

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

Bakalářská práce

2019

Marek Liška

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

Přijd'

Uskutečňování vztahu s Bohem v křesťanské komunitě

Bakalářská práce

Autor práce: Marek Liška

Studijní program: Sociologie

Vedoucí práce: Mgr. Barbora Spalová, Ph.D.

Rok obhajoby: 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 9. 5. 2019

Marek Liška

Bibliografický záznam

LIŠKA, Marek. *Přijď: Uskutečňování vztahu s Bohem v křesťanské komunitě*. Praha: 2019. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, Katedra sociologie. Vedoucí diplomové práce Mgr. Barbora Spalová, Ph.D.

Rozsah práce: 122 331 znaků

Anotace

Tato bakalářská práce zkoumá proces uskutečňování vztahu s Bohem v terénu katolické charismatické komunity Chemin Neuf. Opírá se o Csordasovu teorii kulturní fenomenologie a Latourovu symetrickou antropologii, které spojuje do pracovní teorie transformace self. Prostřednictvím zúčastněného pozorování na duchovní obnově pořádané komunitou a výzkumných rozhovorů s účastníky komunitních programů i členů komunity zkoumá náboženské praxe, v rámci kterých dochází k takovému uskutečňování. Popisuje specifickou kosmologii komunity, ve které Bůh vystupuje jako osobní, intimní a vstřícná transcendentální osoba, která se aktivně zajímá o životy jednotlivých věřících. Jeho působení se uskutečňuje pomocí osvojitelné praxe otevírání se, kterou účastníci získávají vedeným používáním kapacit předobjektivního self, aby je v důsledku toho transformovali pro Boží spoluužívání. Takové spoluužívání je umožněno změněnou identifikací subjektu se svými kapacitami. Bůh se pak projevuje jako hmatatelný, aktivní a jednající v rámci těchto kapacit, tedy v rámci percepce vlastní osoby či okolního světa, ať už se jedná o imaginaci či používání jazyka. Na jeho uskutečňování se podílí i rituální, spirituální a teologická tradice komunity a síť aktérů ve formě postupů a narativů, kterou v rámci programů mobilizuje.

Annotation

This thesis inquires the process of the realisation of the relationship with God in Catholic charismatic community Chemin Neuf. It draws from Csordas's theory of cultural phenomenology and Latour's symmetric anthropology, connecting them to a working theory of transformation of self. It analyses religious practises in which the realisation takes place based on research interviews and ethnographic research of a week program for young Christians. The theses describe the specific cosmology of the community, in which God exists as a personal, intimate and welcoming person, which is actively interested in the life of believers. His action is realised through adoptable praxis of opening, which the participants acquire by using capacities of their pre-objective selves to finally transform them for the uses of God. Such uses are allowed thanks to the changing of identification of subjects own capacities. God manifests himself as physical, active, and acting in that capacities, and thus in the perception of persons own selves or the surrounding world. The ritual, spiritual and theological tradition also takes part in God's realisation, as well as a network of actors including the procedures and narratives, which the community mobilise.

Klíčová slova

Kvalitativní výzkum, etnografie, náboženství, náboženská zkušenost, křesťanství, charismatická obnova, spiritualita, self, fenomenologie

Keywords

Qualitative Research, Ethnography, Religion, Religious Experience, Christianity, Charismatic Renewal, Spirituality, Self, Phenomenology

Title

Come: Realisation of Relationship with God in Christian Community

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval všem, kteří se na vzniku této práce podíleli. Patří jim tak status spoluautorů, neboť každá práce a tím více práce antropologická vzniká působením v rozsáhlém kolektivu, ať už se jedná o komunikační a výzkumné partnery, vedoucí práce, vyučující, rodinu, přátele a další blízké osoby.

Největší dík patří doktorce Barboře Spalové, bez jejíž všestranné podpory a vedení během celého mého dosavadního studia, výzkumu a samotného psaní by tato práce v žádném případě nemohla vzniknout. Její přátelský, nekonečně trpělivý a vstřícný přístup byl tím největším darem, který student může dostat.

Své rodině děkuji za výchovu ke zvědavosti a zejména za zázemí a finanční podporu během mého dlouhého studia, svým přátelům pak za emoční podporu a teoretické i praktické rady.

V první řadě však děkuji svým výzkumným partnerům, členům a návštěvníkům komunity Chemin Neuf, kteří se mnou sdíleli své nejnítěrnější pocity a pustili mě do takových oblastí, jako je jejich osobní vztah k Bohu.

Obsah

Úvod	3
1 Výběr tématu	4
2 Vymezení problematiky	6
3 Metodologicko–teoretická východiska	10
3.1 Latour a symetrická antropologie	10
3.2 Ontologie transcendentálních skutečností	11
3.3 Pracovní syntéza kulturní fenomenologie a symetrické antropologie	15
4 Jericho: Pád hradeb mezi člověkem a Bohem	18
4.1 Výzkumný cíl a výzkumné otázky	18
4.2 Metodologické aspekty výzkumu a jeho reprezentace	19
4.3 Den 0. Příjezd	22
4.3.1 Příprava programů	23
4.3.2 Adorace	24
4.3.3 Společná jídla	25
4.3.4 Úvodní večer	26
4.3.5 Svědectví	28
4.3.6 Modlitba chval	29
4.3.7 Silencium	30
4.3.8 Shrnutí	30
4.4 Den 1. Boží láska	31
4.4.1 Setkání služebníků v oratoři	32
4.4.2 Charismata	34
4.4.3 Denní modlitba	36
4.4.4 Přednáška o Boží lásce	37
4.4.5 Osobní modlitba	38

4.4.6	Shrnutí	40
4.5	Den 2. Touha a indiference	41
4.5.1	Shrnutí	43
4.6	Den 3. Hřích a smíření	43
4.6.1	Shrnutí	47
4.7	Den 4. Povolání	47
4.7.1	Křest v Duchu	47
4.7.2	Rozlišení povolání	49
4.7.3	Udržení vztahu	50
4.7.4	Shrnutí	50
	Závěr	51
	Limity a další výzvy	52
	Doslov	53
	Literatura	53
	Teze bakalářské práce	1

Úvod

A Duch i nevěsta praví: „Přijď!“ A kdokoli to slyší, ať řekne: „Přijď!“ Kdo žízni, ať přistoupí; kdo touží, ať zadarmo nabere vody života. (Zj 22,17)

Ubuntu, I am because I belong

Ubuntu, jsem, protože (někam) patřím, je motto, které použila komunita Chemin Neuf v loňském spotu na youtubovém profilu (CheminNeuf NetforGod 2016). Zakladatel komunity Laurent Fabre v něm popisuje význam jihoafrického slova Ubuntu jako esenci lidství, koncept patření do něčeho (či – teologickým obratem – “na něco”), co nás spojuje a přesahuje, a také jako shrnující princip misie své komunity, jež sama sebe popisuje jako katolickou charismatickou komunitu s povoláním k ekumenismu. Jde tedy o skupinu věřících převážně katolického vyznání, kteří se rozhodli žít zasvěcený život společně v jednom společenství s možnou účastí i dalších křesťanských denominací, a jejich spiritualita do značné míry vychází z hnutí charismatické obnovy.

Strukturálním charakterem komunitu Chemin Neuf řadím do takzvaných „nových monastických komunit“ (zkráceně NMCs z anglického new monastic communities). Stefania Palmisano (2015) je popisuje jako uskupení, která jsou inspirovaná klasickými řeholními kláštery, ale inovativními způsoby přetvářejí chápání společného života a duchovního povolání. Většina z těchto uskupení vznikla po druhém vatikánském koncilu a tyto iniciativy se také dají číst jako svěbytný pokus o naplnění koncilních snah o demokratizaci a větší přístupnost katolické církve. Podle Palmisano jsou dominantními znaky, jimiž se NMCs vyznačují, zejména návaznost a odpověď na myšlenky II. vatikánského koncilu, genderová „otevřenost“ („normálním“ stavem je genderová “mixité”), intenzita a vřelost mezilidských vztahů a klasifikace duchovního směřování jako otázky osobní volby (Palmisano 2015: 126–127). Tyto znaky většinou doplňují ještě otevřenost veřejnému životu, důraz na evangelizaci a poskytování sociální pomoci i mimo kláštery, sdílení společného prostoru s laiky a účast na ekumenickém dialogu (Palmisano 2015: 2–3). Ačkoliv NMCs navazují na tradici katolických řeholních domů, natolik ji inovují, že podle autorky vytvářejí kvalitativně novou monastickou tradici (Palmisano 2015: 163).

V Česku má komunita Chemin Neuf hlavní sídlo v bývalém jezuitském domě v

Tuchoměřicích u Prahy a v současné době spravuje i tamní farnost, spolu s další nedalekou farností Středokluky. V roce 1998 její působení posvětil tehdejší arcibiskup Miloslav Vlk, v roce 2001 ji byl přiznán status veřejného sdružení křesťanů. Z její informační brožury dostupné na komunitních webových stránkách se návštěvník může dočíst, že se jedná o komunitu pracující s několika typy slibů a zasvěcení – pro rodiny, laiky, kněze, ale i bratry a sestry v celibátu, kteří jsou sdruženi do řeholního institutu Chemin Neuf.

Communauté du Chemin Neuf byla založena v Lyonu roku 1973 jezuitským knězem Laurentem Fabrem jako původně malé modlitební společenství. Počet vstupů začal rychle narůstat a na konci osmdesátých let již překročila 100 členů.

Činnost komunity je zaměřená převážně na duchovní formaci křesťanských párů a mládeže a misijní (evangelizační) činnost. Jedním z vrcholů komunitní činnosti je letní týdenní setkání Kána určené právě křesťanským párům, v rámci kterého mohou páry obnovit jak vztah mezi sebou navzájem, tak s Kristem, manželé mohou obnovit manželský slib. Páry se pak mohou přes rok setkávat v rámci malých skupin nebo se účastnit víkendových akcí.

Programy pro mládež jsou rozděleny podle věkového rozmezí cílových skupin na tzv. mládež 14 – 18 a 18 – 30. Během roku pro tyto skupiny komunita nabízí víkendová setkání v tuchoměřickém klášteře, které mají společnou strukturu, obsahující modlitbu chval, osobní modlitby či přednášky a svědectví členů komunity i externích hostů. Delší duchovní obnovy podle ignaciánské struktury pak nabízí dvakrát ročně – mezi Vánoci a Silvestrem a o velikonočním týdnem. Během léta se mládež 14 – 18 setkává na týdenním pobytu a starším nabízí festival mládeže v komunitním sídle v hrabství Hautcombe ve Francii, určený pro členy a sympatizanty komunity z celého světa. Samotnému festivalu pak předchází duchovní cvičení, které probíhá spolu s místními komunitními členy a slouží k rozlišení duchovního povolání.

1 Výběr tématu

CCN jsem si vybral za „terén“ mé práce z několika důvodů, které téměř všechny vycházejí ze skutečnosti, že jsem sám byl do aktivit komunity několik let zapojen. V následujících odstavcích se pokouším nastínit svůj „příběh s komunitou,“ jak jsem se dostal k jejím aktivitám a jak jsem je prožíval. Závěrem vysvětluji, jak tento příběh vyústil v mé

výzkumné volby.

Pocházím z katolické rodiny a vyrůstal jsem v rámci několika katolických farností v Plzni. Moji rodiče se krátce po revoluci setkali s charismatickou spiritualitou prostřednictvím jedné italské komunity, která tou dobou v Čechách „misijně“ působila a později se skrze setkání Kána dostali do kontaktu i s CCN, jejímiž členy byli tou dobou i moji prarodiče, kteří si dokonce postavili dům v těsné blízkosti kláštera v Tuchoměřicích. Zatímco rodiče prožívali duchovní obnovu manželství, já jsem po několik letních prázdnin jezdil s dětmi ostatních párů na letní pobyty pro mládež, které byly naplněné z větší části „klasickými“ táborovými aktivitami jako sportem, výlety do přírody a vařením společných jídel, z části společnými modlitbami, tancem či přednáškami na duchovní témata. Když jsem přesáhl hranici 13 let, stal jsem se i aktivním účastníkem víkendů během roku, kde jsem se postupně seznamoval s modlitbou v jazycích, křtem v Duchu či duchovním doprovázením a přímluvnou modlitbou s vkládáním rukou. Během těchto víkendů jsme obzvláště v pubertálním období v noci utíkali z kláštera na místní diskotéku, kouřili v klášterní zahradě a tajně se navštěvovali na pokojích, které byly jinak genderově rozdělené. Během duchovních částí programu jsme se často smáli a neuměli či nechtěli zachovat vážnost, občas se nás však některé části dotkly. Pamatuji si zejména na takzvané večery smíření, které probíhaly při světle svící a za hraní na kytaru před velkým nasvíceným křížem a obrazem marnotratného syna. V rámci večera jsme mohli jít ke zpovědi, vyhledat členy komunity na osobní duchovní rozhovor, či napsat dopis na usmířenou různým osobám, příbuzným, kamarádům, Bohu či přímo sobě. Pod kříž jsme postupně kladli jak dopisy, tak kameny symbolizující vykonání jednoho z „kroků“. Po skončení večera jsem se všichni pohnutí sešli na společnou modlitbu se zpíváním. Já a mnozí další účastníci jsme podobné programy prožívali silně emotivně a při následné neformální reflexi jsme se sice z části ironicky smáli některým součastem či účastníkům, z části jsem se však i bavil o svých pocitech či setkání s Bohem. Skrze sounáležitost, přátelství a částečný odboj vůči programu jsme tak sdíleli náboženskou zkušenost, i když existovala hranice přílišného „hrocení“, tedy přílišné „zbožnosti“, která byla odsouzeníhodná jako neautentická.

Postupem času jsem se i já snažil o větší angažovanost do duchovního programu. Během různých takzvaných svědectví jsem od „komunitářáků“ slyšel příběhy o tom, jak jejich život byl plný pochybností, strachu a prázdnoty (to ten můj přeci také!), dokud nepřišel zlomový bod, rozhodující *zážitek* s Kristem, něco takřka hmatatelného, znamení,

setkání, po kterém už nebylo možné pochybovat a který definitivně nasměroval jejich život ke Kristu. Jelikož program víkendů přímo nabízel ritualizované prostředí, ve kterém podle členů komunity k takovému setkání může dojít, snažil jsem se, abych se takovému setkání během víkendů otevřel a modlil jsem se za to, abych Boha mohl opravdu „zažít“. Takový zážitek, který by splňoval moje očekávání, jsem nakonec neidentifikoval ani po křtu v Duchu svatém a nakonec jsem v rámci spirituálního i osobního hledání s komunitou ztratil kontakt.

Můj zájem o žité náboženské či transcendentální zkušenosti obecně ovšem nezmizel a ještě vzrostl po započítí studia sociální antropologie. Při zpětné reflexi vlastního ne tak úspěšného hledání Boha v rituálním prostředí CCN, obohacené o znalost některých antropologických studií náboženství, jsem začal přemýšlet o tom, jakým způsobem se v komunitě „zažívá Bůh“, což vyústilo v plán vrátit se do komunity tentokrát coby antropolog-výzkumník. Chtěl jsem ale nabídnout takový úhel pohledu, které může být relevantní jak pro vědeckou komunitu, tak pro komunitu věřících, neboť cítím příslušnost k oběma skupinám. Proto se v této práci opírám o Latourův symetrický program, který neredukuje transcendentální skutečnosti na lidské „výmysly“ a zároveň o Csordasovu kulturní fenomenologii, která umožňuje uchopovat náboženské zkušenosti skrze koncept transformace self a perceptuální konstituce reality.

2 Vymezení problematiky

V této kapitole shrnuji dosavadní sociologická a antropologická studia, které považuji za relevantní k tématu, kterému se v této práci věnuji. Nejprve zasazuji vývoj charismatického hnutí do kontextu sekulární hypotézy sociologie náboženství, v čemž se opírám zejména o práci P. L. Bergera. Ve druhé části se věnuji antropologickým pracím T. Luhrmannové a T. Csordase, které se obě věnují konstituci náboženské zkušenosti v křesťanských charismatických společenstvích.

Sociálněvědní studium křesťanských uskupení vycházejících z takzvané charismatické obnovy obvykle začíná vymezením vůči klasické "sekulární hypotéze" sociologie náboženství ze šedesátých let minulého století. Tu snad nejsilněji formuloval P. L. Berger ve své práci *The Sacred Canopy* (1967, česky 2018), ve které popisuje postupující modernitu a pluralismus jako nevyhnutelně směřující k úpadku velkých náboženských a dalších takových systémů, které si nárokují absolutní platnost ve svém výkladu světa. Pro

tyto je pak v době po průmyslové revoluci, ve které jsou jedinci v "západním" světě konfrontováni s mnohostí takových kosmologických systémů, stále obtížnější získávat nové následovníky, jak jejich výklad světa vlivem "konkurence" ztrácí na kredibilitě (Berger 1967).

Berger však částečně sekulární hypotézu ve svém pozdějším díle odmítá a na původních východiscích formuluje širší analýzu: rozvíjí svou původní myšlenku o "konkurenci na náboženském trhu" a popisuje stav moderního pluralismu jako stav "kognitivní nákazy," "kdy různé životní styly, hodnoty a názory počínají splývat." (Berger 1997: 35–36). Křesťanská společenství mají na výběr: mohou se vydat cestou takzvaného "kognitivního smlouvání", kdy metodou něco za něco pomalu ale jistě ustupují a mohou dojít až do stádia "intelektuální smrti". V rámci "kognitivní kapitulace" křesťané rovnou ustupují těm aspektům moderní společnosti, které s sebou přináší pluralismus a osvícenský obrat k racionalitě, a mohou taktéž skončit totální rezignací na transcendenci jako takovou, a nebo se rozhodnout postavit "kognitivní hradby". V rámci toho, kde tyto hradby postaví, se pak snaží o "znovudobytí společnosti" či jen uchování systému pro malou hrstku věřících v rámci obrazných či skutečných ghett. Ohledně strategie katolické církve pak Berger tvrdí, že se vydala právě cestou kognitivní kapitulace, neboť její kdysi pevné kognitivní hradby naboural druhý vatikánský koncil takovým způsobem, který nenabízí jakoukoliv možnost jejich dalších oprav (Berger 1997: 38–41).

Byl to ale právě Druhý vatikánský koncil, který otevřel dveře letničnímu (pentekostálnímu) hnutí, jehož část se koncem sedmdesátých let v katolické církvi ve velkém institucionalizovala do podoby tzv. hnutí charismatické obnovy, zakládající nová společenství zasvěceného života z modlitebních skupin či fungující v rámci již existujících celků. O letničním hnutí Berger sám píše jako o nejrychleji rostoucím náboženství na světě (Berger 2010). V rámci proběhlé inkorporace tak minimálně část katolické církve získává na popularitě i v „postkoncilním období“ a je na místě se ptát, jestli Bergerova hypotéza o pádu kognitivních hradeb není příliš unáhlená a zda naopak katolická církev nenachází (nejen) v charismatickém hnutí oporu pro své „znovuopevnění“. Spiritualita katolické církve prošla za dobu její existence poměrně dramatickým vývojem a určitý obrat v jejím směru po druhém vatikánském koncilu tak nutně nemusí ústít v "intelektuální smrt". Zejména v americkém prostředí se pentekostální, evangelikální a charismatické skupiny těší velké oblibě a počet členů takových společenství stále narůstá. A tak nárůst počtu

katolických a protestantských věřících i díky vlivu letničních spiritualit přispívá k stále širšímu zamítání sekulární hypotézy jako analyticky neudržitelné. Ve skutečnosti zůstává jediná větší kulturní oblast, ve které sekulární hypotéza není tak jednoduše vyvratitelná, a tím prostředím je Evropa. Ta je kvůli tomu často označována jako spíše ojedinělá, než jako analytický vzor pro celosvětový vývoj (viz např. Davie 2009). Důsledkem pro tuto práci je však i to, že etnografické práce zabývající se letniční spiritualitou pocházejí z větší části z neevropských terénů.

Jednou z předních amerických autorek, zabývající se charismatickou spiritualitou v rámci poměrně známého a rozšířeného hnutí Vineyard Christian Fellowship, je antropoložka Tanya Luhrmann. V etnografické studii *When God Talks Back* (2012) charakterizuje charismatickou spiritualitu hnutí jako soustředěnou kolem možnosti pochyb o reálnosti víry a Boha. V tomto světle se tedy hnutí Vineyard na bergerovskou (post)moderní kognitivní nákazu adaptuje o poznání inovativněji, než mu Bergerova typologie nabízí. Absorpce nejistoty, která je přirozenou součástí životů okolní společnosti, do samého srdce spirituality hnutí, popisuje Luhrmann konceptem "hravosti", v rámci které členové jednájí "jako by Bůh reálný byl". I když je pro ně přirozené pochybovat, chovají se podle myšlenky: "Jestliže můžeš věřit v Boha, proč bys to nedělal?"¹ (Luhrmann 2012: xvi). Tento postoj "jako kdyby" má přirozené vyústění v praktikách, které odpovídají na základní otázku studie, která zní, jak se pro věřící z hnutí Bůh stává reálným v jejich každodenním životě. V odpověď Luhrmann nabízí psychologizující výklad spirituální praxe, směřující ke konstituci osobního vztahu s Ježíšem, který identifikuje jako typický pro charismatickou spiritualitu. Tvrdí, že základní kámen charismatické spirituality leží ve schopnosti zažívat Boha jako osobu, která odpovídá, se kterou je možno mít velmi osobní a intimní vztah. Zdůrazňuje, že změna se odehrává na rovině vnímání vlastního prožívání a že se jedná o dovednost, která se dá naučit a zlepšovat se v ní. Učení takových "percepčních návyků" je pak jádrem rituální i rétorické praxe hnutí.

Autorčina analýza je pro účely mé práce důležitá především v tom, že umísťuje zažívání Boha do roviny reflexe vnímání vlastní mysli a konstituci Boha propojuje s reflexivní konstitucí vlastního self. Ačkoliv je však Luhrmann disciplinárně zasazená do psychologické antropologie, na změny na úrovni self se ve své práci hlouběji nezaměřuje.

¹ If you could believe in God, why wouldn't you?

K analýze reflexivních a objektivizujících procesů se proto obracím k práci rovněž amerického antropologa Thomase Csordase.

Terén Csordasovy několikaleté etnograficko–teoretické práce je katolické hnutí charismatické spirituality, konkrétně pak praktiky takzvaného charismatického léčení. Autor je známý jako jeden ze základních osobností antropologického "obratu k tělu" a v tomto směru jsou jeho koncepty široce používány a dále rozpracovávány (viz např. Scheper–Hughes, Lock 1987). Se zřetelně slabší intenzitou pak antropologická komunita navazuje na jeho metodologicko–teoretický program kulturní fenomenologie, který konstituuje právě pro účely výzkumu charismatického léčení. Ve svém díle *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (1994) Csordas na základě široké palety dat, vytvořených z rozhovorů s katolickými praktikanty ritualizovaných technik charismatického léčení i dalších kvalitativních i kvantitativních metod rozpracovává detailní analýzu "efektivnosti" léčebných praktik. Autor postuluje, že se zaměřuje namísto obvyklé identifikace již objektivizovaných mechanismů postulovaných bez relace k zakoušejícímu self spíše na fenomény vycházející z tělesné zkušenosti, která objektivizaci předchází. Ve svém originálním metodologickém přístupu vychází z fenomenologie (tělesného) vnímání a konceptu "předobjektivního" francouzského filozofa Maurice Merleau–Pontyho, konceptu habitu Pierra Bourdiea a v neposlední řadě ze sémiotické analýzy žánrů rituálního jazyka. Na terénu charismatického léčení ukazuje, jak může náboženská praxe měnit člověka nejen jako již objektivizovanou kulturní entitu, ale transformovat zkušenost jedince na primární, subjektivní rovině self tak, jak ho postuluje fenomenologická filosofie: na úrovni těla, vnímání a orientace ve světě (Csordas 1994: 6–9). Ačkoliv jsou pokusy o inkorporaci fenomenologické filosofie do antropologických žánrů často podezřívány z vytěsňování reflexivity, přílišné zaměřenosti na jedince, psychologizujícího výkladu sociální reality a opomíjení strukturálních a sociálních vlivů, Csordasovo dílo je důkazem relevance fenomenologické metody a její kompatibilitosti s antropologickými přístupy zaměřenými na kolektivní struktury, jako jsou právě koncepty P. Bourdiea. Přesvědčivě argumentuje, že ačkoliv se společnost nedá redukovat na soubor jednajících a zakoušejících individuů, je třeba i při zkoumání intersubjektivních, strukturálních a sociálních fenoménů vycházet vždy z tělesné a smyslové povahy vnímání reality. Tímto přístupem efektivně propojuje tělesnou, emocionální a mentální rovinu na úrovni jedince, stejně jako individuální a společenskou rovinu na rovině sociální.

I ve své analýze Csordas identifikuje podobnou "hravost" při zacházení s kosmologickými systémy, kterou popisuje Luhmann; například v tom, jak někteří aktéři organicky propojují psychologické, medicínské a spirituální diskurzy při interpretaci vlastních léčebných praktik. Oba autoři také obdobně popisují princip efektivnosti rituální transformace jako svého druhu manipulaci pozornosti a důrazů v rámci reflexe jedince vlastního zakoušení světa. Tento mechanismus „proměny osobních epistemických principů“ identifikují antropologové univerzálně i mimo křesťanské terény (viz např. Horská 2017, Luhmann 1991, Tesárek 2016), což ukazuje na potřebu analýzy konkrétních mechanismů a podob transformace k odlišení jednotlivých spirituálních praxí.

3 Metodologicko–teoretická východiska

Účelem této kapitoly je seznámit čtenáře s hlavními teoretickými pracemi, ze kterých při výzkumu vycházím, a s na ně navazujícím vlastním metodologicko–teoretickým přístupem. V první části popisují teorii symetrického přístupu k sociálnímu výzkumu, vycházející z práce Bruno Latoura. Druhou část věnuji popisu svého vyrovnávání se se smysluplným zahrnutím transcendentálních jsoucn do vědecké analýzy, opřeném o akademickou diskuse probíhající na půdě klasické sociologie náboženství a části současné české antropologie náboženství. Ve třetí, závěrečné části konstituuji pracovní syntézu Latourova symetrického přístupu a Csordasovy kulturní fenomenologie.

3.1 Latour a symetrická antropologie

Jednou z nejdůležitějších metodologických inspirací k výzkumu mi je dílo francouzského autora Bruno Latoura, především pak jeho zřejmě stále nejznámější stať *We Have Never Been Modern* (1993). Ačkoliv je tato studie známá především pro svůj originální výklad modernity a pro své revoluční a v rámci antropologické komunity časem až zlidovělé pojmy tvořící nyní základ slovníku ANT, je to zejména autorova pečlivá konstrukce metodologicky citlivého, symetrického přístupu k sociálnímu výzkumu, která mě podnítila ke snaze o následování.

Latour v první řadě zcela nově pojímá koncept aktérství, který považuji za centrální pro metodologii i teorii antropologického výzkumu. V jeho rozšířeném pojetí se do sociálního aktérství zapojují i mimolidští aktéři, ať už jsou to předměty, instituce, zvířata či právě transcendentální jsoucn, čímž překračuje tradičně uvažovanou dichotomii mezi

sociálním a materiálním. Zároveň navrhuje takové pojetí aktérství, který je kolektivním procesem různých jsoucen sdružovaných do a složených z takzvaných sítí. Takové pojetí pak dává základ teorii aktérů–sítí² (actor–network theory, známé jako ANT). Jednotlivá jsouca se pak podle něj nedají rozdělovat na aktivní subjekty a pasivní objekty, ale je třeba uvažovat spíše o podvojně a symetrické povaze takzvaných *kvazi–objektů*. Povahu *aktérů–sítí* charakterizuje jako „současně reálnou jako příroda, narativní jako diskurz, a kolektivní jako společnost,“³ čímž metodologicky spojuje do té doby oddělené majoritní přístupy, které označuje jako naturalizační, socializační, nebo dekonstruktivistické (Latour 1993: 6). Navrhuje přistupovat ke skutečnosti jako ke vzájemné dynamice mezi stejně ontologicky i sociálně platnými aktéry a těžiště analýzy aktérství přesouvá ze statických (a spíše analytických než empirických) kategorií jednajících subjektů a pasivních (zkonstruovaných) objektů na procesualitu a takovou povahu aktérství, které je inherentně kolektivní.

Ve své analýze konstituce modernity Latour identifikuje jako jeden z hlavních principů takové konstituce snahu přehlížet a přepisovat propojenost a nejednoznačnou povahu jednotlivých skutečností (které mají často povahu tzv. *hybridů*) a snahu očistit je na jednoznačné kategorie lidské–nelidské, kultura–příroda či právě subjekt–objekt. V jeho pojetí se typickými oběťmi tohoto třídění stávají náboženské skutečnosti, vykázané z objektivní a materiální sféry do sféry sociální, subjektivní a konstruované. V rámci symetrického přístupu jsou však tato jsouca stejnou měrou reálná jako konstruovaná a jako taková se zapojují do kolektivního aktérství aktérů–sítí.

3.2 Ontologie transcendentálních skutečností

Při výzkumu křesťanských komunit se výzkumník setkává s prostředím, ve kterém minimálně podle výpovědí výzkumných partnerů hrají zásadní roli transcendentální skutečnosti. Ty jsou navíc v daných světech konstituované jako aktivně jednající a to až do té míry, že jejich jednání může mít status něčeho obvyklého, prorůstajícího přirozeně každodenností skupiny a jejích členů (viz např. Brož 2018, Luhrmann 2012, Tesárek 2016). Výzkumník je postaven před otázkou, jak se má postavit k problémům, ve kterých je

² Přikláním se k tomu přepisu překládaného pojmu, zdůrazňujícímu „podvojnou povahu skutečnosti jako aktéra–sítě.“ (Latour 2016)

³ Simultaneously real, like nature, narrated, like discourse and collective, like society.

boží přítomnost naprosto zásadním principem, ke kterému je většina sledovaných aktivit zaměřena. Může sociální vědec smysluplně zahrnout transcendentální, nemateriální a neviditelné skutečnosti do své analýzy? Jak se vyrovnat s emickými principy, kosmologiemi a ontologiemi, které jsou odlišné od těch, v kterých se pohybuje nejen většina západních vědeckých diskurzů, ale často i svět samotného výzkumníka? Jak se vyrovnat s mnohostí výkladů ontologických otázek?

V průběhu historie sociální a kulturní antropologie se postupně ustálila praxe, která ontologické otázky uzávorkovává jako antropologicky neuchopitelné. Jelikož tedy sociální věda nemůže ze své podstaty rozhodovat o reálnosti (ontologickém statusu) fenoménů v okolním světě, bude prostě zkoumat vše „ostatní“ a bude se držet toho, co jí řeknou její komunikační partneři, dokud nebudou mluvit o skutečnosti něčeho, o čem nelze podat empirické „důkazy“ v diskursu, v jakém si antropologie zvykla se pohybovat. V sociologii náboženství, kde jsou ontologické rozdíly obzvlášť „na očích,“ se ustálil princip metodologického ateismu (někdy též agnosticizmu), který jeho proponent Berger popisuje takto:

V tomto referenčním rámci lze s náboženskými projekcemi nakládat jen jako s takovými, jako s výtvary lidské činnosti a lidského vědomí, a je třeba důsledně uzávorkovat otázku, zda tyto projekce nemohou být také něčím jiným (nebo přesněji, zda nemohou odkazovat k něčemu jinému než k lidskému světu, z něhož empiricky vycházejí). (Berger 2018: 92)

Podle Bergera tedy metodologický ateismus znamená pro „vědeckou“ analýzu (1.) uvažovat náboženská jsoucna v první řadě jako sociální projekce, (2.) uvažovat tyto projekce jako produkty výlučně lidského jednání, (3.) vyvarovat se otázkám, zda jsou to jen a pouze lidské projekce, či mají ještě nějaký další (ontologický) status.

Tento postoj však staví na předpokladu oddělení ontologických otázek od epistemologických a empirických, redukuje a rozkládá komplexní a empirickou skutečnost na abstraktní a analytické kategorie epistemologie a ontologie a původně analytické rozdělení posunuje do roviny empirie. Postulát o nemožnosti antropologické výpovědi o náboženství na jiné rovině než na rovině sociálně–konstruktivistické, na rovině, na které náboženství a jeho jsoucna zůstávají „lidské projekce“, se tak z druhé strany dá chápat i jako postulát o tom, že lze takové oddělení empiricky provést. Je však sociální svět tvořen

vylučně lidmi? Je vůbec analyticky únosné či prospěšné oddělovat svět na sociální a nesociální? Zůstává antropologům v rámci vědecké redukce světa na lidské externality v rukou látka, která má nějakou výpovědní hodnotu?

Na „absenci Boha“ ve většině antropologických pracích, opírající se o k Bohu či dalším transcendentálním jsoucňům se vztahující empirická data, poukazuje v poslední době více antropologických hlasů (Bialecki 2014, Konopásek 2010, Paleček 2010, Spalová 2008). Často tato kritika (ne náhodou) směřuje z pozic navazujících na výše popisovaný Latourův symetrický program. Latour v něm konstituuje i takový způsob (antropologického) vědeckého výzkumu, který vrací vyzávorkované ontologické otázky zpět do antropologických statí a odmítá je redukovat na otázky epistemologické – namísto mnohosti sociálně konstruovaných reprezentací jednotného, reálného světa, kterou postuluje reprezentalismus, vrací ontologii „na zem“ a uvažuje o mnohosti ontologiích, které se bez přestání ustavují v rámci sociálních interakcí. Právě v dynamice uskutečňování, v otázce *jak* se skrze aktéry–sítě ustavuje realita, leží locus jeho analytického pohledu.

Příkladem použití latourovského symetrického přístupu na náboženský terén je v našem prostředí výzkum Zdeňka Konopáska a Jana Palečka s názvem *Jak se dělá náboženská skutečnost: Zjevení a posedlost démony jako praktický a kolektivní výkon*, ve kterém pečlivě uplatňují jeho „původní“ program symetrické antropologie. V jednom z komplementárních článků popisující tento výzkum Konopásek vysvětluje povahu výzkumu jako zaměřující se na symetrickou analýzu vztahu mezi psychiatrickými a náboženskými popisy zkušeností komunikace s transcendentálními bytostmi, na jejich vzájemný překryv i nejednoznačnost jejich projevů pro zařazení do kategorie náboženského zjevení či psychopatologického preludu. Hlavním zájmem autorů je symetrický přístup k udržování rozdílů mezi těmito dvěma kategoriemi a jejich ustavování či uskutečňování (Konopásek 2010: 2. ods.). Důležitým aspektem analýzy je, že autoři apriori „neopravují“ výpovědi o aktérství transcendentálních bytostí, aby je přizpůsobili vědeckému redukcionismu, ale v latourovském duchu se přibližují komunikačním partnerům a berou jejich výpovědi vážně. Tento přístup jim pak umožňuje popisovat, jakým způsobem se transcendentální bytosti *uskutečňují* (stávají reálnými), bez toho, aby sami rozhodovali o jejich ontologické platnosti. Ustavování ontologického statusu se tak v pojetí autorů stává organickou součástí analýzy a empirického výzkumu stejně jako aktérství těchto jsoucen.

Ve starším textu obou autorů se dá dopátrat konstituce výše popsaného přístupu, který

na tomto místě pojmenovávají jako přístup *věřícíny*. V textu psaném formou recenze hollywoodského filmu *V moci d'ábla*, který se dotýká autory sledovaného tématu střetu psychologického a náboženského rámování setkání s transcendentální bytostí, v tomto případě posedlostí zlým duchem, uvažují nad postoji jednotlivých postav v rámci volby mezi těmito dvěma diskurzemi. Rozbor sleduje filmový soudní proces, ve kterém obhajoba ve snaze zprostit obžalovaného kněze podezření viny špatného zacházení s posedlou „pacientkou“ zaujímá strategii, v rámci které se snaží porotu přimět dívat se na případ věřícíma očima, který nutně neznamená konverzi k *věřícímu* a tudíž náboženskému diskurzu. Její snahou je přimět porotu překročit explanační princip ukotvený v psychoterapii, ve kterém by sice byl kněz shledán vinným, ale ve kterém se on sám de facto nepohybuje:

[N]ejde o to, že by advokátka v posedlost demony věřila; sama něco takového neřádá ani po členech poroty. Spíš, podnětená antropologií posedlosti, a asi i respektem vůči svému mandantovi, se v rámci tohoto věřícího postoje učí soustředit na skutečnost jako na něco, co se zjednává nejrozličnějšími skutky zúčastněných. Učí sebe i členy poroty poslouchat a brát vážně, co ti, kteří mluví o posedlosti, vlastně říkají – o tom, co dělali, co viděli a co vedlo jejich kroky. (Konopásek, Paleček 2006: 172)

Analogický přenos tohoto přístupu na výzkumnou situaci znamená nevynášet definitivní soudy o ontologických otázkách, ale ne nepodobně členům hnutí Vineyard ve studii Luhmann absorbovat nejistotu do ontologicky otevřeného přístupu „co kdyby“. Připuštění možnosti jiného výkladu ontologických otázek, respektive vzdání se absolutnosti těch vlastních či vědeckých tak otevírá analyticky mnohem širší prostor, než umožňuje programová redukce na lidskou produkci, motivovaná snahou dostat diskurzu materiální vědy stojící v jádru metodologického ateismu.

Je tu však ještě jedno nebezpečí redukce, které spočívá v kolonizování vědy svou vlastní ontologií. V mém případě se totiž osobní ontologie opravdu střetává s materiálně vědeckou a má katolická výchova mě v každém případě otevřela vnímání transcendentálních skutečností jako reálných. Analogicky k výše citovanému článku by se mohlo zdát, že stojím na straně věřícího přístupu. Pokud bych podlehl nebezpečí „kolonizace vědy“ svou ontologií, jednalo by se pak o konfesní sociologii (či antropologii)

náboženství, jak se obává Lužný (2011) v reakci na výše zmíněné snahy o zahrnutí transcendentálních skutečností do sociálněvědní analýzy?

Domnívám se, že mezi antropology a sociology náboženství je celá řada ontologických přesvědčení, které chtě nechtě vstupují do jejich vědecké práce a se kterou se vždy musí vyrovnávat. A stejně jako neexistují jen dvě varianty „osobních ontologií“, ani vědecký přístup nemusí být buď materialistický (a tudíž redukcionistický), a nebo konfesní (rovněž redukcionistický). Cítím se být mimo tyto póly na obou rovinách a znovu se obracím ke konceptu věřícího přístupu k popisu svých osobních i vědeckých vyrovnání se s ontologickými otázkami. Jako vždy nějakým způsobem věřící se nacházím v různorodých ontologických sporech v podstatě dennodenně, ať už je to ve vzdělávacích či vědeckých institucích či při debatách s přáteli. Má ontologická víra (sic!), která je i v mém okolí do značné míry „nemainstreamová“, je tedy nejen nakloněná možnosti existence transcendentálních skutečností, ale zároveň jsem si díky jejímu neustálému konfrontování naučil uvědomovat si nejednoznačnost a nesamozřejmost ontologických přesvědčení. Věřící ontologie je neustále pod drobnohledem vlastní i cizí reflexe, což z ní dělá věc nejistou a nesamozřejmou, přibližující se spíše přístupu věřícímu, jak ostatně podporují i závěry výše zmiňovaného výzkumu Luhrmann, jejíž komunikační partneři zaujímají k víře také v podstatě věřící přístup. Logickým východiskem požadavku nepřizpůsobování věřící ontologie mých výzkumných partnerů vědeckému materialismu na straně jedné a nekolonizování ať vědeckých, tak komunitních koncepcí svou vlastní ontologií na straně druhé, je pro mě odmítnutí redukce jako takové a podrobení výzkumnému zájmu proces uskutečňování ontologií v navštěvovaných světech. V duchu latourovského přístupu se v této práci snažím antropologicky uchopovat procesualní povahu uskutečňování ontologií v konkrétním prostředí křesťanské komunity bez toho, abych ji redukoval na ontologii jinou, byť posvěcenou stále dominantním chápáním vědy či svou vlastní zkušeností (jakkoliv může v tomto případě být do značné míry podobná).

3.3 Pracovní syntéza kulturní fenomenologie a symetrické antropologie

Jedním z centrálních pojmů této práce je koncept *self* postulovaný Csordovou kulturní fenomenologií:

Self není ani hmota, ani jsoucnost, ale nezávislá kapacita být zapojen do světa nebo se v něm orientovat, která je charakterizována úsilím a reflexivitou. V tomto

smyslu je self spojením prereflexivní tělesné zkušenosti, kulturně ustaveného světa či prostředí a situační specifčnosti či habitu. Procesy self jsou orientačními procesy, v nichž jsou tematizovány aspekty světa, výsledkem čehož je objektivizace self nejčastěji do podoby nějaké „osoby“ s určitou kulturní identitou či souborem identit.⁴ (Csordas 1994: 5)

Vycházejíc z fenomenologie vnímání Merleau–Pontyho a konceptu habitu Pierra Bourdiea Csordas konstituuje self jako vtělenou a v první řadě předobjektivní

1.) *Kapacitu orientovat se ve světě*, vlastní místo poznávání, vmístění do perceptuální reality, jež je produktem vnímání. Vnímání má pak inherentně tělesnou povahu, protože je vlastností tělesných smyslů.

2.) *Kapacitu být zapojen do světa* a interagovat s ostatními self skrze médium vlastního těla ve formě „behaviorálních dispozic, které jsou kolektivně synchronizované a navzájem sladěné“ (Csordas 1994: 10).

Csordasova epistemologie začíná u předobjektivního self obdařeného vnímáním, které zažívá a vytváří objektivizovaný svět skrze vlastní tělesnost. Člověk ve spolupráci s ostatními vytváří kulturně objektivizovaná jsou pomocí kapacit self a jedním z nich se v tomto kolektivním procesu i stává. Ve své kolektivitě, důrazem na procesualitu i na podvojnou povahu zároveň objektů i subjektů se Csordasův program dá označit za symetrický. Dosud však zůstává antropocentrický, k čemuž se Latour vyjadřuje slovy:

Fenomenologie pracuje pouze se světem–pro–lidské–vědomí. Naučí nás mnoho o tom, že se nikdy zcela nedistancujeme od toho, co vidíme, že nikdy nezíráme na oddělené představení, že jsme vždy ponořeni do bohatství světa a živé textury, ale bohužel toto poznání nám nebude k ničemu při vysvětlování, jak věci skutečně fungují, protože nebudeme nikdy schopni uniknout z tohoto úzkého zaměření lidské intencionality. Místo prozkoumávání způsobů, jimiž se můžeme přesouvat z jednoho stanoviska na jiné, budeme vždy připoutáni k tomu lidskému.

⁴ „Self is neither substance nor entity, but an indeterminate capacity to engage or become oriented in the world characterized by effort and reflexivity. In this sense self occurs as a conjunction of prereflective bodily experience, culturally constituted world or milieu, and situational specificity or habitus. Self processes are orientational processes in which aspects of the world are thematized, with the result that the self is objectified, most often as a „person“ with cultural identity or set of identities“

(...)

[F]enomenologie zanechala (...) svět vědy ponechaný zcela sobě samému, naprosto chladný, absolutně nelidský; a bohatý svět života, složený z intencionálních postojů, plně omezený na lidské bytosti, absolutně odloučený od toho, čím věci jsou samy o sobě a pro sebe. (Latour 2016: 21)

Domnívám se však, že Latour fenomenologii přeci jen poněkud křivdí. Pokud v rámci fenomenologické filosofie nemůžeme nikdy uniknout ze „zaměření lidské intencionality“, je to proto, že zůstáváme lidmi – naše poznávání světa je nutně lidské, vycházející z našich těl a z našich tělesných procesů. Svět vnímáme skrze naše vědomí. Ne nutně to však znamená neschopnost „vysvětlovat, jak věci skutečně fungují.“ Ne nutně je třeba vnímat objektivizaci jsoucen jako výsledek lidské intencionality – Csordás se při konstituci interkorporeality opírá o koncept habitu, který sestává z internalizovaných a podvědomých dispozic, a první krok směrem ke spolupráci fenomenologie a symetrického přístupu tak dělá sám. Přesouvání mezi lidskými a nelidskými perspektivami i další výzkumné a analytické úkony (ostatně jako všechny ostatní) vycházejí z naší lidské a osobní zkušenosti existence, která je právě tím výchozím bodem, který nám umožňuje orientovat se a vykračovat do světů nejen lidských aktérů. Abychom mohli pochopit, musíme odněkud vnímat.

Jedním z rozporů mezi kulturní fenomenologií a symetrickým programem se zdá být skutečnost, že zatímco Csordás se zaměřuje v první řadě na dynamiku objektivizace, vycházející z předobjektivního a tedy subjektivního self, Latour se zaměřuje na proces stávání se subjektem skrze pozicionalitu k jednajícím objektům, které naší subjektivitu defacto vytvářejí. Pokud se ale vrátíme k Csordasově konstituci self, zjistíme, že vztah mezi předobjektivním a objektivním je v konstituován jako obousměrný. A i když jednotlivá selves označují některé zkušenosti jako objekty (včetně ostatních osob), nutně to neznamena, že by to byla jediná vztažnost, která je utváří, a že jsou tím zbaveni možnosti aktérství.

Csordás i ve svém díle a v intencích své filozofii nutně pracuje s předobjektivním self pomocí jeho objektivizované podoby, stejně jako transformace na úrovni předobjektivního vnímání se děje právě až skrze objektivizaci. V tomto směru objektivizované entity utvářejí subjekt a ovlivňují jeho percepci reality. V praxi Csordás zachází s člověkem

podobně jako Latour, protože s ním pracuje na subjektivní i objektivní rovině. Pravdou ovšem zůstává, že perspektiva mimolidských jsoucen zůstává na explicitní rovině doménou spíše latourovského přístupu a proto je mým záměrem tuto perspektivu zahrnout či spíše zviditelnit latourovským pojetím sociálního světa a aktérství.

4 Jericho: Pád hradeb mezi člověkem a Bohem

4.1 Výzkumný cíl a výzkumné otázky

Víkendy pro mládež, duchovní obnovy a exercicie (donedávna i duchovní obnova pro páry Kána) se konají v Tuchoměřickém klášteře, zázemí české komunity Chemin Neuf. V bývalém jezuitském dvoře, který stále nese známky pozdějšího využívání coby nemocnice, v současné době žije okolo deseti členů komunity a další do něj přijíždějí každý den pracovat a modlit se s ostatními.⁵ Při návštěvě domu je obvykle možno potkat členy komunity procházející po chodbách, děti komunitních rodin přicházející ze školy nebo hrající si na přilehlém pozemku či farníky postávající před klášterním kostelem. Život domu je tvarován řádem společné modlitby, jídla a práce. První společná modlitba, ranní chvály, začínají obvykle v osm hodin a ještě před ní se členové modlí až hodinu individuálně osobní modlitbu. Po snídani následuje dopolední blok práce do dvanácti hodin, kdy se scházejí znovu ke společné mši. Po obědě jednotliví členové pracují od 14:30 a v 18:15 se komunita schází ke společné eucharistické adoraci.⁶ Náplň práce většiny členů jsou starosti o dům, ať už se to týká běžného provozu, nebo neustále probíhajících rekonstrukcí. Další pak vykonávají svá „světská“ zaměstnání v kancelářích uvnitř kláštera.

Když jsme poznal komunitu, tak jsem byl ještě student, čerstvě obrácený, a hledal jsem místo, a to jsem našel v komunitě Chemin Neuf. Protože pro mě to bylo místo, kde lidé opravdu žijí vztah s Bohem, kde to není jen tradice nebo zvyky, ale cítil jsem, že to, co mě přilákalo do komunity, je opravdu živý vztah s Bohem.
(Adrien)

Ale to, co je na životě v domě CCN nejdůležitější pro jeho obyvatele, je, stejně jako pro

⁵ Ostatní členové komunity pak žijí i pracují mimo komunitní domy a tvoří takzvané bratrství čtvrti.

⁶ V některé dny mají některé modlitby vyměněné pořadí, v závislosti na čase mše.

mluvčího výše uvedené citace, *živý vztah s Bohem*. Tématem této práce je, jak se v prostředí CCN utváří, zažívá a uskutečňuje takový vztah.

Výzkumné otázky, na které si v této práci kladu za cíl odpovědět, jsou:

- 1) Jak se v komunitě CCN konstituuje a prožívá vztah mezi člověkem a Bohem,
- 2) Jak se skrze tento vztah uskutečňuje transformace člověka na úrovni předobjektivního self,
- 3) Jak a skrze co se v rámci tohoto vztahu uskutečňuje Bůh.

4.2 Metodologické aspekty výzkumu a jeho reprezentace

Pokud se podíváme na webové stránky komunity, do propagačních materiálů nebo se prostě zeptáme jejích členů, dozvíme se, že komunita přisuzuje umožnění takového živého vztahu své specifické spiritualitě, vycházející ze dvou „kořenů“: tradici ignaciánské spirituality a tradici spirituality charismatické obnovy. Obě tyto tradice pracují s představou osobního Boha a CCN je spojuje do strukturovaných duchovních cvičení, které vtělují prvky charismatické obnovy do modelu duchovních cvičení podle sv. Ignáce z Loyloy, používaného zejména jezuitů. Sv. Ignác popsal tento model v knize *Duchovní cvičení* (2017), ve které na základě vlastních zkušeností s kontemplací konstituuje původně měsíční cvičení rozdělené na čtyři týdenní části: poznání vlastního hříchu, poznání Krista a jeho života, kontemplace jeho utrpení a radost z jeho vzkříšení. Jednotlivá témata člověk prožívá zejména skrze meditativní techniku četby Písma, jejíž komunitní podobu rozvedu v následujících kapitolách. V této struktuře se utváří spiritualita členů komunity, jejich vztah k osobnímu Bohu, a takto strukturovaná duchovní cvičení jsou také hlavní „misií“ komunity, způsobem pastorače a evangelizace.

Příkladem „odlehčené“ varianty komunitních duchovních exercicií je Jericho, duchovní obnova pro mládež, která se koná každoročně v době mezi Vánoci a Silvestrem. Na sklonku roku 2017 jsem se Jericha účastnil jako jeden ze služebníků⁷ a terénní deník z tohoto pobytu tvoří podstatnou část dat pro tvorbu této práce. Dalším zdrojem jsou

⁷ „Služebně starší“ účastníci programů či přímo členové komunity, kteří mají na starosti péči o program a stravování účastníků jednotlivých programů. Akci, jakou je Jericho, lze navštívit jen jednou jako účastník – v pozdějších letech se však člověk může zapojit do služby.

rozhovory s členy komunity, s členy organizačních týmů akcí pro mládež a s účastníky těchto programů, kterých jsem se ptal zejména na jejich cestu ke komunitě, život v ní a prožívání jednotlivých částí komunitou vytvořených programů. Věnoval jsem se rovněž analýze komunitních webových stránek a dalších materiálů z produkce CCN.

Metoda výzkumu je tedy etnografická. Konkrétní etnografie, stojící za vznikem této práce, má ale několik důležitých specifik, které považuji za nezbytné zmínit.

Předně do komunity Chemin Neuf nepřicházím „z venku“, jako anonymní výzkumník zaštitěný Univerzitou Karlovou, ale spíše jako bývalý účastník komunitních akcí, vnuk svého času členů komunity, bratr ve víře a pro mnohé snad i kamarád, který v komunitě píše bakalářskou práci. Ocítám se tak na poněkud vrtkavé půdě – jak zajistím hranici mezi účastníkem a výzkumníkem? Mohu vůbec provádět takovou „účastnickou etnografii“ a zůstat při tom vědecky relevantní?

Ale co zajišťuje vědeckou relevanci? Antropolog vždy zůstává v první řadě člověkem a lidé jsou také často jeho primární partneři při tvorbě dat. Nikdy nemůže být vytržen ze sociální situace či reality, vždy vychází z nějaké konkrétní pozice a terén zároveň pozoruje i mění, utváří. Vědecká relevance není výsledkem distance, ale reflexe. A reflexe znamená být si vědom povahy dat a poznání, které vytvářím.

Data jsou produktem společného úsilí výzkumníka a jeho partnerů (například ve výzkumném rozhovoru). A pro jejich podobu je určující, jaké role na sebe partneři při jejich vytváření berou. Má data jsou formována zejména ve vztahu, ve kterém vystupují v roli věřícího spolubratra, u něhož výzkumní partneři předpokládají sdílenou zkušenost katolické víry, praxe a výchovy. Naše konverzace začíná na rovinách odlišnosti jednotlivých křesťanských praxí od ostatních či na rovině zažívání, ne na vysvětlování či dokazování ontologických záležitostí křesťanské víry nebo vysvětlování jednotlivých aspektů víry. Moji partneři neprovádí překlad do nějaké univerzálně srozumitelné řeči, ale mluví se mnou jazykem, kterým o svém prožívání mluví i mezi sebou. To však pro zaměření a charakter své práce považuji za jednoznačnou výhodu, neboť mi to umožňuje dostávat se pod povrch a za narativy, určené „pro veřejnost“.

Takový účastnický přístup má ale i své výzvy či obtížnosti. Ty jsou patrné zejména na straně mého přistupování k terénu, který je mi blízký a vztahy s ním se neformují primárně výzkumnickým zájmem, ale dotýkají se mě velmi osobně, jsou propleteny s mou biografií,

kosmologií. Členové komunity jsou pro mě v mnohých aspektech jako rodina, ať už v některých případech fakticky, či tvoří rodinu ve smyslu církve. A proto, ačkoliv jako pozorovatel jsem schopný vidět věci, které by jiní možná neviděli, pozorovací modus zároveň není jediný, kterým k terénu přistupuji. Svědčí o tom i můj terénní deník, který, namísto „obvyklé“ formy zápisů převážně z pozice výzkumníka–teoretika, má v tomto případě v některých částech více než cokoliv jiného podobu deníku dalšího účastníka či dokonce tvůrce duchovního cvičení. V textu deníku se to projevuje zejména určitou kritičností a hodnotícím přístupem k některým aspektům komunitních programů – z pozice bývalého účastníka jsou mé poznámky plné „poznatků“, jak by šel ten který program dle mého udělat lépe či efektivněji, či zpětných hodnocení vlastních zkušeností. „Účastnická“ vrstva deníku také zachycuje moje zkušenosti s vývojem vlastní spirituality v rámci programu, která není nijak striktně oddělená od zkušeností antropologických a tuto roli integruje do společného narativu.

Důsledky „účastnické etnografie“ mi tedy na jednu stranu ztěžují analýzu a reflexi vlastní výzkumnické pozice, na druhé straně přidávají práci další, autoetnografickou vrstvu dat. Jistě to není situace obzvláště přehledná či typická, ale lze vůbec dosáhnout něčeho takového? Terénní výzkum prostě není jasně definovatelnou a jednoduchou disciplínou a analýza na základě poznámek z něj se vždy podobá prosekávání se džunglí a kleštění si cesty skrze reflexi nejen vjemů ostatních, ale i svých vlastních. Musím však mít specifika své výzkumné situace na paměti a o to pečlivěji procházet své kroky. Přistupuji k terénním poznámkám jako k poznámkám zapojeného účastníka–antropologa a na rovině analýzy se snažím svou zúčastněnost reflektovat: rozbíhat již „zabalené“ koncepty, odsamozřejmovat samozřejmé a vtělené, analyzovat praxe a techniky, které mám sám inkorporované a vidět své vlastní zkušenosti v kontextu mých zkušeností ostatních i v kontextu zkušeností druhých. Za tímto účelem při práci s terénním deníkem nevynechávám pasáže, které popisují mé vlastní „účastnické“ pocity a vjemy, ale dále s nimi analyticky pracuji a přidávám je k vrstvám popisu.

Text samotné práce rozdělují do kapitol podle jednotlivých dní obnovy, ve kterých na základě mých dat konkrétněji analyzuji jednotlivé rituální praxe a způsoby, jakými nejen v rámci nich dochází ke konstituci setkání naslouchajícího, věřícího já (self) a aktivního a odpovídajícího Boha. Tuto strategii psaní volím pro snahu o čitelnost a evokativnost práce a doufám, že pomůže k bližšímu zprostředkování zkušenosti a dynamiky duchovní obnovy.

Vzhledem k chronologickému charakteru psaní jsou první dny po obsahové stránce mnohem obsáhlejší, neboť v nich mimo průběh dne podrobněji rozebírám jednotlivé praxe, instituce, součásti programu a součásti života komunity, tak jak se s nimi účastníci seznamují. Druhý celý den duchovní obnovy je složen jen z jichž čtenářovi známých praxí, proto se v příslušné kapitole věnuji zejména rozboru denního tématu. V posledních dvou dnech pak popisují komponované praxe, složené z části rovněž z praxí už předem popsaných.

4.3 Den 0. Příjezd

Šplháme do prudkého kopce uprostřed vesnice, na kterém je už z dálky dobře viditelná budova takzvaného Tuchoměřického kláštera. Procházíme kolem kostela z boku budovy bránou na čtvercové, štěrkem vysypané nádvoří s oprýskanými fasádami směrem k hlavnímu vchodu. Dveře do útrob domu jsou opatřeny uzamykacím systémem, do kterého zadáváme číselný kód. Ocitáme se ve vstupní bráně, z které vedou chodby obklopující betonové nádvoří. V prostoru jsou patrné stopy probíhající rekonstrukce dvora a některých přilehlých místností: prach, stavební materiál a nářadí. Holky očividně vědí, kam máme jít, a tak je následují. Vcházíme do zázemí pro služebníky, místnosti v přízemí, která se jmenuje Kána (všechny pokoje v domě mají biblická jména). U okna vlevo od dveří je kulatý stůl, vedle něj masivní dřevěná almara, na ni várnice s horkou vodou a košíkem s krabičkami s čajem. Na stolech je připravené vánoční cukroví a na konferenčním stolku je vystaven ručně dělaný betlém ze včelího vosku. V místnosti je už několik lidí, kteří porůznu posedávají a postávají, někteří se baví mezi sebou. Holky se zdraví s ostatními organizátory, já trochu rozpačitě kývám na Teodora, kterého znám již několik let z dob našich společných návštěv komunitních programů a který je v organizačním týmu. Následuje několikeré představení – zdá se mi, že jsem možná pár lidí překvapil. Snad proto, že mě vidí poprvé a hned “ve službě”? Přítomným členům komunity je ale asi známo, že a za jakým účelem mám přijet, a jdou se mi také postupně představit. Sympatický programátor Vladimír (vysoký a vytáhlý, má na sobě mužskou obdobu komunitního oblečení – běžové kalhoty a bílou polokošili doplněnou o dřevěný křížek) to završí bezprostředním: „Jo ahá, ty jsi Marek!“

4.3.1 Příprava programů

Jak již bylo řečeno výše, logika pořádání jednotlivých programů je umožnit jejich návštěvníkům z části okusit komunitní život a poskytovat dál to, co v něm jednotliví členové komunity nabyli: každodennost v blízkém vztahu s Bohem. Milníky zkušenosti tohoto vztahu představují v narativech „komunit’áků“ duchovní cvičení a zkušenosti Boží blízkosti, zažívané během takových programů. Skrze organizaci podobných duchovních cvičení pro další věřící i mimo CCN předávají její členové zkušenost tohoto vztahu a naplňují tak svou pastorační misii. Jericho je jedním ze dvou týdenních programů během roku, které jsou určeny pro široce pojatou kategorii mládeže od 16 do 30 let.

Organizační tým se skládá dílem ze členů komunity, dílem z lidí, kteří mají „závazek“ do služby pro mládež: jednotliví členové komunity mají mezi sebou systém odpovědností za dílčí části komunitní činnosti a odtud pak vznikají funkce jako odpovědný za komunitu v České republice, odpovědný za dům či odpovědný za misii mládeže. Právě odpovědný za misii mládeže věkové kategorie 18 – 30 let pracuje na svém úkolu spolu s lidmi, typicky bývalými účastníky daných programů, kteří přijali takzvaný závazek ke službě mládeže, skládající se na jeden rok a vyžadující aktivní účast na organizaci víkendů, velikonoční duchovní obnovy a v neposlední řadě právě duchovní obnovy Jericho. Tým Jericha se schází několikrát během roku a nad programem, který byl sestaven a „odžit“ nejprve ve Francii a odtud putuje do komunitních domů po celém světě, přemýšlejí, jak ho letos konkrétně naplnit, co změnit a kdo zastane jakou pozici. Tým se schází také každý den během konání programu ke společné snídani a ještě na místě ladí, co se bude dít v následujících hodinách. Podobu takového rozhodování přibližuje pasáž z rozhovoru s komunitním knězem:

[A] i ten program přizpůsobujeme, necháme se vést – to je právě spíš náš charismatický prvek – pokaždé je něco jinak, to se necháme inspirovat. Modlíme se v týmu i před víkendem, a často máme jiné nápady a děláme to trochu jinak, než jsme to dělali předtím. Pokaždé je to trochu jinak. A právě to je důležité, ta příprava v týmu. A často se program změní i během víkendu. Jsou lidé, kteří by rádi, když přijedou na víkend, viděli dopředu program, aby věděli dopředu všechno, co bude, hodinu po hodině, a často jim to nemůžeme dát, protože sami nevíme, co bude příští hodinu. Často během víkendu měníme program v závislosti na tom, co cítíme, že se děje ve skupině: že by možná bylo lepší dát víc prostoru

na modlitbu, nebo naopak prodloužit přednášku. Nebo udělat procházku, kterou jsme neplánovali, ale cítíme, že lidé potřebují trochu něco jiného, než příliš dlouho sedět. (Adrien)

V citovaném úryvku z našeho rozvoru popisuje Adrien variabilitu víkendů pro mládež, jejichž program se často mění na poslední chvíli a není dopředu jasné, jak bude vypadat. To je dáno jednak snahou o otevřenost vůči náladám a potřebám účastníků, jednak otevřeností zásahům Ducha svatého. Právě otevřenost inspiraci Ducha zařazuje mluvčí jako typickou praxi pro spiritualitu charismatické obnovy. Jiné nápady nepřichází jen od „lidských členů“ týmu, ale také od inspirujícího Ducha, kterému tým cíleně dělá místo v modlitbě, otevírá se jeho působení a dává mu k dispozici imaginaci a kreativitu jednotlivých členů. Týmový aspekt rozhodování, na který mluvčí klade takový důraz, pak obsahuje i rovinu přítomnosti Ducha svatého coby spoluorganizátora, byť se jeho aktivita projevuje jiným způsobem než u ostatních členů, kteří pro něj musí vytvořit prostor například modlitbou.

Tvorba programu probíhá podobně na všech akcích pořádaných CCN, proměnná je spíše velikost týmu a počet služebníků: na samotných akcích zůstává organizační tým rozhodovací silou, ale jednotlivé úkoly deleguje na ostatní služebníky. Pasáž z terénního deníku, uvádějící podkapitulu příjezdového dne, popisuje začátek schůzky organizačního týmu se zbytkem služebníků. Ti přijeli na Jericho připravovat jednotlivé části programu, vařit jídlo, doprovázet při modlitbách, starat se o zvuk či video při projekcích. Organizačnímu týmu to umožňuje věnovat svou pozornost právě náladám účastníků a reagovat i na věci, které nejsou nutně spojené s provozními záležitostmi. Služebníci zároveň prožívají duchovní cvičení do velké míry i jako účastníci a po skončení akce často reflektují změny, které se během něj udály, i přidanou hodnotu služby, která má pro komunitní spiritualitu důležitou duchovní funkci.

4.3.2 Adorace

Ve čtvrt na sedm, poté, co jsou už všichni dorazivší účastníci pohoštěni čokoládou, vánočním cukrovím a čajem a mají zapláceno za pobyt, začíná první bod programu víkendu, kterým je adorace. Kaple, ve které probíhá, je celá zařízená v teplém dřevě; pod jednoduchým křížem na na míru vyrobené dřevěné

obloukovité stěně v rohu místnosti je umístěna schrána s eucharistií a věčné světlo, před ní kulatý obětní stůl, který je k příležitosti adorace pokryt bílým splývavým ubrusem. Na stole hoří svíce, které mihotavě ozařují místnost. Členové komunity v jednoduchých bílých kutnách stůl ještě postupně dostrojují a účastníci i služebníci postupně přicházejí a klekají si před dřevěné lavice u stěn či před konferenční židle před oltářem. Na oltáři je vystavena zlatá zdobená monstrance připomínající slunce, která obsahuje proměněnou hostii, tedy fyzicky vtěleného Boha, přijímaného při eucharistii během mše. Účastníci před ní v tichosti kontemplují a modlí se téměř 40 minut, z kleku se téměř všichni přesunou do pohodlnějších poloh, někteří mají u sebe notes či Bibli, občas si něco zapíší nebo vyhledají.

Pro komunitní poznání Boha je příznačné, že adorace předchází všem ostatním částem programu. Dříve, než se účastníci seznámí se služebníky a mezi sebou, dříve, než je tím oficiálně osloví, dříve, než získají nějakou představu o struktuře víkendu, jsou přivedeni před monstranci s eucharistií, pro katolíky vedle eucharistického přijímání nejbližší setkání s fyzickým aspektem Boha. Ticho tu slouží jako počátek komunikace, prvotní navázání kontaktu, prostor, v rámci kterého se Bůh může uskutečnit jako se uskutečňuje skrze eucharistii: Hostie, upečená předem danými postupy, proměněná v rámci tradiční mše a vložená do zdobené monstrance putuje pomocí rukou členů komunity rituálními gesty na oltář, kde se skrze všechny tyto kroky a jejich sdílenou znalost uskutečňuje jako skutečný a fyzicky manifestovaný Bůh mezi skupinou věřících. Prostor ztemnělé a ztišené kaple se středobodovou monstrancí umenšuje všechny ostatní vjemy a Bůh je tak centrem pozornosti nejen na rovině myšlenek či pocitů, ale i v rámci „fyzických“ vjemů. Bůh je zde ten, kdo vyplňuje prostor, který mu účastníci adorace tvoří.

4.3.3 Společná jídla

Po adoraci scházíme dolů do jídelny a na úvod večere tleskáme do rytmu a zpíváme:

Ó náš Pane, Tobě dík vzdáváme, za ty dary, které od tebe máme, á-le, á-le, lujá!

Společná jídla mají svůj pevný čas během dne a probíhají ritualizovaně a společně v

jídelně ve spodním patře tuchoměřického domu. Jsou uváděna společnou modlitbou, která má nejčastěji formu zpěvu, někdy se přidávají i pohybové aktivity či tleskání do rytmu. Obzvláště oblíbená je předělávka známé písně od Queen – We Will Rock You, jejíž text je uveden kurzívou výše. Bůh tu tedy nevystupuje jako nějaké vážné božstvo, kterému by se mělo zpívat žalmy čistými hlasy, ale spíše jako Bůh, který se může vzývat se smíchem a s vervou řvanými či zpívanými texty, které ale nesnižují na jeho vážnosti, ba naopak z něj dělají ještě osobnějšího a otevřenějšího boha, boha do každé situace.

Účastníci i služebníci si pak sedají kolem kulatých stolů bez zasedacího pořádku a služebníci nosí jídlo jimi připravené v kuchyni. Takto probíhají všechna jídla dne až na snídani, která je spíše individuální, protože probíhá v silenciu (o něm viz dále) a k jídlu se při ní pouští různé mnišské i jiné zpěvy, vydané komunitou na hudebních cd pod názvy jako *Hudba k jídlu 1, 2 a 3*. Po jídle a společném zakončení modlitbou se všichni podílejí na mytí a uklízení nádobí.

4.3.4 Úvodní večer

Když je všechno hotovo, scházíme se v sále v horním patře, kde probíhá většina společných aktivit. Začíná úvodní a seznamovací večer. Sál je spíše účelově než zdobně zařízen, u jedné stěny jsou naskládány štosovatelné židle do vysokých sloupců, jinak v místnosti není téměř žádný nábytek. Uprostřed sálu je výklenek s plátnem, na kterém je vyobrazena Kristova hlava, vedle něj se na jedné straně nachází jednoduchý červený kříž, na druhé je opřena flipchartová tabule. V jednom rohu se nalézá stůl se zpěvníky a zvukotechnikou, ve druhém je umístěn pojízdný stoleček s projektorem. Zdi jsou vedené zvukové rozvody, do kterých se dají připojit hudební nástroje. Toto rozložení umožňuje sál jednoduše proměnit v přednáškový sál, taneční parket či modlitební místnost.

Všichni, kteří zrovna nevedou program, se usadí na zem podél zdi sálu a úvodní večer může začít. Já mám být při úvodní scéně hlasatel novinových zpráv a přečíst jakože uvedení reportáže. Text zní:

Úvod zpráv:

Vítáme vás u dnešního přehledu zpráv. Dnes začínáme zcela unikátní reportáží. Nedaleko Prahy se odehrává akce s názvem Jericho.

Co se pod tím názvem skrývá? Co lidi motivuje účastnit se této akce? Pověřili jsme našeho oddaného reportéra Vlastu Radlického, aby vypátral více. Co se mu podařilo objevit? V následující reportáži můžete sledovat, co se mu podařilo vypátrat.

Když ho čtu, trochu se mi třese ruka s papírem, ale brzy to mám za sebou. Po mém uvedení následuje improvizovaná scénka, ve které Teodor v roli televizního hlasatele vybírá lidi a ptá se jich, co to je akce Jericho, zatímco to kameraman Rudolf celé natáčí na srolovaný polštář. Koncept scénky spočívá v tom, že respondenti odpovídají různými nesprávnými a vtipnými interpretacemi toho, co Jericho znamená. První z připravených hostí mu odpoví, že je to jakože závod, chacha, a že chodí do posilovny, a že teda doufá, že to „budou pecky“. Dalším z „náhodně“ vybraných je Jakub, který má roli tanečníka a říká, že Jericho je taneční reality show a hned předvádí nějaký taneček – já mu k tomu ještě pouštím písničku od Beyoncé. Scénka pokračuje a nakonec Teodor vytáhne konečně ty pravé, kteří říkají, že se sem jedou setkat s Kristem a prožít Boží lásku, čemuž reportér Radlický rozumí zdaleka nejméně. Scénce se přes její značnou improvizovanost všichni účastníci srdečně smějí a ze všech nejhlasitěji se směje komunitní kněz.

Po úvodní scénce předstoupí Bonifác, který má na starosti moderaci celého večera a vyzve sedm členů organizačního týmu, aby se přišli dopředu představit. Každý popořadě popisuje svůj vztah a vazby ke komunitě a čím se žíví – ne všichni jsou přímo členové komunity. Později se představí i ostatní služebníci, ale už zůstávají sedět mezi ostatními v kruhu. Komunitní kněz pak představuje komunitu, mluví o dvou kořenech spirituality, o povolání k ekumenismu a jednotě, o její historii. Celibátnice Monika pak představuje dům a vypráví o jeho historii. Pak už jsou na programu klasické „táborové“ seznamovací hry, seskupování podle společných oblíbených věcí, zjišťování společných vlastností, získávání podpisů těch, kteří mají rádi psi, a těch, kteří je rádi nemají... Tato část je pak zakončena tancem v párech a pak všech dohromady v kruhu, tancují se různé jednoduché a skočné věci, něco na způsob irského tance a potom společné tance židovské, které jsou v komunitě oblíbené.

Úvodní večer komunitních akcí slouží k představení komunity, jejího učení a celého následujícího programu. Většina takových večerů, obzvláště, pokud jsou vytvářeny pro mládež, se snaží o hravost, vtipnost a pohybovou angažovanost.

Jak je patrné z úryvku, členové CCN vnímají „exotičnost“ svého způsobu života. své kosmologie a vtipnost úvodní scénky staví právě na zdůraznění těchto rozdílů. Připravuje účastníky na to, že vstupují do svého druhu jiného světa. Do světa, ve kterém mnohem větší důležitost než obvyklá každodennost „moderní společnosti,“ má setkání s Bohem a *prožití jeho lásky*. Zbytek seznamování je pak za pomoci „klasického“ repertoáru organizací pracujících s mládeží veden ke zbourání prvotního ostychu a bariér.

4.3.5 Svědectví

Další částí úvodního večera je svědectví jednoho ze služebníků: Matouš bude vyprávět o tom, co zažil na Jerichu. Je od pohledu sportovně založený, svalnatý, má sebejisté pohyby a vystupování, mluví hlasitěji než ostatní. Jeho příběh není moc konkrétní, ale dodržuje žánrové schéma. Říká, že po pubertě začal některé věci dělat špatně a pro něj netypicky kouká do země. Potřeboval Boží obrácení, až se náhodou dostal na Jericho, které ho změnilo, a teď, ačkoliv má stále mnoho chyb, se snaží být lepším.

Svědectví je častým prvkem programů komunity a stejně tak je často používáno i v dalších pentekostálních hnutích. Jedná se o institucionalizovaný žánr vyprávění, při němž vypravěč obvykle popisuje nějakou událost či úsek jeho života, který vyvrcholí konverzí či další významnou proměnou jeho vztahu s Bohem. Tyto události v příbězích vždy tvoří zřetelný předěl a většina svědectví staví život před a po události do ostrého protikladu. Různá svědectví mají své místo téměř na každé komunitní akci, slouží jako příklady životních narativů, ke kterým se mohou vztahovat ostatní účastníci a vypráví o Bohu jako o někom, kdo aktivně vstupuje a mění lidské biografie.

Mluvčí popsaného svědectví je tentýž, který při úvodní scéně hrál sportovce, který rád chodí do posilovny, a který opravdu nevypadá jako stereotypní návštěvník kostelů. Vzhledem k jeho vystupování tak má jeho svědectví při úvodním večeru přidávat další rovinu vztahu mezi „světem“ a komunitním programem: nejde o to, že by se zde scházeli lidé, kteří se do světa nehodí, ale scházejí se zde ti, kteří se pro to rozhodli.

4.3.6 Modlitba chval

Další typická součást komunitní spirituální praxe je modlitba chval. Obvykle je doprovázena hudebníky, často je obsazeno hned několik nástrojů včetně bicích. Při úvodním večeru komunity tvoří kapelu dva členové týmu, kteří hrají na baskytaru a kytaru. Repertoár písní je sdílen napříč denominacemi: jednotlivé skladby se používají v katolických či charismatických mládežnických skupinách a farnostech navštěvovaných mladými křesťany. Melodie jsou obvykle nekomplikované, aby se do nich mohl zapojit každý, čemuž napomáhá i promítání textů dataprojektorem na zeď. Komunitní zpěvník, který má i svou fyzickou podobu vytištěnou v tvrdých deskách v již několikáté edici, sestává z části z těchto „klasik“, z části z francouzských písní a anglických písní, které se zpívají jak přeložené, tak v originálním znění, a z části jsou vytvořené přímo francouzskou základnou komunity.

Účastníci se celkem rychle zapojují do zpěvu, ačkoliv modlitba nemá žádný výrazný předěl od předchozích částí a světla zůstávají naplno rozsvícená, ale zdá se, že většina přechod zvládá jako něco samozřejmého. Po pár písních už znějí spontánní modlitby chval, přijde to jako z ničeho nic, účastníci přes sebe vrství nahlas provolávané chvály vesměs ve formě různých přívlastků – Bůh je slunce, zachránce, láska... Pak zase písničky. Výkřik „Pane ty jsi Velký!“ do kytary v pozadí. Vypadá to, že většina má s tímto způsobem modlitby předchozí zkušenost, protože se všichni celkem samozřejmě zapojují. Hlasy se mísí do sebe, lidé se pohupují do rytmu a se zavřenýma očima či se zraky upřenými někam mimo tuto místnost provolávají chvály, díky a prosby, někteří zvedají dlaně či celé ruce k nebi.

Já nějak vůbec nechytám tu atmosféru, vzpomínám si na tuhle nelehkost i z mého dospívání – jako bych nebyl na stejné vlně. Všude je strašně světla, ten provizorní sál s židlemi na jedné stěně a bez vybavení působí spíš jako skoro prázdný sklad... všichni se modlí jako na povel, jakoby je někdo přecvak', ale mně to takhle nejde.

Pásma spontánních modliteb jsou rozdělena písněmi. Do modliteb se pak může zapojit každý tak, jak to cítí: často se stává, že se věřící modlí přes sebe. Při modlitbách se většinou chválí Bůh ve druhé osobě a opatruje se různými přívlastky. V úvodním večeru se

rytmika zpěvu písní a modliteb střídá asi 40 minut, než je zakončena společnou modlitbou Otčenáš. Na rozdíl od jiných modliteb není taková modlitba založená na modlení se předem daných textů, ale angažuje vlastní kreativitu a inspiraci, jednotliví její účastníci se modlí vlastními slovy. Je také silně emotivní, což je ještě umocněno písňemi.

V „charismatických skupinách“ má tato modlitba už svou tradici a zavedenou formu, kterou mají její pravidelní účastníci už osvojenou, ale bez tohoto habitu může být taková modlitba nezvyklá i členy stejné církve a zdaleka netvoří univerzální dispozici. Projevuje se zde i to, že chvály vlastními, nepředepsanými slovy jsou součástí spiritualit, které do katolické církve dostaly „až“ po druhém vatikánském koncilu v šedesátých letech, ale dosud se takový spontánní způsob modlitby příliš neobjevuje na rovině liturgie, ačkoliv mu některé farnosti dávají prostor při přímluvné části bohoslužeb. Zápis z terénního deníku obsahuje tak i záznam o mé vlastní neschopnosti se plnohodnotně zapojit do společné atmosféry, přesto, že s ní mám více zkušeností než mnozí jiní.

4.3.7 Silencium

Po modlitbě se ještě ujímá slova Kamila a povídá o denním programu: že vždy půl dne bude probíhat v silenciu; o tom, jak si máme odpočinout od světa. Nabízí, že si můžeme vypnout mobil na tu dobu dne, která probíhá v silenciu. Nebo taky na celý den. A nebo ještě lépe, že ho můžeme na silencium či na celou dobu programu odevzdat komunitákům do úschovy.

Návaznost či inspirace principy tradičních řeholních společenství se projevuje i v adaptaci silencia jako nástroje duchovního života. Během Jericha všichni účastníci první polovinu dne prožívají v tichosti, aby si „odpočinuli od světa“, a těžiště pozornosti se tak přesouvá z komunikace s ostatními na vnímání prostředí a vlastních myšlenek. Pokud už používají jazyk, je to k tomu, aby se modlili.

4.3.8 Shrnutí

První den slouží k představení účastníků, služebníků, komunity jako takové a programu, který bude následovat. V neposlední řadě však slouží k představení Boha. Nebo, lépe, vytváří prostor k tomu, aby se Bůh mohl představit *sám*: jako uskutečňovaný skrze inovativní nápady organizátorů obnovy, skrze řetězec aktérů–sítí, kteří se podílejí na

rituálu adorace, skrze emoce v modlitbě chval a skrze kreativitu modlících se. Jako někdo, kdo může (spolu)způsobovat takové životní změny, o kterých vypráví Matouš ve svědectví.

Události a praxe úvodního večera se projevují jako brána do poněkud jiného světa: do světa, který je dělen do předem daných časových úseků a kde je vše směřováno k setkání s Bohem, vprostřed společenství, které mezi sebe jako jednoho z členů počítá i Jeho, ať už v osobě Ducha svatého či jiných osob Trojice. V tomto světě je s Bohem počítáno při rozhodování o programu, při oslovení účastníků, aktivně se mu připravuje místo v tichosti a modlitbě. U modlitby před jídlem či u charismatické modlitby není třeba žádné velké přípravy, předělu mezi rituálním a profánním časoprostorem, protože v komunitním domě tato hranice ztrácí své jasné kontury. Každodenní setkání či komunikace s Bohem zde není nic výjimečného, ale naopak prostupuje denní události jako něco samozřejmého.

4.4 Den 1. Boží láska

Prvním ránem již naplno započíná „zhuštěná“ varianta ignaciánských duchovních cvičení ve verzi CCN:

Schematicky je ta dynamika tak, že začínáme tím, že Bůh nás miluje – mluvíme na začátku o Boží lásce – a potom že my na tu lásku odpovídáme, jak bychom měli: že jsme hříšníci, a to nás vede k uznání hříchu a ke smíření. A potom, když jsme prožili to smíření s Bohem, můžeme buď slyšet povolání od Boha – když lidé na to duchovní cvičení přijdou s otázkou „co dál.“ [Přijíždí] buď s otázkou povolání, nebo otázkou nějaké změny v jejich životě, například změny práce. Často přijdou s takovou otázkou, a ta se pak řeší spíš po smíření, právě ta otázka povolání, následování Ježíše. A vrchol těchto duchovních cvičení je odevzdání se. To je krok, kde odevzdáváme svůj život Ježíšovi, právě abychom byli připraveni dělat vůli Boží. To je ten cíl duchovních cvičení podle sv. Ignáce, zbavit se všech překážek, které máme v životě, abychom potom mohli slyšet hlas Boží a dělat jeho vůli. (Adrien)

4.4.1 Setkání služebníků v oratoři

Ve čtvrtek ráno se budím už před sedmou, ale můj původní plán s ranní sprchou se smrskne na rychlé vyčištění zubů. Předtím si ještě obleču tričko a tři svetry, protože v celém domě je poměrně velká zima (nejtepleji je mi naštěstí v našem pokoji, cca na dva svetry). Přibíhám v 7:30 do oratoře na modlitbu služebníků. Oratoř jsem si obzvlášť oblíbil, protože je tam hezké světlo, klid a kus starého zdiva, který vyčnívá z nové zdi v rohu pod křížem. Místnost je koncipovaná trochu jako amfiteátr: jsou v ní dřevěné schody, na kterých se dá sedět, a pod nimi je nasvětlený kříž a nově opravené dveře, které vedou myslím do chodby ke knihovně. Modlitba začíná okamžitě po mém příchodu krátkou písní bez hudby a poté oslovováním Boha v osobně směřovaných modlitbách: „Pane, pomoz mi s ...;“ „Pane, prosím tě o ...“ a podobně. Služebníci a tým se střídají v prosbách a později i ve chválách.

Služebníci se scházejí v půl osmé ráno v oratoři na organizačně modlitební setkání a osobní modlitbu, která probíhá ještě před snídaní a ještě před tím, než vstanou účastníci. Organizační tým tak každé ráno seznamuje ostatní služebníky s programem, tématem (viz nadpisy jednotlivých dní) a charakteristikou nadcházejícího dne. Všichni společně pak už od prvního okamžiku dne zvou Boha do jejich přítomnosti a prosí ho o pomoc s jeho naplňováním a o související milosti: pokud je téma dne Boží láska, služebníci prosí Boha o milost zažít ten den Boží lásku. Prosí také za jednotlivé části programu: aby se povedly a aby skrze ně Bůh mluvil.

Po chvíli nás Kamila vyzve, jestli někdo nechceme poprosit o přímluvnou modlitbu. Nakonec trochu s rozpaky říká, že by o ni chtěla poprosit sama a nakonec se k ní přidává ještě Hanka. Obě si kleknou dolů pod stupňovité hlediště pod nasvícený kříž a zavřou oči, načež nahlas prosí Boha – vyjadřují, s čím chtějí pomoci: Kamila prosí o to, aby se jí povedla přednáška a aby skrze ni mluvil Bůh, Hanka o pomoc v osobní záležitosti.

Jednotliví členové mohou v rámci ranního setkání poprosit ostatní o přímluvnou modlitbu, což dělají obzvlášť tehdy, pokud mají na starosti nějakou důležitou součást programu. Svěřují se tak Bohu, který působí skrze ostatní služebníky, skrze jejich dispozice, vůli,

gesta a myšlenky.

Všichni ostatní si potom kleknou kolem nich do kruhu a ti, kteří klečí nejbliž, jim vloží ruku na rameno. Další vkládají ruce na rameno těch, co jsou v prvním kruhu, až jsou tak všichni spojeni s jednou nebo s oběma přimlouvavými. Nastává krátký okamžik modlitby, při které se každý v duchu přimlouváme za holkami vyslovené účely, a pak se postupně začne většina modlit v jazycích, což z vnějšku vypadá tak, že lidé (často se zavřenýma očima) jakoby opakují jednu slabiku či zvuk v pravidelném rytmu a tónině a dohromady to celé dává takový zpěvavý rytmický souzvuk. Intenzita se postupně zvětšuje a zmenšuje, celé to připomíná zvuk větru nebo moře.

Já, ačkoliv jsem kdysi také absolvoval křest v Duchu, po kterém se v komunitě dar obvykle objevuje, ho nemám a tak zůstávám potichu. Vlastně jsem nikdy moc nepochopil jak “se to dělá”, nebo jak se člověk začne modlit jazykem Ducha svatého. Myslím, že bych vlastně mohl vyluzovat podobné zvuky, ale bylo by to intencionálně a přišlo by mi, že bych to tím jen imitoval a vymýšlel si, ale pak zase nevím, jestli to ostatní nedělají zrovna tak.

Po skončení „proudu“ několik lidí nahlas recituje nějakou část z Písma, kterou při modlitbě dostali, či popisují přijaté vizuální obrazy. Někteří ještě konzultují svůj úryvek s Biblií, aby našli jeho konkrétní místo, Kamila dokonce listuje Biblií na mobilu. Celé to trvá jen pár minut a jakmile všichni předají úryvky a obrazy a nastane na chvíli ticho, zvedá se Kamila a za zpěvu Magnificat, ke kterému se přidáváme, se všichni odebíráme rychlým krokem zpět na dřevěné stupně. Následuje osobní modlitba na Lk 2,1–20. Někdo se jde modlit pryč, někdo zůstává i se mnou v oratoři.

Při přimlůvná modlitbě využívají služebníci takzvaných charismat, darů, pocházejících od Ducha svatého. Takováto modlitba je právě tím charismatickým prvkem, o kterém mluví kněz Adrien, když v úvodní pasáži kapitoly popisuje, jak je cvičení komponováno. Charismata jsou základním prvkem spirituality „vyznavačů“ charismatické obnovy i dalších pentekostálních hnutí, proto jim věnuji obsáhlejší část této kapitoly.

4.4.2 Charismata

V citaci z části terénního deníku, popisující ranní modlitbu služebníků, se objevuje několik prvků, kterými komunita navazuje na hnutí charismatické obnovy. Jsou nejčastěji označovány jako charismata nebo jako dary Ducha svatého. Teologie tyto dary popisuje jako mimořádné milosti, dané člověku nezávisle na jeho zbožnosti a nesloužící přímo k vlastnímu spasení, ale k pomoci druhým (Baumert 1979). Modlitba v jazycích a dar proroctví jsou v komunitě a během komunitních programů využívány téměř na každodenní bázi, ať už v přímělné modlitbě či při modlitbě chval. V tomto případě jsou součástí přímělné modlitby, v rámci které se kolektiv modlí za konkrétní osobu a za konkrétní účel. Při takové modlitbě dostávají jednotliví přímělnující od Ducha svatého obrazy a úryvky Písma, sloužící jako proroctví pro přímělnovanou osobu, ale zároveň dostávají i jazyk, kterým se mohou modlit. Takový způsob modlení je pak obzvlášť obvyklý při modlitbě chval, kterou se komunita modlí každý týden nebo při podobných programech.

Modlitba v jazycích se děje bez ovládní rozumem, je těžké to pustit. Ale když už člověku nestačí slova, prostě to přijde a děje se to bez ovládní. (Kateřina)

Často právě proto, že začínáme chvály, a s tím, že chválíme Boha, tak se otevřeme Duchu svatému. A často to přijde, když chválíme a už nemáme své slovo, abychom vyjádřili, co Bůh pro nás znamená. Pak často tam přijde zpěv nebo modlitba v jazycích. No, a pak často během modlitby v jazycích přijdou nějaké obrazy nebo pojmy. (Kamila)

Jak tedy probíhá charismatická modlitba na rovině zkušeností? Mluvčí výše uvedených citací z pasáží rozhovorů mluví o charismatech jako o něčem, co se děje sice bez ovládní, ale z potřeby adekvátně chválit Boha. Úmysl a cíl tedy zůstává v moci modlíčího, ale při jeho naplňování se prostřednictvím chvály otevírá charismatům, projevům Ducha, které samy přicházejí. Aktivita na straně modlíčího tedy spočívá ve vědomém a dobrovolném disponování vlastního self, zřeknutí se ovládní některých jeho projevů rozumem, zřeknutí se plného řízení vlastní zkušenosti a vnímání za účelem dokonalejší, adekvátnější a efektivnější modlitby. Přicházející Duch se na rovině kapacit self, na rovině percepce a mluvy, projevuje jako „proud jazyka Ducha“ a jako obrazy a úryvky z Bible. Duch se na rovině self uskutečňuje skrze přicházení do těchto kapacit které nejsou řízená tak, jako při každodenních situacích, a vstupují do jiného módu. Srze takto „sdílené“ kapacity self se

prostřednictvím vnuknutí zapojuje Duch i do transformace osoby, za kterou je modlitba vedena a pro kterou jsou určeny obrazy a pojmy, vyvstávající v percepci přímluvce.

Otevření se darům není ovšem pasivním úkonem, ale aktivní technikou, kterou se členové komunity musejí naučit, jak ilustruje následující citace:

Například v létě jsme měli [ve Francii] takovou školu charismat. A jednou jsme se modlili ve dvojicích právě za ty obrazy. A vím, že mě to stálo opravdu velké úsilí, člověk se opravdu musel koncentrovat. Ale vím, že to, co jsem potom popsal, ten obraz a že asi značí tohle a tohle, bylo pro toho druhého hodně důležité. A vím, že to opravdu bylo ono a že to Duch Svatý opravdu použil a že takhle působil. Ale musel jsem se úplně strašně snažit a.... a u těch textů to jde tak nějak samo, no. Takže já si myslím, že jde o obojí, musíš chtít a sám vynaložit trochu nějaké úsilí a třeba se za to i modlit. (Teodor)

Efektivnost darů Ducha je tak výsledkem společného úsilí Ducha svatého, který může *použít* lidskou otevřenost, člověka, který je přijímá a používá, a dalších osob, které k tomu věřícího uzpůsobují např. na letních komunitních školách či kteří se spolu s ním modlí. Koncentrace na otevření se takovému působení a jeho přijetí je výsledkem občas i náročného osobního úsilí a není tak dána pouze Duchem samotným, ale i (kolektivně ustavovanou) osobní dispozicí se tomuto daru otevřít a soustředit se na předávané poselství.

Jak se ale rozlišuje autentické působení Ducha, pokud probíhá v rámci „běžných“ procesů self? Pasáž z terénního deníku uvozující podkapitulu popisuje i mou vlastní nejistotu ohledně způsobu, jakým dary fungují a jaký je rozdíl mezi záměrným „vyluzováním zvuků“ a poskytnutím svých kapacit pro vedení Ducha a modlení se jazyky. Rozhovory, které jsem nad tímto tématem vedl s komunikačními partnery, tuto otázku autenticity projevů charismat často tematizují a popisují ji jako záležitost jemné hranice a nutnosti osobní reflexe:

No, často je to také otázka rozlišování, protože se může stát, že mám nějaký obraz, a že je opravdu jako vymyšlený: tak vidím to, protože jsem to viděla před hodinou, takže se mi to vrátí. Musím vidět, jestli je to opravdu obraz od Boha, nebo jestli jsem si to vymyslela. (Kamila)

Já například, to je teď posledním rokem, se modlím a například v té Bibli – já tedy nejsem nějak moc sečtělý, co se týká Bible, jo – ale přijde mi na mysl nějaký úryvek, který znám. Takže to je například to, jak já vnímám tuhle modlitbu.
(Teodor)

Zatímco první mluvčí popisuje autenticitu daru vnitřních obrazů jako odvoditelnou od toho, jestli se daný obraz objevil jako vizuální vjem v nedávné události ve „vnějším“ světě a tak existoval jako funkce paměti, nikoli Boží vnuknutí, druhý mluvčí se mě snaží v rozhovoru uklidnit tím, že dary Ducha nejsou nic „mimolidského“, neboť mluvčímu přicházejí úryvky z Písma, které už někdy četl a tedy je má uložené v paměti. Rozpor je zde však pouze zdánlivý, neboť Boží působení je zde v obou případech popisované jako fungující na základě výběru z repertoáru symbolických reprezentací, které má člověk osvojené. Prorocké obrazy těžko mohou mít formu něčeho, co nemá nějaký konkrétní objektivizovanou podobu a oporu v žitém světě, jinak by ani nemohlo mluvit k příjemci této zprávy. Repertoár biblických příběhů funguje obdobně: jako sdílený a víceméně jednotný soubor symbolů, ke kterým se poté vztahují jednotlivé interpretace. V rozlišování jde o to, jestli výběr z těchto repertoárů provádí Duch, nebo funkce paměti, jestli výběr probíhá v „běžném“ režimu self–procesů. Charismata tak probíhají na úrovni self–procesů, které jsou dávány k dispozici a které Bůh používá pro komunikaci významů relevantních pro příjemce proroctví.

4.4.3 Denní modlitba

V devět hodin, těsně po snídani, začínají ranní chvály v kapli. Dostáváme komunitní zpěvníky, podle kterých se modlíme téměř ve standardním schématu denní modlitby církve. Při úvodním hymnu a zpívání žalmů se střídají hlasy v repetitivním rytmu opakující se antifony. Předem vybraný dobrovolník pak přečte denní evangelium, po kterém následuje zpěv Zachariášova kantika. Chvály zakončujeme společnou modlitbou za jednotu křesťanů, která se nachází na zadním přebalu zpěvníku CCN a modlitbou Otčenáš.

Komunita Chemin Neuf zařazuje do svého denního rozvrhu i denní modlitbu církve, obdobně, jako to činí řeholní řádové komunity. V ranních chválách, (obvykle) polední mši, večerních nešporách a v adoraci se modlí podobně, jako se modlí téměř všechny katolické

řády i řada farních společenství. Pro komunitu má tato praxe velkou symbolickou a praktickou hodnotu sounáležitosti s univerzální církví, neboť tím naplňuje jednu ze svých misí, poslání komunity, které bylo rozlišeno⁸ už při jejím vzniku. Tuto misii označují členové jako povolání k jednotě. Za jednotu uvnitř církví a mezi církvemi se pravidelně modlí právě i během denních modliteb. Komunitní kněz popisuje prožívání a lásku k církvi jako jednu z hlavních aspektů spirituality CCN:

Formace v komunitě mi přinesla zakotvení, něco stabilního a silný vztah s církví – to je myslím také důležité, že se učíme milovat církev, je to důležité pro komunitu. Ta mi právě pomohla pochopit, proč je církev důležitá. Život ve společenství jsem se hodně učil v komunitě, protože jsem se obrátil spíš v prostředí evangelikálních církví a hodně jsem od nich dostal, například vztah k Bibli a takové věci, ale i když je pro ně společenství důležité, tak je to spíš to místní společenství. A právě s komunitou jsem se učil prožít společenství jako univerzální církev, právě že je taky důležité patřit k církvi a milovat církev a cítit s církví, jak říká svatý Ignác. To znamená opravdu milovat církev a snažit se pochopit, když jsou i problémy nebo věci, kterým nerozumíme. (Adrien)

Komunitní život *ve společenství* má tedy několik vrstev, z nichž i ta „nejvyšší“, společenství na úrovni církve, je prožívána jako afektivní a emocionální, vtělená do každodenní praxe a v rámci ní zakoušená.

4.4.4 Přednáška o Boží lásce

Pravidelnou součástí dopoledního programu je přednáška o tématu dne. Přednášky mají jednotnou strukturu každý rok a jsou k nim už předem napsaná skriptá. Ten, kdo ji ten který rok dostane na starost, si ji ale může do nějaké míry přizpůsobit a demonstrovat téma například na vlastní zkušenosti. Jak jsme viděli výše, přednášející se snaží, aby skrze ně a jejich interpretaci *mluvil Bůh*, zvou ho i do tohoto prostoru a dávají mu k dispozici kapacitu.

⁸ Termín, který užívají členové komunity pro rozhodnutí, které bylo učiněno v rámci komunikace s Bohem, rozpoznání jeho vůle. Obvykle používáno pro rozlišení osobního povolání.

První přednášku – o Boží lásce – vede Kamila. Obsah se točí kolem různých falešných obrazů Boha – jedním z nich může být například Bůh–policista, který hlídá každý přestupek a hřích, zapisuje si ho a po zásluze trestá. Další takový klamný obraz může být Bůh vzdálený a nezajímající se či Bůh–sluha, který je tady jen pro plnění našich přání. Vyzývá nás, ať prozkoumáme ty falešné představy a ponoříme se do osobního vztahu s Ježíšem.

Kamila mluví vážným apelujícím hlasem, jednotlivé věty opakuje či říká znovu jinými slovy a dává důraz na to, že čas duchovní obnovy je čas pro nás, který bychom měli naplno využít. Používá různé biblické obraty jako „Zaďte na hlubinu“ či „Je to jen na nás, jestli otevřeme tlučícímu Ježíšovi.“ Po skončení přednášky se sálem přelévá taková zvláštní odhodlanost a hluboké zpytování, vypadá to, že všichni jsou tak nějak smutní a vážní, možná lítostiví. Jak Kamila mluví tichým, monotónním projevem s důrazem na výrazy jako: „je potřeba,“ „opravdu,“ „pocitivě,“ „zkusme,“ „zvu vás,“ „je to na nás,“ všichni jako bychom měli pocit, že se začal lámat chleba a už se nemůžeme na nic vymlouvat. Hlavy postupně padají do dlaní, prodlužují se výdechy, účastníci drží desítky minut takto zahlobání do sebe, vraštíte čela...

V přednáškách se rétoricky konstituuje společné teologické zázemí komunity – aspekty Boha, podoba křesťanství podle komunity. Zároveň mají vždy i „praktickou“, psychologickou vrstvu, vybízí ke kontemplaci, k propojení vědění s praxí, biografií a spiritualitou posluchačů. Úryvek z terénního deníku svědčí o specifické rétorice, která, podobná žánru kázání, vybízí ke zpytování vlastního vědomí, hledání osobní odpovědnosti za vztah s Bohem, který se v rámci programu konstituuje. Představa či vnímání Boha je popisováno jako výsledek osobních snah, výsledkem aktivní práce na své percepci. Pokud máme špatnou představu o Bohu, jen my to můžeme změnit, *otevřít se jiné představě.*

4.4.5 Osobní modlitba

Teodor střídá Kamilu u pultíku a představuje strukturu osobní modlitby podle sv. Ignáce a dnešní text ke kontemplaci. Mluví také vážně, potichu, soustředěně a spisovně vyslovuje: je prostě asi v ovzduší, že o něco jde, že došlo na ono “lámání chleba“. Důkladnou pozornost věnuje už samotné přípravě na modlitbu, zvolení

místa a času trvání modlitby, prvnímu čtení a seznámení se s textem. Samotnou modlitbu je pak důležité začít křížem či nějakým symbolickým zahájením, vstoupit do Boží přítomnosti, vnitřně se ztišit, představit si scénu z textu a svou roli a pozici v ní a nakonec prosit o „určitou milost“ která se danému člověku s textem asociuje. Následuje samotné kontemplativní čtení, při kterém se člověk zastavuje u pasáží či momentů příběhu, kterého obzvláště oslovují. Teodor nás vybízí, abychom tyto momenty co možná nejvíce vztáhli na naši konkrétní osobu a propojili s našimi příběhy a situacemi, ve kterých se nacházíme. Rovnou nám nabízí určité body a momenty, ke kterým se můžeme vztáhnout, pokud k nám nepromluví nic jiného. Modlitbu máme uzavřít osobním rozhovorem s Bohem, jako když „mluví přítel s přítelem“. Nakonec, po uzavření samotné modlitby, si máme napsat poznámky o tom, jak probíhala a co jsme během ní prožili. Pro ty, kteří ještě nemají s touto formou modlitby takové zkušenosti nebo si na ni nevěří, nabízí Teodor takzvanou vedenou osobní modlitbu, která bude probíhat hromadně v sále, ale zdůrazňuje, že jde stále o modlitbu osobní.

[V rámci komunitních duchovních cvičení] je hodně času na osobní modlitby s Písmem, s texty z Bible, protože sv. Ignác věřil a my věříme také, že Bible je slovo Boží a že slovo Boží je opravdu živé, že mluví, když si s ním opravdu dáme čas. A právě sv. Ignác dává rady, jak se modlit s Písmem a představit si tu scénu, využít tu představivost, nejenom modlit se rozumem, ale on nabízí, abychom v modlitbě využili všechny smysly, abychom opravdu cítili, hmatali všechny ty věci, které jsou v textu. (Adrien)

Osobní modlitba podle sv. Ignáce pro komunitu představuje centrální bod její spirituality a kolem ní je také postavená celá metodika ignaciánských cvičení. Stejnou technikou se navíc modlí každý den všichni členové komunity a je součástí úplně všech komunitních programů a cvičení. Je konstituována jako svého druhu meditace a postavená na kontemplativní četbě Písma. Řízené vedení pozornosti zapojuje aktivní imaginaci a účastníci jsou vyzýváni, aby k ní mobilizovali všechny své smysly. Bible má funkci živého jazyka Boha, které člověk může slyšet, pokud se mu otevře, ztiší se a nechá ho *mluvit*.

Účastníci jsou pak vedeni k tomu, aby zapisovali historii takové komunikace do formy poznámek a vytvářeli tak specifický osobní narativ.

Mám pocit, že ta setkání osobní modlitby nebo adorace jsou základ, kdy opravdu dáváme čas Bohu, aby nám mohl něco říct. Nejenom abychom mluvili my s ním, ale abychom mu taky nechali prostor nám něco ukázat. A potom, když máme pravidelně tyto časy, tak se můžeme setkat s Bohem i během práce. Občas to cítím, že když řeším nějaké problémy ve farnosti, můžu se modlit jako... ne se zastavit, ale ty střelné modlitby: „Bože pomoc mi ...“ A ne vždy, ale docela často cítím, že v tomto okamžiku mám nápad nebo inspiraci a cítím, že je to také od Boha, že je to také svým způsobem setkání s Bohem, i když to je jiné. Ale myslím, že základ je ta osobní modlitba. To je právě také, ještě jednou, ta spiritualita sv. Ignáce, hledat a nacházet Boha ve všech věcech, to je další heslo spirituality sv. Ignáce. A to je právě tohle: že když jsme zakotveni v modlitbě, můžeme i v běžném životě prožít tu přítomnost boží, že je to cítit, že nám pomůže. (Adrien)

Těžiště konstituce Boha jako aktivního, jednajícího, živého a osobního tedy tkví v (každodenní) praxi osobní modlitby, při které se zapojuje zejména imaginace, jako kapacita předobjektivního self a tedy jako kapacita vnímat a utvářet svět. Efektivnost této kapacity a samotné transformace spočívá v evokativnosti praxe, zapojení smyslů a konstituci časoprostoru příhodného pro efektivitu „duševní“ práce, ne nepodobné ostatním technikám meditace, jako je například mindfulness. Technika osobní modlitby je předávána a distribuována v rámci sítě komunitních domů, do které byla přijata z dlouhé tradice jejího prožívání v jezuitské spiritualitě, posilována sdílenými rituálními gesty a úkony a probíhá na sdíleném repertoáru biblických příběhů. Jednotlivé významy a komunikace se zapisují, skládají za sebe jako příběhy a sdílí s ostatními během dalších reflexí, sdílení či doprovázení. Slova komunitního kněze o setkávání s Bohem i mimo tuto modlitbu, ale právě díky ní, svědčí o trvalém charakteru takového percepčního posunu.

4.4.6 Shrnutí

V prvním dni, který tráví od rána až do večera celý v komunitním domě, jsou účastníci naplno vystaveni specifické každodennosti života komunity. Každodennosti, která je rámována chválou a obracením se k Bohu, každodennosti, v rámci které se ty největší a nejdůležitější věci dějí v tichu a probíhají na rovině těl a myslí zúčastněných.

Důležitým momentem je vědomé rozhodnutí zahrnout Boha do své každodennosti i do svých tělesno–psychických procesů, které u služebníků probíhá hned po probuzení. Při

ranním setkání i během různých dalších částí celého programu také využívají charismat, které právě na takovém aktivním a performativním rozhodnutí stojí: vytvoření prostoru pro uskutečnění Ducha je osvojitelnou kapacitou vzdávání se výhradní kontroly nad kapacitami self, které jsou obvykle vnímané jako čistě individuální, ať už je to jazyk či imaginace. Na části takto „otevřených“ kapacit se pak Duch uskutečňuje k účelům, na které „běžný“ modus těchto kapacit nestačí, překračuje bariéru ordinárního poznání. Skrze tento kanál a sdílené, lidské systémy symbolických reprezentací ve formě vizuálních obrazů či úryvků Písma pak může Bůh komunikovat významy relevantní pro další osoby.

Podobně se Bůh uskutečňuje na rovině imaginace a osobních vzpomínek v osobní modlitbě vedené technikou sv. Ignáce. Self se pomocí využívání svých poznávacích kapacit napojuje na živý jazyk Písma, které slouží jako mediátor (ale ne striktně oddělený od) Boha. Konkrétní Bůh se pak utváří skrze teologické učení v přednáškách, konkrétní tradici interpretace písma, které je rovněž vybízeno zažívat na afektivních rovinách.

Princip rozšiřování hranice subjektu se objevuje také v denní modlitbě, při které se její účastníci stávají součástí kolektivu celé církve i na rovině prožívání prostřednictvím čtení a zpěvu univerzálních textů.

4.5 Den 2. Touha a indiference

Tématem druhé části ignaciánských duchovních cvičení je touha a práce s ní. Během dne se účastníci modlí nad tematickým úryvkem z evangelia a prosí o milost touhy po Bohu, slyší příslušnou přednášku, snídají i obědvají v tichosti, sdílí se ve fraternitách na téma, kde Bohu málo důvěřují. Prostřednictvím již popsaných formátů účastníci učí, že jakkoliv sem často přijeli s nějakým konkrétním problémem k řešení, je důležité nechat Boha vyjádřit jeho vůli a poznat ji.

„My jsme zde ve jménu krále králů, my jsme zde ve jménu Ježíše...“ zpíváme na úvod ranního setkání. Chvály, díky, prosby, děkujeme za nový den, za život, za to, že nás Ježíš občerstvuje. O modlitbu prosí Bonifác, aby ho Bůh vedl při přednášce: „Dej ať neříkám, co Ty nechceš, ale co Ty chceš, aby to lidi oslovilo, aby to mělo hlavu a patu“. Kleknutí v kruhu, ruce na ramena, modlitba v jazycích. Slovo dostávají Monča s Kamilou a za zpěvu Magnificat se vracíme na dřevěné stupně. (...) Po snídani se scházíme na ranní chvály a pak už do velkého sálu na

ohlédnutí a přednášku na téma touha, kterou má dnes na starosti Bonifác. Říká, že na rozdíl od jiných náboženství vnímá křesťanství touhu jako věc dobrou a jako hnací motor duchovního růstu, ale že se musí očišťovat a redigovat podle Boží vůle. Bůh nám ale zachovává svobodu v tom, co chceme a nikdy to není tak, že po nás chce něco, co mi ne. Jen je třeba se nebát se Bohu důvěřovat.

Bonifác se během nahlas vyjadřované modlitby ztotožňuje s Božím záměrem, ale podstupuje své kapacity pro způsob, jakým to má být pro vedeno: počítá s tím, že Bůh chce lidi oslovit, ale nechce se poskytovat jen záměru a chce Bohu poskytnout i své kapacity pro provedení. V přednášce konceptualizuje touhu podobným způsobem: jako kapacitu, která ze své podstaty nemá morální „lišnost,“ ale která se dá různými způsoby angažovat. Pokud ji někdo nabídne Bohu, neznamená to, že přijde o její „vlastnictví,“ nepřestane být jejím původcem, ale může být vedena jiným a přímějším směrem ke stejnému cíli. Takový přímější směr je pro člověka odhalitelný pouze ve spolupráci, jakémsi „spoluvlastnictví“ kapacit, ke kterému přednáška vybízí.

Člověk tam jde s nějakou otázkou, ale na začátku ji vlastně musí opustit, musí se dostat do stavu indiference, aby slyšel, co mu Bůh říká. Mně k tomu hodně pomohlo nahlédnutí vlastních hříchů i mých falešných představ. (Kateřina)

Právě nahlédnutí toho, jak může být vlastní percepce reality „falešná“ či ovlivnitelná vlastní biografií, umožňuje snadnější rozhodnutí pro pozvání Boha či dalších osob do této percepce. To, po čem člověk touží, s čím přijel, často musí nejprve odložit, aby poznal mimo své vůle i vůli Boha. Komunitní program vybízí účastníky, aby reflektovali své tužby, pátrali, z čeho vyrůstají a o jaké poznání se opírají. Jde opět o reflexi poznávacích procesů self, které, podobně jako to dělá Bonifác ráno, když nabízí svou kreativitu Bohu, aby skrze něj mluvil v přednášce, jsou účastníci vyzýváni poskytnout, vzdát se jejich výhradního vlastnictví a znovu je konstituovat v novém kontextu Boží přítomnosti, která se uskutečňuje skrze komunitu, pomocí její praxe, tradice ignaciánské osobní modlitby, či způsobu interpretace Písma.

Právě, že, i když jsem dal svůj život Ježíšovi, tak jsem svobodný a můžu se rozhodnout. A to, co ode mě Bůh chce, není, abych byl smutný, ale když mě povolá, tak mi také dá tu radost. (Adrien)

Nastává na první pohled paradoxní situace, při níž člověk poodstupuje od své vůle a od identifikace se svými self–procesy, čímž *dává život* Bohu, aby ho přijal jako partnera při či uskutečňování svých cílů. Vědomě alternuje self na předobjektivní úrovni s pomocí Ducha svatého, komunity svých spolubratrů a rituálních a interpretačních praxí.

4.5.1 Shrnutí

Druhým dnem pokračuje příprava a návod na otevření se Božímu působení. Denní praxe pokračují v performativním vysvětlování principů, kterými je možno zvát Boha do svých individuálních pocitů, do touhy, kterou jsou účastníci vybízeni nabízet Bohu k proměně a k participaci na ní. Postulují Boha jako někoho, kdo nestojí proti věřícím a mimo ně, ale jako někoho, kdo se chce účastnit na lidském povolání ke svobodě a nabízí komunitní síť praktik a tradic na pomoc otevření se Božímu působení.

4.6 Den 3. Hřích a smíření

Myslím, že je to základní prvek ve vztahu k Bohu. Protože je to, dá se říct, to, co přinesl Ježíš, když se stal člověkem a potom zemřel na kříži: pro nás to je smíření s Bohem. Že spása je smíření, svým způsobem, v podstatě spása je smíření s Bohem. A jestli chceme prožít osobní vztah s Bohem, musíme prožít i smíření. Protože jsme hříšníci, to je asi jasný (smích). Jestli máme mít duchovní život, musíme si uvědomit, že jsme hříšníci, že náš duchovní život není úplně ideální. A právě ten čas smíření je způsob, jak uznat, že potřebujeme spásu od Boha, že potřebujeme, aby nám odpustil naše hříchy, abychom mohli jít dál s ním. (Adrien)

Část ignaciánských duchovních exercicií, věnovaná hříchu, je mými komunikačními partnery popisována jako vrchol celé obnovy. Uznání a poznání vlastního hříchu je pro ně stěžejním procesem, který umožňuje vztah k Bohu. Adrien v citované pasáži zdůrazňuje potřebu uznat, že potřebujeme spásu od Boha, tedy osoby mimo nás. Spása je zde popisován jako dosažitelná jen ve spolupráci s ním. Příkladem takového procesu je pro něj Ježíšova oběť na kříži, který nás smiřuje s Bohem. Je to aktivita samotného Boha, která stojí za efektivností smíření a ergo spásy; aktivita na straně člověka spočívá v poznání této skutečnosti, a tedy, en effet, otevření se této skutečnosti. Smíření v tomto světle znamená jednak poznání hříšnosti, jednak uznání nepřekonatelnosti vlastní hříšnosti bez Boží pomoci. Tento kognitivní posun dále otevírá self Božímu působení a obnovuje či ustavuje

kanál komunikace s ním.

Program dne je sestaven podle tohoto porozumění. Tematická přednáška o hříchu má věřícím pomoci s přijetím výše uvedených skutečností a popisuje koncept hříchu:

[Teodor] mluví o tom, že zlo nepochází od lidí, ale že ještě před Edenem tu byl předcházející hřích andělů, že had už byl v zahradě. Hřích znamená, že Adam a Eva přestali věřit Bohu, že to s nimi myslím dobře, že se sami zavřeli jeho přítomnosti a vystoupili z harmonického vztahu. U genesis ještě zůstává, když popisuje odlišné vnímání nahoty před a po – předtím byla přirozená, vyjadřovala slabost, ale lidé se za ni nestyděli, nyní mají ze slabosti strach. Smrt, ze které nás Ježíš vykoupil, je důsledkem hříchu, nikoliv trestem za něj. A že je důležité, že se Bůh naštve na hada a ne na člověka a že spíš pořád čeká, až se přestaneme bát, než že by nás chtěl trestat. Má klidný a až odzbrojující upřímný projev, strukturuje, usmívá se a zároveň nezní jako poučující. Kdybych tuhle přednášku slyšel ve svých 15 letech, možná by mi pomohla ušetřit si spoustu traumat.

Hlavním argumentem přednášky je ten, že hřích nevychází z podstaty člověka a tedy nesvědčí o jeho identitě, o jeho špatnosti. Hřích je spíše tím, co člověk může přijmout a osvojit si. Stejně tak ale může (znovu) přijmout Boha a jeho působení, osvojit si vztah s ním. Teodor v přednášce interpretuje symboliku přijetí jablka ze stromu poznání jako snahu člověka o samostatné rozhodování o tom, co je dobré a špatné, motivovanou právě přerušenou důvěrou Bohu. Člověk se tedy v této interpretaci příběhu rozhodl vzdát se Boží spolupráce na vnímání a ustavování světa, vzdát se Boží přítomnosti na úrovni předobjektivních procesů self. Tento posun se projevuje i ve vnímání nahoty, symbolu slabosti, a právě slabost se stává něčím ohrožujícím, za co by se měl člověk stydět, namísto přirozeného stavu, ve kterém je slabost součástí vztahu člověka s Bohem.

Taková interpretace nabízí koncept hříchu, který není ohrožující pro identity posluchačů: to, že je člověk hříšný, neznamená, že je špatný. Výklad je navíc mluvčím veden takovým způsobem, který posluchače uklidňuje i na rovině emocionální, evokuje radost, klid. Působí tak i na mě jako posluchače, který měl dříve internalizovaný koncept hříchu, který naopak identitovorný byl. Proto jsem si do terénních poznámek napsal, že by mi takové pojetí ušetřilo mnoho traumatizujících pocitů: takových, způsobující ve mně pocit, že jsem hříšný, protože jsem zlý.

Hlavním programem celého dne je takzvaný večer smíření, ke kterému směřuje značná část očekávání a úsilí organizátorů. Organizační tým má na jeho přípravu vyhrazenou většinu dne a ostatní služebníci se do přípravy téměř nezapojují. Níže předkládám delší pasáž z mého terénního deníku, popisující podobu večera.

Když po večeri vcházíme, zjišťujeme, že velký sál je tlumeně osvětlen, pod skoro dvoumetrovým křížem ze starých trámů, jenž je nasvícen a stojí na místě plakátu s Kristem, jsou nařasené bílé látky se stříbrným podnosem, vedle něho vlevo stojí velká květina v květináči a ještě vlevo od něj postaven obraz marnotratného syna od Rembrandta. Před křížem a obrazem jsou vyrovnané klekátka a polštáře, vedle kříže napravo je hromada kamenů a podstavec s čajovými svíčkami. V zadní části u oken jsou tři stoly s bílým ubrusem a na každém z nich je rozsvícená lampička, svítící na hromadu papírů, obálek a propisek. Vše působí klidně až meditativně, měkce a teple, je patrný kontrast mezi tím, jak to tady obvykle při programech vypadá – spíše funkčně a hodně osvětleně.

Adrien představuje jednotlivé “nabídky” smíření: můžeme napsat dopis, který může být adresovaný někomu konkrétnímu – tomu ho potom komunita doručí – nebo bez nadepsané adresy, který může být psaný sobě nebo Bohu a který bude obětovaný při mši a potom se spálí. Můžeme zajít na zpověď buď k Adrienovi, nebo k dalšímu knězi, který sem dorazí jen pro tuhle příležitost, Můžeme jít na přímlyvnou modlitbu ke klučičímu nebo k holčičímu páru služebníků. Stanoviště zpovědí a modliteb jsou v místnostech po celém klášteře a před nimi je vždy několik plastových židlí a svíčka, někde hraje i meditativní hudba. Po dokončení nějakého kroku smíření můžeme zapálit svíčku a dát ji na podnos pod kříž a nebo vzít dokonce kámen a přenést ho tam také. Po celý večer navíc bude ve Velkém sále Jakub zpívat a hrát na kytaru.

Jdu na přímlyvnou modlitbu k Teodorovi a Bonifácovi, kteří jsou v našem v našem pokoji. Když vejdu dovnitř, oba se usmívají a v pokoji panuje taková atmosféra docela opojného štěstí, cítím, že sálá i ze mě. Prosim je za modlitbu o mou novou práci, abych už nemusel pracovat za barem. Bonifác hned říká, že to chápe, že je to důležité a že musíme taky pracovat a že on měl díky bohu vždycky na práci štěstí. Potom pročitěně vlastními slovy prosí, obrací se k Bohu a zároveň v tom dialogu říká, jak je práce důležitá a že je to velká součást našich životů, že

tam běžně trávíme asi tak osm hodin denně a že ať mi Bůh najde nějakou naplňující a že se mu líbí, jak přesně vím, co chci. Potom si nahoře v sále zapálím dvě svíčky a přijdu si trochu, jako když jsem na základce sbíral pokémony. Usedám na polštář a v tichosti se modlím, tentokrát radostným, proměněným způsobem, ve kterém jsem plně přítomen a nestydím se za sebe. Všímám si, že lidé, kteří zůstávají se mnou v sále, jsou také plně ponořeni do kontempace a sedí s úsměvy či zamyšlením před křížem či kolem něj. Někteří si ještě piší něco do sešitů, některým stékají po tváři slzy.

Kompozice večera vytváří proměněné, liminální prostředí, které má usnadnit a umožnit podobnou proměnu na úrovni self jednotlivých účastníků. Prostor, ve kterém se jednotlivé části večera odehrávají, je přítomným známý, ale proměněný: tlumené, teplejší světlo a tichá kytarová hudba působí na vnímání jemněji, než obvyklé nastavení. Jindy prázdný sál je nyní členěn objekty, květinou, svíčkami, menšími zdroji světla, židlemi se stolečky a měkkými polštáři. Dominantou prostoru je obrovský, masivní, neopracovaný a nezdobný kříž, který vyjadřuje pouze základní atribut jeho symboliky, jímž je jeho charakteristický tvar. Důraz je ještě umocněn jeho velikostí a bílou, jemnou, splývavou látkou pod ním, na které je umístěn třpytící se táč s postupně zapalovanými svícemi. Takto „umocněný“ kříž symbolizuje dominantní téma večera, vyjadřuje finální smíření s Bohem, spásu, cestu zpět do rajské zahrady, k harmonickému vztahu k Bohu.

Nabídka jednotlivých směřujících kroků je široká a neomezuje se pouze na „obvyklý“ katolický rituál smíření, kterým je zpověď. Psaním dopisů využívá komunita podobné praktiky, jako využívají některé terapeutické praxe. Lidé jsou tím vybízeni formulovat své pocity a myšlenky do slov, žánru lidské komunikace, který může zpětně mluvit i k nim samým a „přenášet“ tak podvědomé skutečnosti do vědomí. Adresátem dopisů nemusí být Bůh, což svědčí o tom, že této praxi jde spíše o to, vzbudit pocit, či zážitek smíření, který pak stojí za efektivitou otevření se Božímu působení, bez ohledu na to, jestli je či není explicitním adresátem.

Přímluvná modlitba jako už by předznamenávala stav po smíření: angažuje smířeného, s Bohem znovu–spojeného člověka do věřící prosby, ke které se připojují přimlouvající. Ti do přímluvné modlitby zapojují své porozumění, staví na vlastní, osobní zkušenosti, aby ustavili komunikaci a dialog s Bohem. Jakkoliv slouží jako mediátor, jsou plně přítomni i se svým hodnocením či porozuměním situaci.

4.6.1 Shrnutí

Třetí den produkuje nejpodstatnější a také nejvíc afektivní změny v nitrech účastníků. Otázka bytí či nebytí v Boží milosti je při něm na úrovni vědění i zažívání představována jako záležitost rozhodnutí a vnitřní identifikace, která spočívá ve vědomé, aktivní a kontinuální snaze o otevření se Bohu, či naopak vzepření se podvědomě učeným transformacím, které jsou podstatou hříchu. Komunita skrze své prostředky a úsilí vytváří prostor pro usnadnění a vedení prvotního kroku, zaznamenané změny, návodu, který si účastníci mohou zapamatovat a pak ho jako dispozici používat i dále.

4.7 Den 4. Povolání

Závěrečná část obnovy, věnovaná určení duchovní povolání, nadchází ráno po večeru smíření. Po uznání hříchů, uskutečněné skrze afektivní roviny kroků smíření, a tedy transformaci sebepojetí a vlastního vnímání, nadchází možnost slyšet jasněji Boží hlas, napovídající budoucí směřování.

4.7.1 Křest v Duchu

Křest v Duchu svatém je jako jízda autem – před ním jste vy řidič a Bůh je spolujezdec, na kterého se občas obrátíte, když chcete navigovat nebo se ztratíte, ale po křtu si vyměníte místa a Bůh bude řídit váš život, protože mu ho odevzdáte. Často se opravdu stane něco zásadního, lidem se často úplně změní život. A žijí ho potom v plnosti. Je to podobné i svatbě, často je to i po ní těžké, ale pro manžele je zásadní, že si toho dne řekli ano. (Monika)

Základním povoláním, ke kterému je podle komunity volán každý, je život s Bohem. Dobrovolné a konečné potvrzení pozvání Boha do svého nitra, do svého vnímání světa, do svého způsobu orientace a nazírání. Pro toto rozhodnutí nabízí komunita ritualizovanou praxi, jenž je používána pentekostálními hnutími napříč denominacemi. Tímto rituálem je křest v Duchu svatém, jakási obdoba křesťanské konfirmace či biřmování. V přednášce, ve které komunita představuje nabídku podstoupení tohoto křtu přímo během Jericha, popisuje mluvčí křest v Duchu jako další krok v intenzitě sdílení vlastního života s Bohem. Přirovnává rituál ke svatbě, čímž chce vyjádřit, že samotný akt nezmění nic sám o sobě, nepůsobí magicky, ale funguje jako vědomé a zapamatovatelné znamení rozhodnutí o

odevzdání života Bohu.

Samotný křest probíhá většinou prostřednictvím lidí, kteří už si jím také prošli, a podobá se příměrné modlitbě s využitím charismat. Křtěný či křtění (může jich být několik na jednou) pokleknou a kolem každého z nich si poklekají ostatní do kruhu. Křtěný pak vysloví vlastními slovy modlitbu, oslovující Boha ve druhé osobě. Jeden ze členů komunity se křtěného zeptá, jestli chce odevzdat svůj život Bohu, na což křtěný odpovídá „ano“. Všichni ostatní pak vloží jednu nebo obě ruce na křtěnce a ti, kteří jsou vzdálení, položí ruku na někoho, který se přímo dotýká křtěného. Všichni v takto propojeném řetězci se pak za dotyčného modlí buď v duchu nebo jazyky Ducha svatého. Poté, co odezní proud modliteb, popisují jednotliví přimlouvající obrazy od Ducha či úryvky Písma. Jeden z nich má za úkol všechno uvedené zapsat a předat čerstvě pokřtěnému.

No a pak jsme měli večer chval, a pak [služebníci] řekli, že kdo chce, tak může přijít, pokleknout a dát svůj život Bohu. No, tak já jsem tam stála, zpívala jsem písničku. A teď najednou jsem klečela před tou svíčkou (smích). Nevím, jak jsem se tam dostala! A teď jakože – dobře, tak fajn, tak už to udělám, když už jsem tady. (Tamara)

Tamara v uvedené citaci z rozhovoru popisuje, jak i její rozhodnutí nechat se pokřtít v Duchu probíhalo v režimu vedení Bohem, který přebírá iniciativu a na ní zbývá rozhodnutí, jestli se s ní ztotožní a pokračuje samotným prožíváním křtu:

Cítla jsem tam Boha v tom, že... že jsem klečela, měla jsem takhle ruce a já jsem normálně cítila déšť. Jako déšť Boží. A já jsem si pak uvědomila, že pláču, ale na to jsem na to přišla až pár vteřin po tom. Takže mě kapaly na ruce kapky slz. No, ale v tu chvíli jsem si říkala: tyjo, ve velkém sále prší nebo něco takového (smích). Protože to bylo jakoby hmatatelné, takže to nebylo nic jako, že máš pocit... A v tu chvíli jsem byla taková strašně... šťastná v tom, že Bůh fakt je... (Tamara)

Popisovaný zážitek hmatatelné Boží přítomnosti, ústící v pocit, že „Bůh fakt je,“ dobře ilustruje proces uskutečňování Boha skrze těla věřících. Zatímco na rovině poznávacích procesů předobjektivního self se tento princip může zdát abstraktní či metaforický, popsaná situace svědčí s mnohem větší razancí o možné podvojně povaze něčeho tak individuálního, jako jsou slzy: ty, jakkoliv jsou tělesnou tekutinou věřícího, jsou zároveň

Božím znamením, skutečným, hmatatelným a komunikujícím Bohem.

Ne každý křest je však prožíván na takto emocionální či citové rovině, což komunita reflektuje i ve svých narativech a připravuje věřící na to, že také nemusí cítit nic zvláštního.

To, co bylo hned, to je ovoce... V tomto okamžiku se nic nestalo, jsem čekal, že budu plakat nebo něco, ale nic, bylo to klidný a nic, ale uvědomil jsem si, že hned potom jsem měl opravdu touhu se víc modlit, chtěl jsem prožívat společenství a právě jsem se hned potom rozhodl vstoupit do studentské koleje s komunitou.
(Adrien)

Při křtu v Duchu jsem nic moc necítila, ale celou noc jsem pak myslela na to, že chci do JCN a do rána mě to nepustilo, tak jsem hned ráno složila závazek.
(Hanka)

Křest jako takový je vědomé rozhodnutí, které připravuje půdu Božímu hlasu. Nemusí se projevit na rovině velkých emočních otřesů nebo zjevení Boží přítomnosti, ale právě na rovině „obvyklejší“, jako je tužba, inspirace nebo kreativita. Takové působení v narativech členů komunity obvykle ústí v rozlišení povolání.

4.7.2 Rozlišení povolání

Mnoho komunitních programů a duchovních cvičení je organizováno mimo jiné proto, aby ve výsledku pomohlo rozlišit účastníkům jejich *povolání*. To může být například povolání k celibátu, do manželství, do členství v komunitě či ke kněžství. I závěrečná část Jericha vytváří prostor k takovému rozhodování. Důležitým tématem je autenticita Božího hlasu, rozlišení, zda mluvíme my či zda mluví Bůh skrze nás:

[Monika] představuje návod na to, jak má člověk poznat Boží vůli. Tu si jde představit jako židli – má čtyři nohy, ale docela stabilní může být i na třech. A ty nohy jsou ukazatele toho, jestli je to opravdu hlas Boha: první je církev, druhá Bible, třetí události v mém životě, čtvrtá hluboká touha v mém srdci. Takže jestli se sejdou alespoň tři z toho, můžete si být jistí, že je to dobrý krok.

Závěrečná přednáška cvičení zařazuje všechny předchozí zážitky, praxe a narativy do velmi konkrétního návodu, jak se orientovat ve vztahu, který se v rámci něj snaží věřící

konstituovat. Jako vodítka rozpoznání Boží vůle používá mediátory, skrze které se Bůh v programu projevoval a se kterými mají účastníci zkušenost: osobní touhu, tradici učení církve, interpretace a prožívání Písma a interpretace každodenních událostí. Pokud se schází alespoň tři z těchto, věřící může s větší jistotou začít podnikat kroky, které s rozlišeným povoláním přichází, opustit či přijmout práci, vztah, či vstoupit do komunity.

4.7.3 Udržení vztahu

Křest v Duchu Svatém je jeden okamžik, který je důležitý, ale potom je potřeba pokračovat v tomto směru. A to jsou další kroky a je potřeba znovu se rozhodnout. A právě proto většině dáme potom i rady, jak pokračovat, na co si dát pozor a co může pomoci na této cestě, protože to je spíš začátek cesty, než cíl (smích). (Adrien)

Vztah k Bohu, o kterém v této práci mluvím jako o umožněném transformací na úrovni předobjektivního self a poskytování jeho kapacit, není jednorázová událost, jak popisuje i Adrien v citované pasáži. O vztah je třeba pečovat a tak komunita vybavuje účastníky a obzvláště ty, kteří prošli křtem v Duchu svatém, radami, jak tomuto vztahu zůstat otevření. Mezi těmito radami je pokračovat pokud možno v každodenní modlitbě, najít si křesťanské společenství v místě bydliště, domluvit se s členem komunity, aby jedince takzvaně doprovázel v jeho duchovním životě a scházel se s ním na rozhovor v pravidelných intervalech a využívat svátostí, jako je mše, adorace a svátost smíření. Tímto se efektivně udržuje a stále utváří epistémická praxe otevírání se Božímu působení.

4.7.4 Shrnutí

Po přípravě, kterou tvoří všechny předchozí dny obnovy, jsou účastníci ve čtvrtém dni programu, očištění od falešných obrazů a otevření možnosti zvát Boha do svých self, přivedeni před rozhodnutí o dalším jejich směřování po návratu do běžných každodenností. Pokud chtějí dále pokračovat v uskutečňování Boží přítomnosti, mohou podstoupit křest v Duchu a využít tak kapacity členů komunity, kteří se na tomto uskutečňování mohou podílet s nimi. Někteří z nich při křtu zažívají Boží blízkost i na úrovni „fyzických“ kapacit self, některým se Bůh „potvrzuje“ na základě postupné transformace kapacit jiných. Komunita poskytuje praktické návody, jak tuto transformaci dále živit a žít i mimo komunitu.

Závěr

Během duchovní obnovy Jericho se účastníci učí uskutečňování vztahu s konkrétním Bohem prostřednictvím širokého repertoáru náboženských praxí osvojených a vytvořených sítí komunity Chemin Neuf.

Bůh, kterého komunita ve svém programu představuje, je Bohem osobním, který sám touží po znovuoobnovení vztahu s člověkem, jenž má předobraz v biblické zahradě Edenu (viz kapitola 3. den). Je stvořitelem, který stvořil člověka, aby s ním byl neustále v kontaktu a žil s ním jeho osobní život, vstupoval do rozhodování o zaměstnání či poslání člověka. Nechává ale člověku svobodu a čeká na jeho pozvání, přitakání jeho existenci a působení, na aktivní účast člověka na tomto vztahu. Jeho vůle nesměřuje k nesvobodě, ale naopak osvobození člověka od strachu a zajetí individuality, napomáhá uskutečnění lidských tužeb a pomáhá odhalovat cesty k nim vedoucí. Na straně člověka pak spočívá aktivita směřující k otevření se Božímu působení a spolupráci.

Takovému otevření se účastníci učí právě skrze praxe, zažívané během duchovní obnovy. Tyto praxe jsou sdílené napříč mezinárodní komunitou i mimo ni a sestávají z tradice ignaciánské spirituality a tradice charismatické obnovy. Na jejich uskutečňování se podílí celá řada aktérů, od tradice interpretace Bible, církevního učení, praxe předávané komunitou a sdílených rituálních gest po jednotlivé členy komunity a Boha samotného, který jedná prostřednictvím všech předchozích.

Efektivnost těchto praxí leží v osvojování dovednosti otevření se Božímu působení prostřednictvím podstupování a od-subjektivizování procesů předobjektivního self, které chápou jako performativně-kognitivní: poznáváním světa, okolních objektů i sama sebe je zároveň vytvářejí. Právě na reflexi performativního charakteru kognitivních procesů a využívání kapacit self stojí logika používaných praxí, které směřují ke specifické konstituci jedince a jeho transformaci na úrovni předobjektivního self. Vedeným využíváním a prací s kapacitami self dochází zároveň k jejich transformaci:

Na úrovni každodennosti se všichni účastníci učí obracet cíleně pozornost k přítomnosti Boha tím, že ho oslovují, chválí a děkují mu během celého dne, ať už hned po probuzení v ranních chválách, před jídlem či v osobních modlitbách. V rámci půldenního silencia alternují svůj způsob prožívání reality a jejich pozornost se zaměřuje na jinak méně používané kanály komunikace či vnímání.

Během osobní modlitby zapojují imaginaci, aby v ritualizované a řízené kontemplaci situovali sami sebe do situací, založených na četbě úryvků z Bible, ve kterých aktivně jedná Bůh, a pomocí této techniky zapojují své smysly a dostávají tak zkušenost setkání s Bohem na úroveň celé percepční palety.

Při přímluvné modlitbě, modlitbě chval a křtu v Duchu podstupují svůj jazyk i vizuální představivost okolním bratrům a sestrám i Duchu svatému, aby se stali mediátory komunikace. Cíleně pracují s vlastními vzpomínkami a skládají je do narativu, ve kterém Bůh vystupuje jako aktivní a jednající síla a pak je sdílejí ve vzájemných svědectvích.

Díky takto společně i individuálně tvořenému prostoru se pak Bůh uskutečňuje v rámci těl a tělesně–psychických procesů účastníků a skrze vzájemné interakce. Stává se fyzickým a hmatatelným skrze charismata, prostřednictvím eucharistie či tělesných pocitů zažívaných při modlitbách, aktivním a jednajícím skrze sdílené narativy a znovukonstituování vlastních biografii. Uskutečňuje se na poli proběhlých a sdílených afektivních změn, poznává se „po ovoci“ jako radost a klid, kteří účastníci zažívají.

Limity a další výzvy

Prostředí CCN a fenomény, které se v ní odehrávají, představují bohatou studnici materiálů k antropologickému výzkumu náboženských zkušeností. Ani ve vymezeném tématu tak nebylo možno vzhledem k formátu této práce obsáhnout vše. Nejméně rozpracovaná zůstává zejména rovina kolektivity a prožívání společenství, které se tato práce dotýká jen okrajově, ale která je zároveň jednou z nejdůležitějších rovin prožívaných samotnými členy. Rovněž konkrétní kapacity self, na kterých identifikují transformační procesy, by zasloužily podrobnější konceptualizaci a zpracování.

Na poli metodologickém pak během práce vyvstaly limity zejména v použitých výzkumných technikách rozhovorů, které fenomenologickou rovinu zkušeností postihují jen ve zpětné naraci, a v širším formátu by si tedy zasloužily doplnění o metodologicky kreativnější techniky, které více pracují s afektivním prožíváním.

Tuto práci tak chápu mimo jiné i jako výzvu a první krok k dalšímu rozpracování tématu i použitých teoreticko–metodologických přístupů.

Doslov

I já jsem během duchovní obnovy podstoupil určitou proměnu. V prostředí, se kterým se se rozešel kvůli vzrůstajícím věroučným i praktickým rozdílům ve spiritualitě, po tom, co jsem „necítil to, co ostatní,“ jsem se znovu ocitl s tlukoucím srdcem, abych podrobil antropologickému zkoumání tamní způsob setkání s Bohem. Setkal jsem se s bezprostředním přijetím a ochotou členů komunity i ostatních účastníků obnovy, kteří mě mnohdy ani neznali a přesto mi věřili a pustili mě mezi sebe. A skrze prožití společného týdne i skrze antropologické porozumění jsem mohl dojít k nečekaným zážitkům a nakonec i poznání toho, v čem spočívala moje dřívější neschopnost se angažovat. Navzdory odlišnostem v kosmologii i spirituální praxi jsem prostřednictvím otevřených dveří komunity podstoupil důležitou náboženskou zkušenost a našel Boha i v hradbách Tuchoměřického kláštera. Ne již odpojeného od mého vlastního nitra a vstupujícího zvenku, kde jsem ho hledal dřív, ale právě skrze osobní pocity sdílené ve společenství. Tímto tedy ještě i na tomto místě děkuji všem bratrům a sestrám, kteří se na této zkušenosti i vzniku této práce podíleli.

Literatura

Baumert, N. 1979. *Dary Duchy Ježíšova*. Praha: Pastorační středisko.

Berger, P. 1967. *The sacred canopy*. New York: Anchor.

Berger, P. 2018. *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*. Brno: Barrister & Principal.

Berger, P. 1997. *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.

Berger, P. 2010. *Pentecostalism – Protestant Ethic or Cargo Cult?* [online] [cit. 2019–02–13]. Dostupné z: <https://www.the-american-interest.com/2010/07/29/pentecostalism-protestant-ethic-or-cargo-cult/>.

Bialecki, J. 2014. „Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's When God Talks Back and Bruno Latour". *Anthropology of Consciousness* 25 (1): 32–62. [online] [cit. 2019–02–13] Dostupné na adrese <http://dx.doi.org/10.1111/anoc.12017>.

Brož, L. 2018. „Ghost and the other“. *Terrain* 69 [online] [cit. 2019–03–13] Dostupné na

adrese: <http://journals.openedition.org/terrain/16623>

Csordas, T. J. 1994. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.

Davie, G. 2009. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Horská, K. 2017. *V šamanském stavu vědomí: Technika neo-šamanského cestování v kontextu okultury*. Biograf, (65–66): 32 odst. [online] [cit. 2019–03–15] Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.html?id=1016>.

Konopásek, Z. 2010. *V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti? Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti*. Biograf (52–53): 22 odst. [online] [cit. 2019–03–08]. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=5306>.

Konopásek, Z. / Paleček, J. 2006. *V moci d'ábla: Exorcismus věřícíma očima*. Biograf (40–41): 75 odst. [online] [cit. 2019–03–15] Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=4006>.

Latour, B. 1993. *We have never been modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Latour, B. 2016. *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem: výběr z textů 1998–2013*. Praha: Tranzit.cz.

Luhmann, T. M. 1991. *Persuasions of the witch's craft: Ritual magic in contemporary England*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Luhmann, T. M. 2012. *When God talks back: understanding the American evangelical relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf.

Lužný, D. 2011. „Hledání „nové“ sociologie náboženství: Na okraj diskuze o redukci a „redukcionismu“ v dosavadní sociologii náboženství.“ *Biograf* (54): 34 odst. [online] [cit. 2019–03–28]. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=5408>.

Paleček, J. 2010. *Mariánský sluneční zážrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zárazku*. Biograf, (52–53): 41–66 [online] [cit. 2019–03–04] Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=5302>.

Palmisano, S. 2015. *Exploring new monastic communities: the (re) invention of tradition*. Burlington: Ashgate.

Scheper-Hughes, N. / Lock, M. 1987. "The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology." *Medical anthropology quarterly* 1.1: 6–41.

Spalová, B. 2008. *Unese věda Kristovo tělo?* Biograf, 45: 9 odst. [online] [cit. 2019–03–01]. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=4508>.

Tesárek, J. 2016. *Tanec čarodějnic: analýza vybraných aspektů současného praktikování magie*. Praha: FSV UK. Bakalářská práce.

Teze bakalářské práce

Název: Metody formace v nové monastické komunitě

Název anglicky: Methods of formation in a new monastic community

Řešitel: Marek Liška

Vedoucí: Mgr. Barbora Spalová, Ph.D.

Námět práce:

„Ubuntu, I am because I belong“

Ubuntu, jsem, protože (někam) patřím, je moto, které použila komunita Chemin Neuf v nedávno zveřejněném spotu na svém youtubovém profilu. Zakladatel komunity Laurent Fabre v něm vysvětluje význam jihoafrického slova Ubuntu jako esenci lidství, koncept patření do (na) něčeho (něco), co nás zároveň přesahuje a spojuje, a také jako shrnující princip mise své komunity.

Communauté du Chemin Neuf (CCN) sama sebe popisuje jako katolickou komunitu s povoláním k ekumenismu. Patří do skupiny hnutí, pro která se ustálil výraz „nové monastické komunity“ (new monastic communities, zkráceně NMCs) a které nějakým způsobem (kriticky) navazují a přetvářejí chápání klášterního života a duchovního povolání. O těchto podobách monasticismu a zasvěceného života je toho v sociálních vědách napsáno vskutku nemnoho. Jak uvádí Stefania Palmisano v úvodu knihy *Exploring New Monastic Communities* (2015: 7), dosavadní sociologické zmínky jsou spíše strohé a snaha popsat NMCs je většinou utilitárně motivována církevními strukturami z hlediska rozhodování o jejich uznání či neuznání.

Mým zájmem je přispět k rozvoji této tematiky případovou studií v české „pobočce“ CCN, na jejíchž aktivitách jsem se před několika lety podílel, společně s částí své nejbližší rodiny. Jako dítě praktikujících katolických rodičů jsem se účastnil několika „formačních“ víkendů, které představují jeden ze stěžejních pilířů komunitních aktivit. Zejména toto zaměření na formaci a s ní spojené fenomény konstruování tělesné čistoty,

disciplinovaného těla, emočních prožitků a duchovních zkušeností Komunitu Chemin Neuf kvalifikují jako důležitý případ k rozšíření poznání tělesnosti (nejen) v těchto nově vzniklých komunitách.

Bližší zkoumání NMCs je důležité také z hlediska sledování odkazů II. vatikánského koncilu a charismatické tradice, která se specifickým způsobem vypořádává s krizí katolicismu (viz např. Hervieu-Léger 2003).

New Monastic Communities

Nejen o nových monastických komunitách, ale ani o křesťanském monasticismu jako takovém není v sociologické teorii popsáno (vysvětleno) mnoho. Palmisano shrnuje kritiku současné sociologie monasticismu do čtyř bodů:

„a) Mnohem více výzkumu bylo věnováno monasticismu v orientálních náboženstvích než v křesťanském světě;

b) Sociology více zajímá studium zasvěceného života obecně než monasticismu jako takového;

c) Několik málo sociologických děl o monasticismu, které existuje, není dostatečně uspokojivé, vzhledem k své přílišné zaujatosti omezenými teoretickými či typologickými problémy, aby se mohlo vyrovnat studiím, které jsou opravdu empirické v etnografickém slova smyslu;

d) Valná většina současných úvah o monastickém světě pochází od „praktikujících“ – mnichů a řádových sester, opatů a abatyší, teologů a laiků (...)“ (Palmisano 2015: 11, můj překlad).

Z toho zároveň vyplývá potřeba jasně a etnograficky zkoumat málo prozkoumaný fenomén. Palmisano ale popisuje i určitou kontrastní „novou vlnu“ posledního desetiletí, v rámci které autorky a autoři jako Danièle Hervieux-Léger, Isabelle Jonveaux či Emke Bosgraaf zkoumají monasticismus z hlediska jeho vztahu k modernitě, analyzující význam zasvěceného života pro členy klášterů nebo ekonomické aspekty a pozice konventů (o.c.: 12).

Samotné NMCs Palmisano označuje jako komunity, které vymezuje (a které se vymezují) vůči tradičním řádovým komunitám a které vznikly po II. vatikánském koncilu v reakci na

kladné přijetí jeho inovativních myšlenek a možností. Dochází k závěru, že vytvářejí novou monastickou tradici. Tvrdí, že ačkoliv tradiční komunity nezůstávají rigidní a reinterpretují svou vlastní tradici novými a inovativními způsoby, NMCs redefinují samotnou tradici a de facto vytvářejí tradici kvalitativně odlišnou. Připodobňuje tradici ke Goffmanovu konceptu rámce, jakožto „definici situace“, souhrnu hodnot, pravidel a předpokladů i celkové atmosféře každodennosti (o.c.: 126). Mezi hlavní znaky této nové monastické tradice, které Palmisano verifikuje na zkoumaných komunitách v Italském Piemontu, patří:

- Návaznost a odpověď na myšlenky II. vatikánského koncilu
- Genderová „otevřenost“ – „normálním“ stavem je genderová integrace a mixité
- Intenzita a vřelost interpersonálních vztahů
- Klasifikace duchovního směřování jako otázku osobní volby (o.c.: 126-127)
- Otevřenost veřejnému životu, důraz na evangelizaci a poskytování sociální pomoci i mimo kláštery
- Účast laiků na životě i místě komunity
- Účast na ekumenickém dialogu (o.c.: 2-3)

Tělesnost

Formulace výzkumné otázky by mohla (špatně) evokovat přílišné zaměření na formaci těla a ignorování některých dalších aspektů. V následujících odstavcích se pokusím částečně naznačit, že perspektiva těla může být značně užitečným a doposud víceméně zanedbávaným výchozím bodem pro zkoumání náboženské zkušenosti i narativů.

Klepal (2005: 26) uvádí, že v sociálně vědních výzkumech jsou „subjekty vědeckého uvažování o náboženství jsou příznačně odtělesněny (disembodied).“ Poukazuje na práci Meredith McGuireové (1990) a tvrdí, že se na zkoumání těla a vzájemné propojenosti s vědomím „jaksi pozapomnělo“ a odkazuje na její koncept „mindful body“ (viz o.c.: 285). Útočí tak na tradičně vnímanou sociálně vědní (a obecně kulturní) dichotomii mezi tělem a vědomím, podobně, jako Bruno Latour ve své slavné monografii *Nikdy jsme nebyli moderní* (Latour: 1993) odmítá distinkci mezi (subjektivní a konstruovanou) společností a (objektivní) přírodou.

Důležitým motivem antropologie těla (embodiment) je její důraz na rozbor náboženských aktivit zaměřených na výklad tělesných zkušeností i práce s nimi. Takový program

konstituují Nancy Scheper-Hughesová a Margaret Locková (1987) v práci *Vědomé tělo: Prelogomenon ke směřování antropologie medicíny*, kde utvářejí koncept vědomého těla, skládající se ze tří přístupů:

„1) fenomenologického přístupu ke zkušenosti živoucího těla, neboli těla-subjektu (individuální tělo); 2) sociálně-vědního přístupu zaměřujícího se na praktickou i symbolickou stránku těla a tělesnosti (sociální tělo); a 3) přístupu kritické teorie, který se snaží odhalit do jaké míry je tělo a tělesnost nástrojem sociální a politické kontroly, případně do jaké míry je tělo a tělesnost formou odporu vůči dominantní sociální, ekonomické a politické moci (tělo politické)“ (Klepal 2005: 27).

Na jejich práci poté kriticky navazuje Thomas J. Csordas (1994, 2002) který konstituuje antropologické paradigma ztělesňování (embodiment) a dále ho úspěšně používá na analýzu léčebných a očišťujících praktik křesťanských duchovních.

Ve své práci bych tak chtěl využít nastíněnou perspektivu a zkoumat duchovní formaci a prožívání „objektivizované“ pomocí systematického výkladu tělesných prožitků a jeho symboliky.

Komunita Chemin Neuf

Communauté du Chemin Neuf byla založena v Lyonu roku 1973 jezuitským knězem Laurentem Fabre. V Česku má hlavní sídlo v klášteře v Tuchoměřicích u Prahy, kde v současné době spravuje tamní farnost. Z její informační brožury (online) se lze dočíst, že se jedná o komunitu obsahující několik typů slibů a zasvěcení pro rodiny, laiky, kněze i individuální členy, obsahující i bratry a sestry v celibátních slibech sdružené do Řeholního Institutu Chemin Neuf. Počet členů mezinárodní komunity přesahuje 2000, z toho přes 300 celibátníků. CCN je v Česku oficiálně církevně uznaná od roku 1998 tehdejším arcibiskupem Miloslavem Vlkem.

Činnost komunity je zaměřená převážně na duchovní formaci manželských párů mládeže a misijní (evangelizační) činnost. V duchovní tradici zajímavě spojuje prvky charismatické obnovy a ignaciánské spirituality. Důležitou součástí komunitní „mise“ je také naplňování ekumenické výzvy o sbližování denominací.

Z hlediska rituálů používají svátosti katolické církve, obvykle s úpravou pro nekatolické členy. Vyznačují se též rituály charismatickými, jako je modlitba v jazycích či křest v

Metoda sběru dat

Vzhledem k povaze výzkumné otázky, terénu a zejména vzhledem k absenci etnografických dat o NMCs obecně jsem se rozhodl pro metodu zúčastněného pozorování. S ohledem na vývoj předběžného vyjednávání se zástupci komunity nespátřuji mnoho problémů v přístupu do terénu jako takového, i proto, že mě někteří z členů znají osobně a po relativně dlouhou dobu.

Výzkumná otázka

Jak je popsáno výše, mým hlavním zájmem je prozkoumat metody formace (o níž se komunita zvláště opírá v definování své mise) zejména v souvislosti se sociální konstrukcí těla a tělesné čistoty, a to jak obrácenou směrem ke křesťanské „veřejnosti“ a širokému kruhu svých příznivců, tak směřující na své „praktikující“ členy jako takové.

Literatura

Brown, P. 2000. Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Bourdieu, P. 1977. Outline of a Theory of Practice (Vol. 16). Cambridge university press.

Csordas, T. J. c1994. The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing. Berkeley: University of California Press.

Csordas, T. J. 2002. Body/meaning/healing. New York: Palgrave Macmillan.
Goffman, E. 1991. Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates. London: Penguin Books.

Hervieu-Léger, D. 2003. Catholicisme, la fin d'un monde. Paris: Bayard.
Klepal, J. 2005. Nejsem toto tělo: Tělo a posvátné já u členů hnutí Haré Krišna v České republice. Praha. Diplomová práce.

Komunita Chemin Neuf. Online. Dostupné z: <http://www.chemin-neuf.org/qui-sommes-nous-fr/plaquette-de-presentation-de-la-communaute/CZ%20-%20Plaquette%20Ctaire%20CCN%20Basse%20Def.pdf>

Latour, B. 1993. We have never been modern. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Mauss, Marcel. 1934. „Les Techniques du corps“, Journal de Psychologie 32 (3-4). Reprinted in Mauss, Sociologie et anthropologie, 1936, Paris: PUF.

McGuire, M. 1990. Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. Journal for the Scientific Study of Religion 29, 3:283-296.

Palmisano, S. 2015. Exploring new monastic communities: the (re) invention of tradition. Burlington: Ashgate.

Scheper-Hughes, N., Lock, M. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1:1-60.