této části práce budu definovat prožívání všednosti a nevšednosti katolického vzorku interview partnerů. Obdobně jako u evangelického vzorku – jedná se o aktivní věřící, jejichž plynutí času je determinováno chodem církevního roku a celkově prožívání a slavení svátků definuje římskokatolická církevní tradice. Všichni interview partneři říkali, že pravidelně chodí na mše a další akce, které se dějí v souvislosti s chodem místních (nejen) křesťanských společenství. Nutno dodat, že zde byl jasně zřetel toho, že se jedná o větší společenství, jelikož jednotliví interview partneři vnímali širokou škálu kostelů, které mohou navštěvovat (pokud chtějí pravidelně chodit na mše a ku příkladu mši ve svém „domovském kostele“ nestíhají).

V kontextu vnímání plynutí času a vztahování se ke konkrétním událostem, tak do velké míry vnímám formující rok 1989 velká část interview partnerů reflektuje, že mohla prožívat svoji víru svobodně a nebylo to společenské tabu.

*„...bylo to vlastně o tom, jak jsme chodili do těch Žitenic, protože do Litoměřic jsme skoro do kostela nechodili kvůli té situaci, jsme jezdili do těch Žitenic, kde vlastně tuším, že jsem tam byl i křtěnej, měl jsem tam první svatý přijímání. Na Velikonoce se tam jezdilo, na Vánoce, střídali jsme se tam v úklidu jako věřící rodiny. Musím říct, že za té totality hodně fungovala ta ekumena, táta můj znal spoustu lidí od baptistů, adventistů, metodistů, evangelíků. Takže prostě díky němu tady znám spoustu lidí z těch okolních církví a musím říct, že poslední dobou funguje docela ta ekumena společná. Ať to jsou večery chvál, ať to je navštívení těch protestantskej bohoslužeb, že nás třeba někdo pozval, to si myslím, že to je super... Ty večery chvál jsou taky perfektní, rozjeli se tady a jsou napříč církvemi...“*

Ondřej, cca 45 let

Citovaný úryvek z hovoru bych rád doplnil, že onou zmiňovanou situací myslí interview partner to, že ho jeho učitelka na základní škole v Litoměřicích kvůli jeho víře šikanovala v době. Jeho rodina chtěla co nejvíce omezit příležitosti k šikaně ze strany pedagožky, na základě čehož by byl spojován s vírou, proto pravidelně navštěvovali kostel v nedalekých Žitenicích místo přirozených Litoměřic. Dále bych tento úryvek rád použil k zpětné ilustraci toho, že víra zmiňovaného interview partnera má skutečně charakter minimálně rodinné tradice, která je předávána a interview partner se dále k víře hlásí, a především ji i prožívá v kontextu církevních svátků kontinuálně. Co na úryvku shledávám zajímavé a nosné je onen vztah k ekumenismu, kdy interview partner dává prožitky z doby Sametové revoluce a celkově změny režimu v roce 1989 – do stejného kontextu jako ekumenismus v křesťanství, který vnímá v kontextu jeho návratu v současnosti jako další aspekt, jak může rozvíjet a víc prožívat svoji víru. Důležitým též shledávám, a u všech ostatních interview partnerů to hraje obdobnou roli, vztah ke změně režimu po pádu *socialistické diktatury*, všichni se k tomu staví pozitivně – mohli svobodně prožívat svoji víru. Změnu režimu vnímají v kontextu toho, že Litoměřice začali navštěvovat v hojném počtu vysídlení čeští Němci, k čemuž se všichni staví otevřeně, až pozitivně a vnímají je jako součást svého dědictví římskokatolické tradice.

Z výše popsaného textu plynou následující body:

- 1) Interview partneři prožívají svoji každodennost prostřednictvím církevního roku, přičemž je zde patrná distinkce oproti evangelickému sboru, že se jedná o větší společenství – více kostelů – více možností chodit na mše atd.
- 2) Rok 1989 je formující jednak prostřednictvím toho, že interview partneři mohli prožívat svobodně svoji konfesi, ale zároveň to vnímají i v kontextu toho, že se do Litoměřic začaly v podobě turistů „vracet“ čeští Němci, které považují za součást římskokatolické tradice.

#### 7.2.2. Kolektivní paměť a její symbolická centra katolíků

V této části práce bych rád definoval, jaké narativy a motivy formují kolektivní paměť katolického vzorku. Jinými slovy, jaké fenomény se v rozhovorech opakují, jak jsou jednotlivé narace chápány a jakým způsobem následně formují identitu společenství. Dále bych chtěl definovat jednotlivá symbolická centra v kolektivní paměti interview partnerů, jak se k jednotlivých dějinným událostem vztahují a formují je.

Opakující se narace je již zmíněná jakási lítost ohledně absence německy mluvícího obyvatelstva, jehož vysídlení berou interview partneři jako křivdu, která se stala na jejich společenství, neboť to vnímají jako přerušení vlastní katolické tradice. Tato lítost se jednak projevuje otevřeností vůči návštěvám německých turistů, kteří chtějí vidět vlast a místa paměti spojenými s jejich předky. Jednak je formující ve vztahu k identitě a k tomu, jak tato absence českých Němců formuje jejich společenství v kontextu současnosti a toho jak současný svět a společnost vnímají. Tento fenomén popisuje interview partner v kontextu jedné společenské události, s odkazy na historii ještě starší – na Rakousko-Uhersko.

*„...dokonce já jsem včera zrovna inauguroval u Český Lípy – nebo jak to říct – jsme uváděli knížku o padlých v první světové válce na Českolipsku a začalo to císařskou hymnu, tak jsem si říkal, že před sto lety by nás zavřeli, tak jak se dějiny mění. To je ještě něco, ta první světová válka, kde jsme patřili k sobě naprosto... A ještě vlastně problém toho česko-německého střetu se moc neřeší, protože jsme byli všichni Rakušani, prostě jsme patřili do té monarchie, tak to nějak vidím. A přijeli na to lidi z Německa a jeden mi říkal, že si vždycky myslel, že naše historie rokem 45. tady končí, tady v tomhle kraji, ale teď vidím, že ne protože vzpomínáme na to, co bylo společné. Takže to překračuje rámce našeho myšlení, takže jdeme dál, než by se dřív bývalo šlo...“*

Marek, cca 50 let

Na úryvku je vidět, že interview partner nejen participuje na společenském dění v rámci česko-německých vztahů, ale zároveň vnímá onu hloubku katolické tradice, která v pohraničí byla v souvislosti s Rakouskem-Uherskem. Tuto tezi bych rád podepřel další citací rozhovoru, kdy interview partner konstatuje proměnu mluveného jazyka v kontextu globalizace.

*„...to, co mě trošku mrzí, že ta mladá generace spolu nemluví ani česky ani německy, ale anglicky, to je takový bizarní pro mě, tenhle kraj já chápu, že by se tady mělo mluvit těmi jazyky, jako se tady mluvilo, nicméně mladí lidé již mají jiný svět...“*

Marek, cca 50 let

Zde je vidět, že interview partner i němčinu a celkově německý element v kontextu s krajinou, jako jakousi tradici tohoto místa – pohraničí, a tedy i Litoměřic.

Co se též opakovaně objevovalo v rozhovorech byl místní (již bývalý) katolický seminář, který byl po Sametové revoluci přesunut do Olomouce. Dědictví tohoto místa jednak zaručovalo jakési pokračování katolické tradice, tj. po vysídlených českých Němcích, tu byl aspoň bohoslovecký seminář, který udržoval víru živou a pulsující. Zároveň již bývalou přítomnost katolického semináře (vtipně) glosuje jeden mladší interview partner následujícími slovy:

*„...to je důležitý, to bych chtěl připomenout, že tady byl kněžské seminář, takže mnoho kněží, kteří tady nedostudovali, tak tady maj dneska rodiny, minimálně já vím z hlavy o pěti nebo sedmi rodinách, kde jsou ty otcové bývalý členové kněžského semináře, kteří si to rozmysleli, protože naproti byla škola zdravotních sester. Dneska jsou to krásné rodiny a jsou to třeba často bývalý otcové z Moravy a z Valašska, který si tady našli místní ženu a zůstali tady...”*

Ivan, cca 30 let

Co je na daném až částečně bulvárním úryvku zajímavé je, že to že díky jeho přítomnosti – respektive nedostudovanými katolickými knězi – je i onen faktor, že místní farníci vědí, jak to funguje v rámci katolické liturgie a celkově mají znalosti, jak se podílet na chodu „běžného provozu“ katolické farnosti. Což interview partneři vnímají pochopitelně pozitivně a jen to utvrzuje onu tezi, že místní vnímají víru opravdově i v kontextu toho, že to není běžná součást identity pohraničí. Zároveň teze ohledně opravdovosti víry by šla i dále upevnit tím, že i když se jedná o bývalého či nedostudovaného seminaristu – adepta na kněze, tak minimálně musela pro něho víra hrát důležitou roli v jeho životě. Instituce bývalé katolického semináře je formující ve smyslu toho, že bývá dáván do souvislosti s událostmi souvisejícími se Sametovou revolucí, kdy se místní tehdejší studenti či seminaristé podíleli na šíření informací ohledně změny režimu.

*„...já jsem měl v té době žigulíka a byla tady teologická fakulta litoměřická a byla tam skupina aktivních bohoslovců, který prostě jezdili rozvážet letáky a na různé shromáždění a tak, takže vím, že tenkrát jsem jim půjčoval toho žigulíka na nějaký cesty do Prahy. Já nevím, jak to oni rozdělili, kde se oni angažovali. Měli to určitě nějak domluvený s rektorem, protože by to jinak nemohli dělat, tohleto jsem byl rád, že mohu jako přispět, že jsem dal k dispozici toho žigulíka na tyhleto cesty a taky jsme zvonili klíčem na náměstí...”*

Obdobné zážitky z doby Sametové revoluce nabízejí další interview partneři, kdy mají události s rokem 1989 spojené s institucemi či organizacemi podporujícími křesťanskou víru, tedy se seminářem či ekumenou – jak je zmiňované v předchozí části práce. Na základě toho bych chtěl rozvinout to, jak je interview partnery vnímán rok 1989 a do jaké míry je formuje v jejich uchopování světa.

Výpovědi ohledně změny režimu v roce 1989 a listopadovým událostem ve všech případech vyjadřují pozitivně. Nyní bych v rámci nich učinil distinkci na ty, kteří se vztahují k roku 1989 v kontextu německé minulosti Litoměřic (formou návštěv potomků či přímo vysídlených českých Němců) a na ty, kterým to evokuje zážitky spojené s křesťanstvím či křesťanskými institucemi. První skupina, akcentující německou minulost v souvislosti s událostmi Sametové revoluce je zajímavá v tom, že jako symbolické centrum ve své paměti – tak jak ho definuje Havelka (2001) – vnímají vysídlení českých Němců prizmatem křivdy v pojetí univerzalistického katolicismu a církve všeobecně.

*„...pro spoustu lidí to je takový jako s povzdechem jakoby jim je to líto, a to hned z několika rovin. První věc je těžkej osud Webera, toho biskupa německýho, to je zajímavá věc. Antonín Weber, to byl litoměřickej biskup, kterej vlastně byl odsunutej<sup>22</sup>, právě on vlastně za války byl proti nacistům, naučil se česky, tak ho nacisti nenáviděli a po válce ho Češi odsunuli, ted' si nejsem jistej, ale myslím, že byl odsunutej. Taky i ty duchovní, tady to se řešilo v rámci kapituly, tady byli němečtí kanovníci. Vlastně první za první republiky se to začalo řešit, tam se to začalo lámat...“*

*„...Myslím, že Němci tady žili x století byly tady doma, měli vztah k té krajině. Myslím, že téma těch zanikajících kostelů severozápadních Čech, je za mě téma toho, že tady přestaly bejt ty Němci, který k tomu měli vztah a tu péči...“*

Pro lepší orientaci v přepsané části úryvku, jsem se interview partnera ptal, jak on jako člověk, který je aktivní v různých rolích v kontextu společenského dění v Litoměřicích, vnímá současnou přeshraniční spolupráci s Německem, o které hovořil v předchozích částech

---

<sup>22</sup> Pro kontext: Vysídlený nebyl, ale to není v kontextu výpovědi zásadní.

rozhovoru v praktické rovině. Jako symbolické centrum se absence českých Němců zjevuje ve vícero rozhovorech – ať už formou pohostinnosti vůči německým turistům či účasti interview partnerů na různých společenských akcích, viz zpívání rakousko-uherské hymny při uvedení knihy. Zajímavé na tom shledávám, že ta německá minulost, jejíž autenticita, tj. před vysídlením, je brána jako jakási zlatá doba katolicismu. K ní se všichni interview partneři vztahují a díky tomu je formuje k otevřenosti vůči německému elementu v současnosti. Zároveň zde není ona distinkce my a oni, či narativ „zlých Sudetáků“, kteří chtějí sebrat zpátky svůj bývalý majetek. Naopak německá minulost je plně integrovaná a přijatá do kolektivní paměti interview partnerů, na jejímž půdorysu následně dále uchopují současný svět v kontextu jakéhosi křesťanského universalismu – všichni jsme děti Boží.

Nyní bych se rád přesunul k druhým interview partnerům na základě oné distinkce ve vztahu k událostem roku 1989, tj. té skupině která vnímá tuto dobu v kontextu křesťanství – přesněji ekumeny a křesťanských institucí (např. kněžský seminář). Tato skupina, která se aktivněji odkazuje k roku 1989 daleko intenzivněji sama o sobě, tj. ne formou německé minulosti Litoměřic. Vnímání roku 1989 a Sametovou revoluci bych označil za další symbolické centrum (Havelka, 2001) v paměti interview partnerů, které je formuje tím, jak chápou a prožívají svoji víru nebo jak se vztahují k minulosti. Formující aspekty tohoto symbolického centra můžeme vidět v kontextu toho, kdy interview partner porovnává míru ekumenického křesťanství v dnešní době s dobou před Sametovou revolucí i v kontextu toho, že byl za *socialistické diktatury* jako dítě šikanován učitelkou pro svoji víru. I v dalších rozhovorech interview partneři dávali do souvislosti svoji víru se Sametovou revolucí – mohli svobodně prožívat a rozvíjet. Obdobně to vidí jiní interview partneři vztahující se katolickému semináři – viz zmínka o půjčování auta studentům semináře. Vnímají Sametovou revoluci kontextuálně, tak že vnímají pozitivně, že se na nedívají se na ní jen prizmatem svobody vyznání.

Z předchozích řádků plyne následující:

- 1) Opakovaně se objevuje narativ absence německého elementu, avšak německou minulost mají interview partneři plně integrovanou do své vlastní paměti – žádné my a oni. Vysídlení českých Němců lze tudíž nazvat symbolickým centrem.
- 2) Rok 1989 je formující v kontextu toho, že lze lépe, opravdověji a svobodně prožívat víru a zároveň na základě toho konstruují to, jak uchopují současný svět. Prostřednictvím víry prožívají i rok 1989 – vztahují se k němu formou garantované svobody vyznání.

- 3) Rok 1989 a otevřené hranice umožňují opětovně integrovat německou minulost do paměti.
- 4) Tudíž rok 1989 je symbolickým centrem, které formuje to, jak interview partneři vnímají a chápají současnost, a tudíž i svoji víru.

### 7.3. Vztah k místu pobytu v kolektivní paměti a symbolických centrech

V této podkapitole bych z předchozích částí své diplomové práce rád separoval a dále rozvinul narace, a symbolická centra (Havelka, 2001) objevující se v kolektivní paměti (Halbwachs, 2009) interview partnerů a odkazující se k prostorové identifikaci. V těchto naracích a symbolických centrech dále budu prohlubovat to, co se vztahuje k místu pobytu. Obdobné hlubší analýze bych rád podrobil i jednotlivé rozborů symbolů a motivací jednotlivých zkoumaných náboženských systémů dle toho, jak náboženství definuje Geertz (2000), a budu v nich hledat symboly a motivace odkazující k prostorové identifikaci interview partnerů. V poslední části této podkapitoly podrobím rozebrané fenomény komparaci.

#### 7.3.1. Vztah k místu pobytu českobratrských evangelíků

Prvně bych rád představil systém symbolů a motivací u evangelické konfese a zdůraznil bych to, co z něho považuji za formující v kontextu prostorové identifikace interview partnerů. Nejzásadnějším fenoménem, který pro tuto situaci vnímám je zmíněná přítomnost klientů s Downovým syndromem na bohoslužbách a dalších aktivitách sboru. Pro interview partnery jsou jakousi možností a motivací, jak naplňovat Evangelium a svoji otevřenost vůči lidem s Downovým syndromem vnímají jako symbol otevřenosti jejich společenství v kontextu otevřenosti vůči Božímu poselství tak, jak ho hlásal Ježíš Kristus v Novém Zákoně. Např. část kázání o milosrdenství na hoře: Mt 5,1-3: *Když spatřil zástupy, vystoupil na horu; a když se posadil, přistoupili k němu jeho učedníci. Tu otevřel ústa a učil je: „Blaze chudým na duchu, neboť jejich je království nebeské.“* Tento fenomén vnímám jako to, co formuje vztah k místu, jelikož chráněné dílny, které jsou přes litoměřickou diakonii provázány s místním sborem. Takže díky přítomnosti chráněných dílen mohou i interview partneři více do hloubky prožívat svoji víru v kontextu výše zmiňované otevřenosti. Formuje to jak jejich víru, tak jejich vztah k místu prostřednictvím toho, že tato instituce zde sídlí.

Nyní se zaměřím na úvodní hypotézy této práce, tj. že víra má vliv na utváření vztahu k místu pobytu. Má stručná odpověď je: Ano. Rozvedu-li ji, tak na předchozích řádcích je očividné, že interview partneři díky přítomnosti chráněných dílen a jejich klientů, s nimiž mají

možnost spoluprožívat svou víru. Všichni (bez výjimky) jsou rádi, že klienti chráněných dílen jsou součástí jejich sboru a spoluutváří tak jejich vztah k místu. Tak, jak chápou křesťanství interview partneři, je prohlubováno a více prožíváno v místě jejich pobytu, kde se zmíněná instituce rovněž nachází. Formuje to jejich vztah k Litoměřicím, protože si Litoměřice spojují právě s přítomností chráněných dílen. Interview partneři tedy prožívají svoji víru a lépe se identifikují s místem prostřednictvím institucí, které jsou spjaté jak s místem, tak se sborem.

Další fenomény, které bych zde chtěl zmínit, je ono symbolické centrum (Havelka, 2001) vysídlení českých Němců, jak ho vnímají interview partneři. Projevuje se u nich dvojace – první mladší interview partneři ho vnímají primárně v kontextu rodiny, viz: rodinná historka o tom, proč nemáme hezký dům, ale byt v paneláku. Tato skupina interview partnerů se na vysídlení dívá v kontextu jakéhosi materialistického pojetí a potažmo i rodinné cti (předkům bylo nepříjemné si vzít rodinný dům, jelikož tam byly osobní věci původních vlastníků). Vysídlení českých Němců u tohoto typu výpovědí hraje roli formativní v tom, že se skrze něho dívají na dnešek, protože z logiky věci ten rodinný dům prostě nemají. Zatímco druhé skupina – starší interview partneři – se na to dívají prizmatem toho, že mají motivaci dané místo, tedy pohraničí zahrnující i Litoměřice, napravit a tím odčinit historickou křivdu, která se stala v regionu poté, co z něj vysídlili původní německé obyvatele. Jinými slovy vysídlení českých Němců je formuje v tom, že je utvrzuje v jejich vztahu k místu. Tuto tezi podpírá celý příběh interview partnera, který byl v Litoměřicích držen za do doby *socialistické diktatury*, ale i po skončení represí rokem 1989 se rozhodl v Litoměřicích zůstat, protože cítil jakýsi dluh sebe jakožto Čecha vůči krajině, která kvůli českým rozhodnutím (myšleno vysídlení českých Němců) přišla o svoje původní německojazyčné obyvatele, kteří k ní měli vztah.

Rok 1989 a události s ním spojené – jakožto symbolické centrum – je formativní, ale vždy v kontextu toho, že otvírají možnost jakési diskuse o dobách minulých, tedy období *socialistické diktatury*, samotného vysídlení českých Němců a celkové německé minulosti Litoměřic. Řečeno jinými slovy každé období v paměti se projevuje vždy v kooperaci s jiným a vzájemně se formují. Tato skutečnost je vidět na sporu o Rudoarmějce – místem paměti – kdy část evangelického sboru usiluje o přesunutí do muzea. Je vidět, že argumentace je v intencích událostí druhé světové války, tj. Sověti Litoměřice bombardovali po skončení války a vyhnání všech nacistických jednotek si museli místní odbojové jednotky zajistit samy.

V této části textu bych rád konfrontoval opětovně svá tvrzení s další pracovní hypotézou: Tou, že rok 1989 a konec *socialistické diktatury* byl formativní pro evangelický sbor (a římskokatolickou farnost). Opětovně stručná odpověď: Ano. Formující je ale v konotacích toho, že interview partneři mohli jednak svobodně a prožívat svoji víru, tj. bez represí StB apod. Zároveň to otevřelo možnost integrovat do své paměti události doby předchozí, kdy bylo vyhnáno původního německojazyčného obyvatelstvo a za *socialistické diktatury* to takto otevřeně řečeno bylo tabu. Po roce 1989 se osvobodila společenská diskuse, tudíž interview partneři mohou participovat na obnovování „zlomené krajiny“ pohraničí, a především Litoměřic v kontextu narovnání českoněmeckých vztahů.

### 7.3.2. Vztah k místu pobytu římských katolíků

V této části bych se zaměřil na opakující se systém symbolů a motivací (Geertz, 2000), jak ho interpretuji v kontextu výpovědí u katolických interview partnerů. Jak bylo výše zmiňováno, zásadní roli ve vyprávění interview partnerů hrál místní hospic sv. Štěpána. Jedná o symbol a motivaci zároveň, jelikož interview partneři z něho činí součást svého světa – své identity v kontextu lokální identifikace (jsou rádi, že tam je) – a zároveň se na chodu hospice podíleli či podílejí. Tato dvojitá úloha hospice je vysvětlována onou širokou škálou vztahování se k hospici a zároveň možné participace na chodu hospice. Nutno dodat, že hospic je s římskokatolickou církví spojen pouze neformálně, oficiálně se jedná o zapsaný spolek. Prostřednictvím hospice prožívají Evangelium formou toho, že činí smrt součástí běžného života – viz citace, kdy interview partner se vztahuje k hospici a říká, že je rád, že smrt již neprobíhá „za plentou“. Též se mohou v rámci hospice podílet na evangelijní zvěsti tím, že pomáhají potřebným, za což umírající či vážně nemocné je možné pokládat. Přítomnost a celý příběh hospice zároveň podporuje jejich vztah k místu, všichni interview partneři se v rámci rozhovoru k němu vyjadřovali pozitivně. Z jejich výpovědí jsem vnímal sounáležitost s jeho fungováním, byť minimální podporou, a hrdost, že zde v Litoměřicích sídlí taková organizace.

Nyní bych se vrátil k úvodní hypotéze, že víra má vliv na formování vztahu k místu. V případě římskokatolické konfese v Litoměřicích tomu tak je právě díky přítomnosti hospice. Prostřednictvím hospice interview partneři aktivně prožívají svoji víru v rovině pomoci bližním, což vnímají především v kontextu Evangelia. Zároveň je hospic součástí jejich lokální identity, všichni se k němu hlásí a jsou rádi, že je součástí Litoměřic a že město může skrze vlastní podporu hospice pomáhat široké veřejnosti v mezních situacích lidského života.

Nyní bych se přesunul k onomu symbolickému centru, tedy vysídlení českých Němců, které je spojené s německou minulostí celého regionu. Tento fenomén vnímají interview partneři v nuancích otevřenosti vůči německým turistům, kteří chtějí vidět své rodiště či místa svých předků. Společná konfese litoměřických katolíků a většiny původního německého obyvatelstva regionu činí z německé minulosti součást kolektivní paměti katolického společenství v Litoměřicích. V této paměti je vysídlení českých Němců vnímáno tak, jejich katolická farnost přišla o velké množství farníků i svých tradic. V rámci symbolické roviny se vztahují k tomuto místu názor, že násilným vyhnáním německého elementu zde nemá katolická víra již takové zastoupení. Kvůli vyhnání českých Němců a kvůli *socialistické diktatuře*, která byla vůči katolické církvi nepřátelská jsou si interview partneři vědomi toho, že katolicismus má v tomto místě přerušenu tradici.

V tomto odstavci bych se rád zaměřil na události spjaté se Sametovou revolucí a rokem 1989. Považuji je zároveň za symbolické centrum v paměti (Havelka, 2001) interview partnerů, pro které je to moment, kdy mohli začít svobodně prožívat svoji víru. Také je to ale poslední období teologického semináře, který měl ve městě své místo. Sametová revoluce také otevřela hranice a částečně navrátila německost do Litoměřic – byť jen formou návštěv rodáků a později potomků těch, kteří odtud byli vyhnáni. Návrat původního obyvatelstva a jejich rodinných příslušníků v identitě interview partnerů vrátili místu – tedy Litoměřicím – jeho původní charakter. Tím charakterem myslím univerzalistický katolicismus, který zahrnuje i onen německý element. Po roce 1989 se též mohl plně rozvinout ekumenismus a získal tak nové rozměry než za socialistické diktatury, kdy šlo o utajovanou vzájemnou podporu, protože režim netoleroval jakékoliv projevy náboženskosti.

V závěrečné části tohoto textu bych rád konfrontoval úvodní hypotézu, že rok 1989 měl vliv na formování identity římskokatolické farnosti (a evangelického sboru). Opětovně odpovídám, že ano. Formující rok 1989 a celkově Sametová revoluce byla nepochybně ve vztahu k oné německé minulosti katolicismu otevřená, a právě díky Sametové revoluci měla obě společenství možnost (opětovně) integrovat německou minulost do své paměti, včetně identity, byť samozřejmě v pozměněné formě. Tento vztah je zároveň sám o sobě formativní ve vztahu k svobodnému prožívání víry.

### 7.3.3. Srovnání jednotlivých tvoreb vztahů

Nyní podrobím následující fenomény a symbolická centra srovnání. To vše v kontextu úvodní hypotézy, že tvorba vztahu k místu je odlišná na základě rozdílné konfese: římskokatolického a českobratrského křesťanství.

Co přirozeně přichází v úvahu, je srovnání jak, evangelíci prožívají onu přítomnost klientů z chráněných dílen (jejímž provozovatelem je diakonie) do kontrastu s hospicem, neformálně propojeným s katolickou církví. Obě instituce jsou součástí prožívání Evangelia, v rámci, něhož se seberealizují jednotliví členové obou společenství. Takový způsob seberealizace a žití Evangelia se jeví jako kontrast v tom, jak ho chápeme v porovnání přístupů obou společenství. Pro evangelíky je zásadní otevřenost jejich společenství – což prohlubuje jejich prožitek křesťanství v tom, že členy jsou opravdu všichni. Oproti tomu katolíci prožívají evangelium prostřednictvím hospice tím, že pomáhají důstojněji a lidštěji odcházet lidem z tohoto světa a zároveň jsou oporou pro zbytek rodin. Interview partneři z obou institucí (chráněné dílny a hospic) zároveň chápou vztah k místu v kontextu toho, že zde v Litoměřicích mohou prohlubovat svoji víru díky konání dobra v evangelijním smyslu. Co je nutno dodat, že obě instituce (a vlastně i společenství) jsou personálně provázaná a navzájem si vypomáhají, např. když se světila kaple v hospici byl přizván i současný evangelický farář.

Další fenomén – symbolické centrum, které bych chtěl porovnat, je to, jak se vztahují obě společenství k vysídlení českých Němců. Pro katolické interview partnery je to újma – doslovně jakýsi „*smutný povzdech*“: Nebýt vysídlení jejich katolická tradice by byla mnohem bohatší a celistvější, a především nepřerušená. Pro evangelické interview partnery je vyhnání českých Němců národním proviněním, které chtějí napravovat – viz to, jak se interview partner rozhodl zůstat v pohraničí i přes to, že zde nebyl držen represivními složkami *socialistické diktatury*, a má v plánu onu „*zlomenou krajinu*“ narovnávat. Pokud bych dále rozváděl tuto distinkci, tak pro evangelíky je vysídlení českých Němců morálním apelem k přiznání vlastních chyb, oproti tomu pro katolíky je to křivda, která se stala i na nich samotných, neboť jejich farnosti byly o německý element ochuzeny. Co se týče formativního vztahu k Litoměřicím, tak onen morální apel vnímám jako individuální přístup k tomu, aby se Litoměřicím navrátila bývalá německá tvář a kolektivní paměť, která byla díky vysídlením násilně přerušena. Pro katolické interview partnery je to nespravedlnost, která se stala v regionu, který původně byl a částečně (díky návštěvám potomků vysídlenců) částečně německý a německost mají

zakomponovanou do své univerzalistické katolické identity díky otevřeným hranicím a možnosti svobodné diskuse po pádu *socialistické diktatury*.

Co se týče událostí spojených s rokem 1989 a Sametovou revolucí, tak že je opět rozdílné vnímání mezi oběma společenstvími. Pro interview partnery z řad katolíků je to především možnost, jak integrovat německou minulost jako součást své identity a samozřejmě tím pádem prožívat opětovně svobodně svoji víru (kdy i samotné události prožívali prostřednictvím bývalého kněžského semináře). Díky Sametové revoluci je jejich současná konfese obohacená o německý element a nový rozměr ekumeny. V kontrastu s tím evangelíci mají vnímání těchto událostí formováno dvěma prizmaty. Prvním prizmatem je příběh konvertitky, kterou Zdeněk Bárta přitáhnul k evangelictví na základě své disidentské minulosti. Díky charismatickým členům sboru a jeho farářům Benjaminu Rollovi a Zdeňku Bártovi, kteří jsou pro mnohé interview partnery a další věřící Českobratrské církve evangelické inspirací, se posouvají ve své víře a motivováni být se společenstvím, kde se tyto lidé nachází, spojení. Formující ve vztahu k místu je rok 1989, kdy se znovu otevřela svobodná diskuse např. ohledně české viny za vysídlení českých Němců nebo v otázkách víry a náboženství. Pro katolíky, kteří mohli opět integrovat němečtí do své podoby univerzalistického katolicismu, je místem pobytu vztah a návrat ke kořenům – viz citovaný úryvek o tom, jak němčina a čeština jsou jazyky, které jsou součástí – identitou dané lokality a mladí již hovoří anglicky. Pro evangelíky je Sametová revoluce formativní v kontextu budování vztahu k místu, kdy mohou díky volnosti, kterou pro ně pád *socialistické diktatury* znamenal, napravovat křivdy, které na region dopadly vinou historických chyb na české straně.

## 8. Závěr

Na začátku své práce jsem předložil zří základní teze, které se staly premisami pro mé výzkumné otázky.

- 1) Víra má vliv na utváření vztahu k místu svého pobytu.
- 2) Existuje rozdíl v uchopení tohoto vztahu v českobratrském evangelickém sboru a římskokatolické farnosti.
- 3) Rok 1989 – tj. Sametová revoluce a pád komunismu měly vliv na formování litoměřické římskokatolické farnosti a českobratrského evangelického sboru.

Uchopit víru jako abstraktní pojem je dost obtížné a hlavní překážkou je nedostatečné teologické vzdělání. Proto jsem vymezení tohoto pojmu opřel o spisy dvou významných teologů 20. století – Ratzinger (1991) a Bultman (1995). V průběhu práce se ukázalo, že abstraktní rovina víry popsaná v teologických spisech, nabývá v kontextu výzkumné části na reálných obrysech. Pro všechny respondenty byla víra důležitou součástí jejich života, formovala jejich rozhodování a utvářela jejich vztah k místu pobytu. Ve všech případech šlo o aktivní lidi zapojené do církevního i společenského života. Svou konfesi berou natolik vážně, že prolíná jejich soukromý i veřejný život a utváří jejich přemýšlení i o historickém kontextu vlastního regionu.

Obě skupiny výrazně zasáhly historické události 20. století, které obě skupiny do jisté míry vnímají rozdílně, ale nikoliv protichůdně. Pro katolíky je vysídlení českých Němců zásahem do vlastní tradice. Díky tomu, že je na rozdíl od protestantských církví součástí katolické nauky, jsou na její přerušení citlivější. Roli v tom hraje určitě i to, že velké množství odsunutých Němců byli katolíci, a ačkoliv ti současní jsou spíš potomky *rekolonizátorů* než původních obyvatel, právě přes onu tradici sdílí společné hodnoty s těmi, které nikdy nepoznali a jejich vykořenění vnímají jako vykořenění vlastní víry.

Naopak věřících z řad českobratrské církve evangelické bylo v regionu vždy méně a v menšině jsou dodnes. Většinu z nich tvoří potomci *rekolonizátorů*, kteří do oblasti přišli po vysídlení původního obyvatelstva, nemají s nimi nic společného, přesto cítí vinu za křivdu, která se původnímu obyvatelstvu stala. Zatímco katolíci vnímají víru jako sepětí s tradicí mnohem více než evangelíci. Pro ně je víra hlavně individuálním apelem, což se projevuje v jednotlivých snahách interview partnerů ohledně morální výzvy k napravování křivd, které se v místě jejich pobytu staly.

Není v mých možnostech (nemám teologické vzdělání a ani to není téma této práce), abych dále rozváděl onu distinkci mezi římským katolictvím a českobratrským evangelictvím v kontextu teologických sporů. Avšak je zde vidět že na konkrétních fenoménech, že víra – náboženství – je stále důležitým sociokulturním hybatelem v dnešním světě, jak se odkazují v úvodu k slavné knize *Boží pomsta* (1996) od Kepela, tak má práce svým způsobem, byť samozřejmě na radikálně jiných příkladech, onu tezi o tom, že náboženství je důležitým prvkem, více prohlubuje.

Přestože počet věřících není vysoký, jejich přítomnost a aktivity mají významný dopad na utváření vztahu obyvatel k místu jejich pobytu. Interview partneři z obou církví vyjádřili silné propojení s místem pobytu a uvedli, že jejich víra hraje klíčovou roli v každodenním životě a vnímání Litoměřic jako domova.

Závěrem lze říci, že náboženská společenství v Litoměřicích přispívají k posilování sociální soudržnosti a vytváření pozitivního vztahu k místu pobytu. I přes historické a sociální výzvy zůstává víra důležitým faktorem v životě místních obyvatel a jejich identifikaci s místem pobytu. Tento výzkum poskytuje cenný pohled na roli náboženství v utváření vztahu k místu a může sloužit jako základ pro další studie v podobných kontextech.

## Zdroje

Knižní publikace, články atd. (řazeno dle abecedy)

ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, 231 stran; 21 cm. ISBN 80-7298-144-7.

BANTON, Michael ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Routledge, 2004. ISBN 978-1-315-01757-0.

BULTMANN, Rudolf Karl a TRETERA, Ivo. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-238-0468-5.

BURSÍKOVÁ, Barbora. *Konec války, Litoměřice v roce 1945*. Diplomová práce (Mgr.) - Univerzita Karlova. Katolická teologická fakulta, 2017.

CASSIRER, Ernst; PIAČEK, Jozef a NOVOSÁD, František. *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda, 1977.

DINUŠ, Peter. *Československá církev evangelická v agenturním rozpracování StB*. Rigorózní práce, vedoucí Rychlík, Jan. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin. 2006.

GEERTZ, Clifford; ČERVINKOVÁ, Hana; HUBINGER, Václav a HUMLÍČKOVÁ, Hedvika, 2000. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-85850-89-3.

GLASSHEIM, Eagle. Etnické čistky, komunismus a devastace životního prostředí. Vytváření nové identity severočeského pohraničí (1945–1989). *Soudobé dějiny* [online]. AV ČR Czech Academy of Sciences - Institute for Contemporary History, 2005, **XII**(3-04), 432-464 [cit. 2024-12-03]. ISSN 1210-7050.

HAKEN, Jan. *Současná reflexe odsunu Němců v lokalitě Ašska*. Bakalářská práce (Bc.) - Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, 2022.

HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009, 289 stran; 21 cm. ISBN 978-80-7419-016-2.

HANUŠ, Jiří. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno: CDK Centrum pro studium demokracie a kultury. 2005. ISBN 80-7325-036-5.

HAVELKA, Miloš. *Dějiny a smysl: obsahy, akcenty a posuny "české otázky" 1895-1989*. Praha: Lidové noviny, 2001. Knihnice Dějin a současnosti. ISBN 80-7106-424-6.

HAVELKA, Miloš. *Ideje, dějiny, společnost: studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury CDK. 2010. ISBN 978-80-7325-220-5.

HROCH, Miroslav. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999. Knihnice Dějin a současnosti. ISBN 80-7106-298-7.

KAPLAN, Karel. *Stát a církev v Československu v letech 1948-1953*. Brno: Doplněk. 1993. ISBN 80-85270-22-6.

- KASTNER, Quido Karel Bor. *Osidlování českého pohraničí od května 1945: (na příkladu vybraných obcí Litoměřicka)*. 1. díl. 2. přepr. a rozšíř. vyd. Ústí nad Labem: Sociologický ústav AV ČR, 1999. ISBN 80-85950-59-6.
- KASTNER, Quido Karel Bor. *Osidlování českého pohraničí od května 1945: (na příkladu vybraných obcí Litoměřicka)*. 2. díl. 2. přepr. a rozšíř. vyd. Ústí nad Labem: Sociologický ústav AV ČR, 1999.
- KEPEL, Gilles, *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.
- KOTYZOVÁ, Ilona a KOTYZA, Oldřich. *Litoměřice*. Praha: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-091-0.
- KREISSLOVÁ, Sandra a NOSKOVÁ, Jana. Domorodci“ ne/známého „domova“. Cesty německých vyhnanců a vysídlenců do Československa a jejich percepce místního obyvatelstva ve vysídleneckých periodikách. Online. *Český lid*. Roč. 107, č. 4, s. 439-468. ISSN 0009-0794. 2020. Dostupné z: <https://doi.org/10.21104/CL.2020.4.02>. [cit. 2024-12-05].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*. Vyd. 2. (v Dauphinu 1.). Liberec: Dauphin, 1996. Ethnos (Dauphin). ISBN 80-86019-25-X.
- NEŠPOR, Zdeněk R. Mizení náboženství z veřejného prostoru: kostely, kaple, modlitebny a fary německé evangelické církve. Online. *Lidé města*. Roč. 13, č. 3, s.397-441. 2011. ISSN 1212-8112. [cit. 2024-12-08].
- NETRDOVÁ, Pavlína, Matěj KORČÁK a Vojtěch NOSEK. Measuring and mapping the existence of phantom borders at a local scale: example of Sudetenland in Czechia. *Journal of maps* [online]. Taylor & Francis, 20(1). 2024. [cit. 2024-12-03]. ISSN 1744-5647. Dostupné z: doi:10.1080/17445647.2023.2300260
- PAVLÁSEK, Michal a NOSKOVÁ, Jana (ed.). *Když výzkum, tak kvalitativní: serpentiniami bádání v terénu*. Etnologické studie. Brno: Masarykova univerzita. 2013. ISBN 978-80-210-6480-5.
- PFANN, Michael. *K svobodě je dlouhé putování: život Českobratrské církve evangelické v letech 1968-1989*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum. 2024. ISBN 978-80-246-5445-4.
- PITHART, Petr a Petr PŘÍHODA. *Čítanka odsunutých dějin*. Praha: Prago Media News, 1998. ISBN 80-902240-5-9.
- PŘESTAVBA A REGENERACE SÍDEL A KRAJINY (KONFERENCE) (2016: LITOMĚŘICE, Česko), 2017. *Přestavba a regenerace sídel a krajiny: sborník z konference AUÚP: Litoměřice 6.-7.10. 2016*. Brno: Ústav územního rozvoje, 73 s. ISBN 978-80-87318-56-0.
- RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov., 1991. ISBN 80-85247-13-5.
- ROSICKÝ, Aleš. *Místo setkávání Travná mezi roky 1968–2004*. Diplomová práce, vedoucí Moree, Pieter. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra církevních dějin. 2018.

SPALOVÁ, Barbora. *Bůh ví, proč: studie pamětí a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012. Sociologická řada. ISBN 978-80-7325-300-4.

SPALOVÁ, Barbora. *Laici a klerici v české katolické církvi: na cestě ke spiritualitě spolupráce?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 2017. ISBN 978-80-7325-448-3.

SPURNÝ, Matěj. *Nejsou jako my: česká společnost a menšiny v pohraničí (1945-1960)*. Praha: Antikomplex, 2011. ISBN 978-80-904421-3-9

*Statistický lexikon obcí v Republice československé: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 226, sb. zák. a nař.* Praha: Ministerstvo vnitra a St. úřad statistický, 1934, 613 s.

SZALÓ, Csaba. *Paměť míst: kulturní sociologie vzpomínání*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2017, 184 stran; 23 cm. ISBN 978-80-7419-181-7.

WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.

WEBER, Max. *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Přeložil Aleš VALENTA, přeložil Miloš HAVELKA. Knihovna německého historického myšlení. Praha: Argo, 2023. ISBN 978-80-257-4129-0.

## Pramenná literatura

ČESKÁ BIBLICKÁ SPOLEČNOST, 2008. *Bible: Český ekumenický překlad: Bible kralická: česká synoptická Bible: v rozsahu celého vydání Bible kralické z roku 1613*. Praha: Česká biblická společnost. ISBN 978-80-85810-85-1.

Kronika města Litoměřice 1990

## Webové stránky

Český statistický úřad – <https://csu.gov.cz/pocet-obyvatel-a-domu-podle-vysledku-scitani-od-roku-1869>

Český statistický úřad, veřejná databáze – <https://vdb.czso.cz>

Volební výsledky – <https://www.volby.cz/pls/cnr1990/>

Město Litoměřice – <https://www.litomerice.cz/pomnikrudoarmeje>

Hospic svatého Štěpána – <https://www.hospiclitomerice.cz/o-nas/cile-a-poslani-hospice>