

**Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova**



Z housenky v motýla

**Transformace identity iránských
konvertitů ke křesťanství**

From Worm to Butterfly

**Identity Transformation of Iranian
Converts to Christianity**

vypracoval: Bc. et Mgr. Jiří Bukovský

školitel: Mgr. Petra Ezzeddine

Poděkování:

V první řadě děkuji Bohu, svému Zachránci, jehož milost ve mně nepřestává probouzet vděčnost a úžas.

Děkuji Mgr. Petře Ezzeddine za podporu projektu této práce i za vedení a konzultace při jejím sepsání. Mé díky patří také všem těm, s nimiž jsem mohl myšlenky v této práci použité diskutovat a kteří tak napomohli jejich zráním.

Má úcta a vděčnost patří též mým hostitelům z *Iranian Christian Fellowship*, s nimiž jsem mohl strávit krásných deset měsíců a kteří se o svého podivného českého hosta po celou dobu vzorně starali.

Velmi též děkuji sboru *Křesťanského společenství* v Kutné Hoře za štědrú finanční i duchovní podporu, bez níž by byl projekt této práce těžko uskutečnitelný.

V neposlední řadě děkuji rodině a přátelům za zázemí, díky němuž je radost žít a pracovat.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 25.6.2009

.....

podpis

پس اگر کسی در مسیح باشد، خلقتی تازه است.
چیزهای کهنه درگذشت؛
هان، همه چیز تازه شده است!

*„Kdo je v Kristu, je nové stvoření.
Staré věci pominuly, a hle, vše je nové!“*

Bible, První list Korintským 5,17

1 Úvod

Cesta do terénu

Při volbě tématu práce sehrálo hlavní roli náhodné setkání, k němuž došlo během mé první a dosud poslední cesty do Íránu v létě 2006. Tehdy jsem se čekaje na kebab v jedné z istanbulských restaurací dal do řeči s jakousi Američankou, která mi vyprávěla o bohoslužbách místního íránské církve. Na zpáteční cestě z Íránu jsem tedy v neděli vyrazil do kostela. Před zahájením bylo v kostele něco kolem šedesáti lidí. Bohoslužba začínala s lehkým zpožděním a zahajovala ji mladá Íránka. Zpívaly se písně za doprovodu menší hudební skupiny, texty se promítaly na plátno a mezi jednotlivými písněmi vždy zazněla vroucí spontánní modlitba z pléna. Poté přišel dopředu místní pastor a ke mně si přisedl jeden z věřících s nabídkou překladu do angličtiny. Kázání mělo solidní teologický fundament a mluvilo o proměně charakteru, která vyrůstá z napojení věřícího na Krista. Po bohoslužbách bylo možné zůstat a povídat při čaji a sušenkách. Celkově panovala velmi vřelá atmosféra a hosté byli vítáni. Když jsem odcházel, chystaly se křty.

Toto nesmírně zajímavé setkání přineslo nové světlo i nové otázky. Během cesty po Íránu jsem čas od času narážel na mladé, kteří tvrdili, že se s islámem rozešli. V Hamadánu jsem mluvil se dvěma devatenáctiletými mladíky, kteří byli rozhodnuti se (znovu) pokusit emigrovat a stát se křesťany. V Šírázu zase jakýsi muž jásal nad faktem, že jsem protestant, neboť i on se prý stal tajně protestantem. Mezi častými nářky nad situací v zemi se ozývala věta ‚Chybí svoboda (*Azadí níst*).‘ Nyní měl člověk před očima dobrou stovku bývalých íránských muslimů, kteří se zdviženýma rukama nadšeně zpívali: ‚Kde je Boží duch, tam je svoboda (*Har džá ke rúhe Chodávand ándžá azadíst*).‘ Jaká je situace v Íránu, že vede lidi k tak radikálnímu kroku jako přijetí protestantského křesťanství? Jak to, že jim právě křesťanská víra dává odpověď na jejich otázky? Co se děje s jejich identitou poté, co se stanou křesťany?

Po návratu do České republiky jsem se po třech letech studia arabštiny začal učit persky (fársí) a přemýšlet o terénním výzkumu na tomto poli. Na podzim roku 2007 se objevila možnost stipendijního pobytu na londýnské *School of Oriental and African Studies*, která nabízela vynikající zázemí pro studium perštiny, náboženství a antropologie Blízkého východu. Zároveň jsem na internetu zjistil, že v Londýně působí i jistá íránská církev. Na jaře jsem ji tedy kontaktoval, představil se a zeptal, zda bych se - jsa sám aktivní křesťan - mohl

příští rok účastnit života společenství a jako výstup nabídnout magisterskou práci pro svou univerzitu. Odpověď byla pozitivní a já v září 2007 odjel do Londýna.

Mezi iránskými křesťany

Sbor, který jsem navštěvoval, byl velmi podobný tomu, který jsem prvně viděl v Istanbulu. Nesl název *Iranian Christian Fellowship London (Kelísáje Íránijáne Landan)*. Návštěvnost hlavní nedělní bohoslužby kolísala mezi stem až sto padesáti účastníky. Ačkoli se jednalo o nezávislý sbor, panovaly zde čilé kontakty s dalšími obvykle menšími iránskými církvemi v Británii, Evropě, USA i Íránu. Po teologické i organizační stránce církev patřila k umírněnému letničnímu proudu. Českou paralelou by tedy asi nejspíše mohla být *Křesťanská společenství* nebo *Apoštolská církev*.¹ Sbor založil před téměř dvaceti lety jistý iránský Armén a dlouholetý člen církve *Džama'ate Rabbání*, která je součástí celosvětové letniční denominace *Assemblies of God*. V době mého pobytu stáli ve vedení církve čtyři placení pastoři. Kromě nich tu byla celá řada „služeb“ (*ministry; chedmat*) zajišťovaných dobrovolníky z řad členů církve: hudební skupina, prodej knih, knihovna, domácí skupinky, evangelizační a modlitební týmy, příprava občerstvení po bohoslužbách, promítání textů písní (apod.). Sbor úzce spolupracoval s jistou v Británii působící iránskou biblickou školou, vydavatelstvím a misijní organizací.

Já sám jsem v tomto společenství strávil necelých deset měsíců od září 2007 do července 2008. Navštěvoval jsem pravidelně nedělní bohoslužby a setkání mladých (*gorúhe džavánán*), která se scházela v bytě mladých manželů (Šahrejár a Roja)² na severu Londýna. Účastníky byli svobodní lidé starší dvaceti let. Na programu byly společné „chvály“ (*parasteš*, tj. písně), modlitby a diskuze nad různými tématy křesťanské víry a praxe. Návštěvnost kolísala mezi třinácti a třiceti lidmi. Setkání byla otevřená i pro nekřesťany, kteří se skutečně objevovali. Krom těchto pravidelných setkání jsem trávil čas s lidmi z církve při méně formálních situacích jako jídlo v restauraci, návštěvy doma, pomoc při stěhování, neformální rozhovory, oslavy narozenin apod. V komunitě jsem byl přijímán jako bratr z České republiky, který studuje perskou kulturu, chce se naučit jazyk a v budoucnu třeba sloužit mezi Íránci.

¹ Srov. Filipi, Pavel: *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK. 2001, s. 162-166

² Všechna jména v této práci byla především kvůli ochraně mých informátorů změněna.

Jádrem výzkumu bylo zúčastněné pozorování. Ze začátku jsem měl v plánu se více vyptát a provést i několik formálnějších interview. Od toho jsem ale postupně ustoupil. Jednak data se zdála přicházet v dostatečné míře sama, jednak role vyptávajícího se badatele zpochybňovala moji roli bratra ve víře. Od interview jsem ustoupil též z jazykových důvodů. Má znalost perštiny velmi brzy stačila k tomu, abych sledoval kázání nebo diskuze na setkání mladých. V běžné řeči jsem se ale často ztrácel a vzhledem ke komplikovanosti perského pravopisu bylo obtížné dohledávat neznámá slova ve slovníku.³ Na druhé straně měla většina mých informátorů problémy s angličtinou. Řada z nich nebyla v Anglii dlouho a jejich právní status byl nejasný.⁴ Sběr dat tedy spočíval především v pozorování a neformálních rozhovorech, které jsem si obvykle večer téhož dne zapisoval do deníku. Sledoval jsem též produkci íránské církve (knihy, časopisy, satelitní vysílání) a četl odbornou literaturu k tématu. Londýnská *School of Oriental and African Studies* nabízela bohatý zdroj literatury i řadu odborníků, s nimiž jsem mohl diskutovat mnou zkoumaný typ křesťanství a íránské (či obecně blízkovýchodní) realie. Dalším cenným zdrojem informací byl čas strávený s Íránci nekřesťany a návštěva íránských církví v Rakousku v létě 2008.

Vzhledem k tomu, že zúčastněné pozorování přináší dilema zúčastněnosti a odstupu jsem dlužen vysvětlení své pozice. Ta totiž na mě kladla jakýsi dvojitý imperativ. Na jedné straně jsem byl křesťanštějším než mí informanté. Moje rodina má dlouhou protestantskou tradici a já sám jsem vyrostl v církvi podobné té, kterou jsem zkoumal. Od svých šestnácti let jsem aktivním členem církve *Křesťanská společenství*, která patří k umírněnému charismatickému proudu.⁵ Vždy jsem měl řadu přátel v dalších protestantských církvích. Krom toho jsem vystudoval teologii a filosofii na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. Se zkoumaným typem náboženstvím jsem byl tedy dobře obeznámen po teoretické i zkušenostní stránce. Při diskuzích na setkáních mladých v mé íránské církvi jsem se s oficiální pozicí ztotožňoval obvykle snáze než mí informanté, kteří konvertovali před několika lety, v některých případech dokonce před několika týdny. Byl jsem obyvatelem světa, který se snažili si osvojit. Jako badatel jsem tedy

³ Po arabském vpádu v sedmém století převzali Íránci arabské písmo, které bohužel neodráží perskou fonetiku. Je zde tudíž celá řada případů, kdy lze tentýž foném zapsat několika grafémy. Dále je tu problém hovorové výslovnosti, která se často liší od spisovné (slovníkové) formy.

⁴ Většina Íránců, s nimiž jsem se stýkal, nebyla v Anglii déle než šest let. Potkával jsem i lidi, kteří přijeli před několika týdny nebo měsíci. Někteří získali vízum za účelem studia či návštěvy příbuzných a již se odmítali vracet. Byla zde i řada těch, kteří se do Británie dostali ilegálně a žádali o povolení k pobytu. Obvykle se snažili v zemi zůstat i po zamítnutí jejich žádosti o povolení k pobytu a oprávnění pracovat.

⁵ Filipi, Pavel: *Křesťanstvo*, s. 162-166

musel zaujímat odstup od vlastní křesťanské zkušenosti, reflektovat ji a problematizovat „samozřejmé“ vnímání skutečnosti. Vydatnou pomocí mi bylo studium, četba a díky etnické identitě církve přeci jen i jistá cizost prostředí. Na druhé straně jsem se po celou dobu pobytu snažil pokud možno co nejvíce přiblížit a sžít s iránským prostředím, kde jazyk i kulturní zvyklosti vytvářely spletitý labyrint, v němž jsem více než často tápal. Pomalu jsem si osvojoval zdvořilostní obraty, učil se jednat s děvčaty a rozpoznávat, kdy ano skutečně znamená ano. S kritickým odstupem se mi zdá, že přes veškerou pohostinnost svého okolí (nebo možná právě pro ni) jsem zůstával návštěvníkem, který stále potřeboval péči a dohled. Ačkoli jsem byl vždy vítán a podle svých možností se aktivně účastnil formálního i neformálního života komunity, zůstával jsem hostem. Skutečné přátele, kteří mi otevřeli svůj dům i své životy, jsem našel až ke konci svého pobytu mimo okruh mladých z úterních setkání. Byli jimi Sijávaš a Nedá, s nimiž jsem během posledních dvou měsíců strávil mnoho času v přátelských osobních hovorech u nich doma. Ti, jichž se tato práce týká především – tedy mladí konvertité – však pro mě zůstávali spíše milými hostiteli a já pro ně zajímavým hostem, jemuž bylo spíše tu a tam dáno nahlédnout hlouběji do soukromého mimocírkevního života.

Výzkumná otázka a rozvržení práce

Otázky, které povedou tuto práci se od návštěvy iránské církve v Istanbulu příliš nezměnily. Točí se kolem tématu konverze a identity. Chtěl bych nastítnit odpověď na otázku, proč dochází mezi současnými Íránci k nebývalému počtu konverzí a jaké důsledky tento krok přináší. Mám zato, že problematiku lze dobře uchopit pomocí pojmu ‚identita‘.⁶ Souhlasím s těmi, kteří spojují konverzi s krizí identity a upozorňují na zásadní důsledky tohoto kroku pro sebeporozumění člověka. Oproti původní formě otázek se však můj zájem trochu posunul. Práci by tedy v zásadě měly vést dvě otázky, z nichž první se týká mechanismů transformace identity a druhá se ptá po jejich účinnosti.

(1.) *Jaké sociálně zachytitelné mechanismy stojí za krizí identity, která vede ke konverzi, a následně řídí transformaci identity v novém náboženském prostředí?* První tři kapitoly by se měly věnovat sociálnímu kontextu ke konverzi vedoucí krize identity na rovině osobní (kap. 3), sociální (kap. 4) a národní (kap.5). Mám přitom zato, že všechny tři roviny souvisí s enormním tlakem na vtisknutí rigidně definované islámské identity, který vyvíjí současný iránský režim.

⁶ Jak tomuto termínu i výzkumné otázce rozumím, by měla podrobněji osvětlit následující kapitola.

Následující tři kapitoly by se měly věnovat mechanismům, které zajišťují úspěšnou internalizaci nové identity. Diskutovanými mechanismy by popořadě měly být letniční rituál chval (kap. 6), explicitní předávání nového ‚vědění‘ na domácí skupince (kap. 7) a význam života v křesťanském společenství (kap. 8).

(2.) *Co ovlivňuje úspěšnost a trvalost takovéto transformace identity?* Tato otázka se potáhne jako skrytá nit celou prací. Souvisí se stále naléhavější potřebou vyrovnat se se skutečností, že náboženství v dnešním světě začíná opět výrazně určovat sebeporozumění a jednání člověka. Mám zato, že odpověď na otázku po úspěšnosti a trvalosti internalizace alternativní náboženské identity přináší pojem zkušenost. Pokusím se ukázat na význam „čisté“ náboženské zkušenosti (kap. 3), zakoušení světa v rituálu (kap. 6) a zkušenosti života v příslušné náboženské komunitě (kap. 7 a 8). Velký význam má dle mého názoru i celkové prožívání světa (kap. 4) a vlastního postavení v něm (kap. 5), pro které může náboženství dodat vhodnou interpretaci.

Metodologické poznámky

Práce bude vedena ve výrazně emické perspektivě. Předurčuje ji k tomu již sama podoba výzkumné otázky a můj vztah ke zkoumanému prostředí. Zájem směřuje k podobě světa z pohledu aktérů, k otázce, čím se být cítí a čím být chtějí. Z těchto důvodů se práce hlásí k tradici weberovské tematizace náboženství a sociální reality. Kromě Maxe Webera⁷ a jeho sociologie náboženství se cítím zavázán zejména dvěma teoriím, které na svět přivedli jeho dědicové. Jedná se jednak o sociologii vědění v pojetí Petera Bergera a Thomase Luckmanna⁸, jednak o symbolickou antropologii Clifforda Geertze.⁹ Celkový teoretický rámec práce by měl tvořit koncept socializace podle Petera Bergera a Thomase Luckmanna. Rozhodnutí pro křesťanský svět přivádí konvertity do procesu, v němž musí internalizovat křesťanské ‚vědění‘ a socializovat se do křesťanské komunity. Výsledkem má být získání ‚křesťanské identity‘. V tomto procesu se dialekticky proměňuje identita konvertitů i sama ‚křesťanská identita‘. Přestože se domnívám, že ve své práci nevybočím z rámce daného touto sociologií vědění, bude práce odrážet jistá specifika. Stojí za tím jednak mé filosofické a teologické

⁷ Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge, 1992 a Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press. 1993

⁸ Mám na mysli zejména jejich knihu *Sociální konstrukce reality* (Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK, 1999).

⁹ Především podle sbírky esejů vydaných pod názvem *Interpretace kultur* (Clifford, Geertz: *Interpretace kultur*. Praha: SLON. 2000).

vzdělání, jednak zkušenost praktikujícího křesťana. Oba faktory ovlivňují způsob nahlížení sociální reality i zaměření zájmu. I z těchto důvodů se výzkumná otázka netýká jednoduše procesu transformace identity, ale ptá se po jejích mechanismech a účinnosti. Odráží se v tom můj dlouhodobý zájem o roli (náboženské) zkušenosti v konstruování (náboženského) obrazu světa. Na vhodných místech proto hodlám poukázat na vztah ‚vědění‘ k vnitřním pravidlům intelektuální hry i ke zkušenosti světa, která není přímo podmíněna sociální realitou. Podávaný obraz by takto měl krom pragmatiky symbolického systému zohlednit též sémantický a gramatický aspekt.¹⁰ Zdá se mi, že, přestože pozornost Bergera a Luckmanna poutá především dialektický vztah mezi sociální realitou a ‚vědění‘, jejich teorie zkoumání gramatického a sémantického aspektu systému nejen umožňuje, ale dokonce k němu vybízí. Mám zato, že takovýto trojrozměrný obraz může být pro sociální vědy zvyklé uvažovat převážně v pragmatickém směru jistým obohacením, a věřím, že přitom neopustím diskurz či problematiku sociálních věd.

Považuji rovněž za užitečné se vymezit proti možným námitkám statickosti, esencialismu nebo jakési nadčasové perspektivy. Ve stopách výše zmíněných teoretiků se chystám mluvit o ‚iránské národní identitě‘, ‚letničním pohledu na svět‘ nebo ‚typickém jednání průměrného člena církve‘. Empiricky přitom něco takového samozřejmě sotva existuje. Jedná se o jakési abstrahované ‚ideální typy‘, za něž byl mnohokrát kritizován Max Weber.¹¹ Domnívám se však – podobně jako Weber, Geertz i Berger s Luckmannem – že při správném užití představují tyto ‚ideální typy‘ legitimní a plodnou metodologickou pomůcku. V první řadě se nejedná o žádný esencialismus ale konstrukty, které, jsou-li vhodně použité, pomáhají orientovat se v symbolickém systému. Je bezpochyby legitimní mít představu, co čekat od ‚člověka v drahém obleku‘ nebo ‚turecké ženy s islámským šátkem‘. Jakkoli mohou být v konkrétních případech takové soudy zavádějící, nejsou pro člověka s příslušnou znalostí nelegitimní ani bez užitku. Podobně je zcela legitimní mluvit sociolektech, dialektech či dokonce spisovném jazyce, ačkoli se rovněž jedná o pouhou abstrakci. Za druhé, užití ‚ideálních typů‘ může vyvolávat dojem jisté statickosti. Nicméně všichni výše zmínění teoretikové, ač mluvili o ‚ideálních typech‘, ‚strukturách‘ a ‚systémech‘, více než jiní zdůrazňovali neustálou proměnu těchto systémů a snažili se postihnout dynamiku těchto proměn. Tak jako se neustále vyvíjí jazyk, mění se i letniční učení či iránská národní identita. Změna má ovšem své tempo i zákonitosti. Vzhledem k tomu,

¹⁰ Tyto termíny budou blíže vysvětleny v následující kapitole.

¹¹ Diskuzi podává Kee, Howard C.: *Miracle in the Early Christian World*, s. 43-57

že můj výzkum trval pouhý rok a zabýval jsem se transformací identity, která následuje po konverzi, bude dojem statickosti systému, do nějž se konvertité socializují, pravděpodobně silný. Vývoj systému přitom nijak nepopírám. Mám však zato, že nastavení otázky a výzkumu jej činí zanedbatelným. Třetí námitka by se mohla týkat pozice vypravěče. Někdy jako by byl zcela ponořen ve skupině mladých konvertitů, jindy jako by měl před očima celé letniční hnutí. Místy jako by přehlížel historický proces transformace národní identity, jinde jako by pohled poutala pouze specifika národní identity členů komunity. Mám zato, že tento efekt přibližování a oddalování pomáhá vytvořit vícevrstevný, plastický obraz. Člověk je utvářen procesy na úrovni rodiny, církve i národa. Výslednou identitu tak tvoří klubko souvislostí, jimiž je jedinec vevázán do celé řady procesů lokálních i globálních, náboženských i společenských, blízkých i vzdálených. Do svého obrazu přitom zapojují především ty souvislosti a perspektivy, které jsou mi na základě mého pozorování a četby dostupné. Týkají se proto zejména života církve a iránského národa.¹² Další poznámka se týká termínů, které se váží ke zkoumanému náboženskému prostředí. Íránci, s nimiž jsem pracoval obvykle označují sami sebe prostě za „křesťany“ (*masíhí*) a „protestanty“ (*prútestánt*). O dalším dělení většinou mnoho nevědí. Z antropologického hlediska považuji za užitečné dělit protestanty do tří typů: liberály, evangelikály¹³ a letniční.¹⁴ Druhé dvě skupiny oproti první charakterizuje učení o znovuzrození, víra v neomylnost Písma a lpění na „biblickém světonázoru“. Letniční oproti evangelikálům považují za běžnou součást náboženské zkušenosti též projevy nadpřirozena (zázraky, uzdravování, prorokování, glossolalie). Letniční bohoslužbu charakterizuje spontaneita, tvořivost a vysoká míra zapojení účastníků, zejména při hudební části bohoslužby, které se obvykle říká „chvály“ či „uctívání“ (*praise&worship; parasteš*). Slova „charismatický“ a „letniční“ budu používat záměně.¹⁵ Pokud

¹² Co se křesťanského prostředí týče, domnívám se, že mohu činit zobecnění poměrně svobodně a zodpovědně. Díky sedmi letům teologického studia a zhruba patnácti letům aktivního křesťanského života v evangelikálním prostředí na úrovni lokální, národní i mezinárodní, mi dává poměrně dobrou orientaci v problematice. Znalost islámu je ve srovnání s křesťanstvím víceméně vnější a založená na literatuře. Porozumění iránskému prostředí staví zejména na měsíčním pobytu v Íránu, rokem mezi Íránci v Londýně a čtveřti, na niž budu odkazovat v průběhu výkladu.

¹³ Toto slovo je třeba nezaměňovat s termínem „evangelík“, které označuje prostě protestanty. Distinktivní znak evangelikálů tvoří učení o znovuzrození a fundamentalistický přístup k Bibli.

¹⁴ Toto trojí rozdělení považuji za užitečné pro sociálního antropologa. Nevztahuje se v první řadě k hranicím organizací či jednotlivých církví, neboť pod hlavičkou anglikánské církve lze snadno najít všechny tři typy společenství, ale z hlediska sociální antropologie rozlišitelných typů náboženské komunity. Rozdíly jsou velmi patrné na formě bohoslužby a přístupu k biblickému světonázoru.

¹⁵ Jsem si vědom toho, že se jedná o jisté zjednodušení. Nicméně sociologická literatura běžně zahrnuje pod označení „Pentecostal“ i charismatiku („Charismatics“, „Neo-Pentecostals“). K historii

slovo ‚evangelikální‘ nestojí v opozici proti letničnímu typu, odkazuje na výše zmíněné předpoklady, které sdílí evangelikálové s letničními, a zahrnuje obě skupiny. Slovo ‚sbor‘ označuje v souladu s českými protestantskými zvyklostmi místní církevní komunitu. Důležité teologické termíny uvádím v závorce ve zjednodušeném perském přepisu.¹⁶ Křesťanské termíny přitom mají obvykle svou anglickou předlohu a ustálený český ekvivalent. Původně arabské islámské termíny uvádím rovněž v přepisu z jejich perské formy.

Poslední poznámka se týká samotné formy práce. Jednotlivé kapitoly by měl vždy otevřít pohled do situace z terénu, která vhodně uvádí do příslušné problematiky. Přestože se jedná o literární zpracování, držím se zápisků svého terénního deníku. Popisuji skutečné události a skutečné rozhovory na základě poznámek, které jsem si obvykle večer téhož dne přepisoval do deníku. Jména osob jsem se rozhodl z důvodu ochrany mých informantů změnit. Ve většině případů jsem však každé osobě pouze přiřadil nové jméno. Chtěl bych tak čtenáři umožnit sledovat jednotlivé postavy v průběhu celého textu. Řadě údajů, které by mohly ohrozit soukromí nebo bezpečnost informantů, jsem se mohl jednoduše vyhnout, neboť pro potřeby této práce nebyly důležité. Pakliže přeci jen byly potřeba, objevují se ve formě, která zajišťuje bezpečí informantů.

a učení letničních srov. Anderson, Allan: *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

¹⁶ Klíč k transkripci uvádím na konci této práce.

2 Letniční křesťanství a transformace identity

Náboženství jako symbolický systém

V této práci bych se chtěl na náboženství dívat ve stopách Clifforda Geertze jako na symbolický systém.¹⁷ Člověk je – a tady Geertz cituje Maxe Webera – „tvor zavěšený do pavučiny významů, kterou si sám upředl“.¹⁸ Nemyslí se samozřejmě, že by si ji každý člověk splétal sám. Vstupuje vždy do již hotového symbolického systému - jakým je kultura, jazyk nebo náboženství - a učí se mu. Díky němu pak rozumí sobě, světu a druhým. Díky němu dostává lidský život řád a jedinec může existovat jako součást společnosti. Takovouto funkci plní podle Geertze i náboženství. Je sítí významuplných symbolů: věroučných formulací, obřadů, symbolických předmětů, vzájemně srozumitelného jednání věřících. Tak jako žádný symbolický systém není ani náboženství neměnné, ale představuje spíše dynamický proces komunikace, v němž se systém sám neustále mění.

Takovéto pojetí náboženství má dlouhou tradici a též celou řadu rozličných podob. Pro objasnění své pozice a vztahu k těmto teoretickým přístupům se mi zdá vhodné trojrozměrné členění běžně používané v případě symbolického systému jazyka:

Pragmatika. V dnes již klasické práci *Sociální konstrukce reality* uchopují Berger s Luckmannem lidské společnosti pomocí dialektiky mezi jednáním a „vědění“.¹⁹ Člověk jakožto nehotový tvor má možnost dělat věci různě. Své rutinní činnosti však habitualizuje a dává tak vzniknout ustáleným sociálním rolím (otec) a institucím (otcovství). Každý nový člověk, který se do určité společnosti rodí, si musí osvojit potřebné znalosti o těchto rolích a institucích. Toto „vědění“ je sociálně distribuované, předává se v institucionalizovaném rámci a odráží zájmy různých skupin. Snaží-li se někdo změnit své postavení, musí změnit i svou pozici v uznávaném „vědění“. Chce-li žena změnit své postavení ve společnosti, musí nejprve sama „poznat“ svou „pravou“ roli a poté změnit společenské „vědění“ o roli ženy. Společnost je neustálým dialektickým procesem mezi lidským jednáním, které se externalizuje do „vědění“, a „vědění“, které je internalizováno členy společnosti.

Tradičním strážcem tohoto sociálního „vědění“ byli náboženští specialisté a náboženství samo bývalo garantem společenského řádu. V tradičních společnostech představovalo nejzazší, nejautoritativnější

¹⁷ Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, s. 103-215

¹⁸ Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, s. 15

¹⁹ Berger, Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 128

a nejsoustavnější výklad světa. Mýty a teologie nabízely autoritativní popis toho, čemu Berger s Luckmannem říkají symbolický svět.²⁰ Jde o nejzazší úroveň legitimizace, v níž se integruje veškeré rozptýlené společenské ‚vědění‘. Náboženství na rozdíl od současné vědy do výkladu světa začleňovalo i mezní situace života jako narození a smrt. Za vrcholné ukázky takového komplexního náboženského ‚vědění‘ o světě a o společenském řádu mohou sloužit středověké sumy nebo islámská šarí‘a.

Tento přístup k náboženství je pro sociální vědy velmi plodný. Jak se sociální procesy a skupinové zájmy odráží ve sféře náboženského ‚vědění‘? Kdo, komu a s jakou autoritou vnucuje svůj ideál? Jakou podobu sociální reality střeží konkrétní podoba náboženského ‚vědění‘? V našem kontextu se můžeme ptát, čí zájmy odráží oficiální ‚vědění‘ Islámské republiky a kdo a z jakých důvodů se mu vzpírá. Lze rovněž oprávněně pátrat po sociálních procesech, které proměňují původní ‚vědění‘ do podoby mnohem bližšího letničnímu porozumění podstatě náboženství, genderovým vztahům nebo významu národa. Lze se též ptát, jaké porozumění světu živí společný rituál či jak se v náboženském ‚vědění‘ odráží zkušenost diasporické komunity.

Gramatika. Jakkoli není konstrukt světa a společenského řádu, který představuje náboženství, neměnný, nejsou jeho proměny jednoduše odrazem sociální reality. Vývoj symbolického světa se do značné míry řídí vlastními zákonitostmi, dějinami a tradicí. Náboženský pohled na realitu se tak podobá rozehrané šachové partii. Některé konfigurace již nejsou možné. Pokud hráč přišel o koně, již jím nemůže hrát. Pakliže se hráči domluvili, že hrají šachy, není možné táhnout pěšákem jako kamenem v dámě. Jestliže se katolická církev ustavila na tom, že jednou prohlášené dogma nelze zvrátit a dogmatizovala papežskou neomylnost, věřící v zásadě nemá jinou volbu než názor přijmout nebo přestat být katolíkem.

Z tohoto náhledu vyrůstá poststrukturalistické pojetí náboženství, jež v nich vidí plynoucí diskurzy. Jedním z hlavních inspiračních zdrojů tohoto pojetí jsou *Filosofická zkoumání* Ludwiga Wittgensteina.²¹ Jednotlivá náboženství jsou pro něj jazykovou hrou, jejíž pravidla si člověk musí osvojit podobně jako gramatiku jazyka a chtět nechtě podle nich hrát. V tomto smyslu později chápe diskurz i Michel Foucault.²² Náboženství jsou proudem tradice, hrami s vlastními pravidly. Nemá smysl zkoumat ‚vědění‘ jako společenskou nadstavbu nebo ideologii sloužící zájmům společenské třídy, jak problém

²⁰ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 93-104

²¹ Wittgenstein, Ludwig: *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. 1993

²² Srov. zejména Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. Praha: Hermanna synové, 2002 a Foucault, Michel: *Slova a věci*, Brno: Computer Press. 2007

nahlížel klasický marxismus, neboť je to spíše diskurz sám, který svým vlastním vývojem určuje život člověka a společnosti.

Tento rozměr náboženství bude v této práci zvláště důležitý vzhledem k faktu, že se zabývá komunitou konvertitů. Ti vstupují do již rozehrané hry. Její pravidla pouze matně tuší, snaží se si je osvojit a poté na jejich základě postupovat k dalším „správným“ závěrům. Nové „vědění“ se neformuje mimo sociální kontext, není však na něm zcela závislé. Vyvíjí se i podle vnitřních pravidel intelektuální hry.²³

Když se skupina iránských konvertitů snaží osvojit si nový ideál genderových vztahů, lze stěží přehlédnout primát diskurzu. Vyučující muži omezují svou moc vůči ženám a nutí se k jednání, které odporuje jejich touhám i zvykům. Na druhé straně se ženy učí „ctít a poslouchat“ své muže a rezignovat na zdánlivě svobodnější ideál okolního světa. Jakkoli i zde zbývá mnoho prostoru pro zkoumání sociálních procesů, logiku jednání určují pravidla křesťanské hry, s jejichž pomocí věřící sami vyvozují novou podobu symbolického světa, často překvapivou i nechtěnou. Podobné závěry pro islámské prostředí naznačuje etnografie Saby Mahmood o egyptských kazatelkách (*dá'ija*), které často navzdory tlaku společnosti i svých manželů vyučují další ženy, jak důsledně naplňovat tradičním islámem předepsanou roli ženy.²⁴ Mahmood má za to, že běžná schémata rezistence či emancipace zde selhávají. Dotyčné se cítí být muslimkami a náboženství určuje pravidla hry. Připojí-li se člověk k fotbalové hře, nemůže hrát v polí rukama, ať si o tom myslí cokoli.

Sémantika. Krom vazby na sociální svět a vnitřní pravidla náboženské hry tu zbývá ještě třetí rozměr. Náboženské „vědění“ chce být také pravdivým výkladem skutečného světa. Mohlo by se zdát, že v moderní společnosti tuto roli převzala věda a náboženství jí vyklidilo prostor. Do určité míry tomu tak je, ne však zcela. Podle pravidel své hry to mnohá náboženství ani nemohou udělat. Je nanejvýš nepravděpodobné, že by katolická církev změnila své *porozumění* homosexualitě nebo manželství. Nejedná se přitom pouze o morální postoj, ale též o přesvědčení, jak tomu se světem *je*. Celé skupiny náboženských lidí považují své náboženské „vědění“ za vědecky relevantní „vědění“ o světě i tam, kde se s převládajícím vědeckým názorem rozcházejí. Příkladem mohou být kontroverze

²³ Toto tvrzení podle mého názoru neodporuje Bergerově a Luckmannově konceptu, ale spíše jej využívá. Lidské jednání se podle nich externalizuje do symbolického světa. Ten má své původce, strážce i institucionalizované způsoby předávání. Bezpochyby však takto externalizovaný začíná žít životem do jisté míry nezávislým na vývoji sociální hry a zájmech jejích aktérů. Intelektuální hra tak může člověka dovést k řadě překvapivých a nepohodlných závěrů, které začnou nově tlačit na sociální realitu.

²⁴ Mahmood, Saba: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. 2005

kolem kreacionismu nebo biblické archeologie. Krom toho mnozí konvertité volí nové náboženství právě jako pravdivější výklad světa. Náboženské poznávání světa nelze odmítat jako nevědecké proto, že je vázané na společenské procesy, řídí se vlastní tradicí či vyvozuje pravdy v rámci vlastní hry. Svou pragmatiku a gramatiku má i empirická věda, čímž se nijak nepopírá její schopnost přinášet poznání o světě. Historik vědy Thomas Kuhn ve své slavné knize věnované vědeckým revolucím dovozuje, že normální věda funguje vždy v rámci jistého souboru předpokladů a výsledků, které označuje jako paradigma.²⁵ Vědecká práce pak mechanicky řeší hádanky v rámci hry vymezené paradigmatem. Čas od času se někdo v reakci na vzdorující hádanku (Kuhn mluví o ‚křizi‘) rozhodne kvůli jejímu vysvětlení pozměnit paradigma. Tato změna (Kuhn používá i slovo ‚konverze‘)²⁶ značí vědeckou revoluci. V jejím světle se přehodnocuje veškeré dosavadní ‚vědění‘, staré pojmy mění význam a dříve nepochybné entity uvolňují místa novým. Pokud se revolucionáři podaří přesvědčit vědeckou obec o smysluplnosti změny a dokáže úspěšně řešit vzniklé hádanky, rozbíhá se rutinní výzkumný program v novém paradigmatu. Jakkoli by bylo kuhnovské pojetí náboženství relevantní spíše pro teology systematizující ‚vědění‘ nebo pro lidi osobně zainteresované v hledání pravdy, je užitečné na ně pamatovat i v kontextu této práce. Íránští konvertité si nejprve z nějakých (a samozřejmě nikoli pouze intelektuálních) důvodů vybrali z celé řady možností křesťanství. Poté se v rámci základních předpokladů typu ‚odpověď je třeba hledat v Bibli‘ nebo ‚Bůh stvořil člověka jako muže a ženu‘ snaží vytvořit konzistentní a pravdivý výklad světa. V rámci paradigmatu přitom řeší celou řadu hádanek, které přináší život (‚Proč člověk trpí, když je Bůh dobrý a mocný?‘) i konkurenční výklady světa (‚Není podřízenost ženy útlakem?‘). Při tomto tázání se lze dostat do situace (‚křize víry‘), kdy se zdá, že k lepšímu výkladu světa by mohla pomoci změna paradigmatu. V praxi pak může dojít k reformě náboženství (‚letniční‘ se stane ‚liberálním křesťanem‘) či opuštění náboženství (stane se ‚muslimem‘, či ‚agnostikem‘).

Z chápání náboženství jako symbolického systému definovaného ve třech rozměrech plynou tři důležité závěry pro tuto práci:

(1.) Všechny zmíněné přístupy - ať již orientované na sociální svět, vnitřní pravidla hry či poznávání světa – pojmají náboženství jako síť významů, skrze něž člověk pořádá svůj svět, žije v něm a rozumí mu. Na tomto základu lze náboženství vidět jako *soubor ‚vědění‘*. Sídlem tohoto ‚vědění‘ přitom nejsou pouze věroučné poučky. Nesou je i

²⁵ Kuhn, Thomas S.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH. 1997

²⁶ Mluví o „paradigmaticém posunu“, „konverzi“ či „přenesení důvěry z jednoho paradigmatu na paradigma jiné“. (Kuhn, Thomas S.: *Struktura vědeckých revolucí*, s. 150-151).

obřady, symboly, jednání věřících. ‚Vědění‘ rovněž nemusí být explicitní. Člen komunity pouze jaksi ‚ví‘, že tímto způsobem by se mělo jednat nebo že se světem se to má nějak takto. Toto ‚vědění‘ včetně jeho zdánlivě nejodtažitějších a nejteoretičtějších částí, jak průkopnický ukazoval již Max Weber,²⁷ vždy nějak určuje jednání člověka a jeho přístup ke světu. Tématem této práce je toto náboženské ‚vědění‘ - jeho transformace, osvojování a vliv na sociální realitu.

(2.) Jak měla naznačit diskuze pragmatického, gramatického a sémantického rozměru symbolického systému, není možné vysvětlit náboženské ‚vědění‘ pouze v jediném směru (např. pouze s ohledem na sociální realitu). V jistých místech považuji za užitečné ukázat jeho závislost na sociální realitě (kapitola 4; 8). Na jiných by se mi takovýto přístup zdál zavádějícím redukcionismem, neboť „pravdy“ náboženství příliš zřejmě odkazují na logiku rozehrané hry (kapitola 7) nebo na svůj zdroj ve zkušenosti (kapitola 3; 6). V praxi je třeba pamatovat, že ‚vědění‘ je vždy utvářeno všemi třemi aspekty současně. Teoretické aspekty vzniku ‚vědění‘ nejsou tématem této práce, nicméně na otázky s nimi spojené budeme opakovaně narážet. Tématem práce zůstávají sociálně relevantní transformace ‚vědění‘, mechanismy jeho osvojování a jeho vliv na sociální realitu.

(3) Až doposud jsem mluvil především o náboženském ‚vědění‘ a jeho sociální relevanci. Jisté části náboženského ‚vědění‘ evidentně představují současně i sociální ‚vědění‘. Do takovéto kategorie patří kupříkladu názor islámského duchovního na povinnosti vdané ženy. Max Weber se však ve svých klasických pracích pokusil ukázat na sociální relevanci i toho nejodtažitějšího náboženského ‚vědění‘, jakým je kalvínské pojetí predestinace či trojiční dogma. Domnívám se, že je užitečné se této weberovské intence držet a považovat za sociálně relevantní veškeré náboženské ‚vědění‘. Berger s Luckmannem předpokládají, že člověk se vždy snaží o integraci veškerého ‚vědění‘. Je proto třeba pohybovat se v celé síti významů a rozumět vnitřním souvislostem. I to nejodtažitější náboženské ‚vědění‘ má vazbu na sociálně explicitní části ‚vědění‘. Náboženství má mimo to (o letničním křesťanství i ortodoxním islámu to platí obzvláště) tendenci stát se nejširším rámcem (paradigmatem) integrujícím veškeré ‚vědění‘ a usměrňujícím sociální realitu. Náboženské ‚vědění‘ je tedy vždy jistým způsobem sociálním ‚vědění‘.

²⁷ Weberova sociologie náboženství se zabývá zejména rolí učení o spáse v různých náboženských tradicích na lidské jednání a společenskou realitu (Weber, Max. *The Sociology of Religion*). Slavnou se stala zejména jeho teze o významu kalvinismu pro formování kapitalistické společnosti (Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*).

Identita, náboženství, konverze

Pojetí člověka jako ,tvora chyceného do sítě významů, které si sám upředl‘ nás přivádí k otázce identity. Tou se zde rozumí ,porozumění sobě samému‘ či jednodušeji, odpověď na otázku ,Kým jsem?‘. Erik Erikson, klasik psychologické tematizace identity, rozlišuje tři roviny či složky identity.²⁸ První je ,ego identita‘, která značí jakési psychologické jádro člověka. Dále je tu ,osobní identita‘, která označuje osobnostní rysy člověka, a ,sociální identita‘, která souvisí s rolemi, které na sebe jedinec bere. Na této poslední rovině může být člověk kupříkladu ,ženou‘, ,matkou‘, ,Íránkou‘ a ,muslimkou‘. Identita tu přitom bytostně závisí právě na ,vědění‘ o těchto rolích. Co to znamená být ,matkou‘ či ,Íránkou‘? Odpověď člověk nachází v souřadnicích symbolického světa. Takto identitě rozumí také Berger s Luckmannem.²⁹ Právě této sociální rovině identity se bude věnovat tato práce.

Je-li náboženství významným (a v některých případech zastřešujícím) komponentem ,vědění‘, má zásadní význam i pro identitu člověka. Náboženská příslušnost není jednoduše nálepkou označující jednu z mnoha izolovaných složek identity jedince (,muslimka‘). Identita člověka je komplexní a její části jsou provázané sítí významů. Změny v porozumění náboženské identitě (,být muslimkou‘) ovlivní vždy i další části identity (,být ženou‘ či ,být Íránkou‘) a obráceně. Dotyčná je totiž vždy ,íránskou muslimskou ženou‘. Krom toho náboženské ,vědění‘ v řadě případů, což bezpochyby platí u letničních i šiitů, nabízí také explicitní ,vědění‘ definující ostatní role a tím i další složky identity. Šiitský islám tak kupříkladu poskytuje soubor ,vědění‘ o tom, co to znamená ,být ženou‘ či jakou podobu by mělo mít vlastenectví. Na subjektivní rovině může žít šiitská Íránka bez znalosti náboženské definice své identity nebo náboženské ,vědění‘ tvořivě začlenit do celku dosud integrovaného ,vědění‘. To ovšem nijak nemění fakt, že šiitský islám je na základě své tradice a pravidel hry připraven hrát roli hegemonu, který integruje veškeré ,vědění‘ a definuje identity. Totéž platí i u letničního křesťanství.

Konverze jakožto změna náboženství tedy nutně přináší také zásadní změny v systému ,vědění‘ a porozumění vlastní identitě.³⁰ Hloubka této změny záleží především na rozdílnosti jednotlivých ,vědění‘ a

²⁸ Erikson, Erik H.: *Identity and the Life Cycle*. New York: W.W. Norton&Company, 1980

²⁹ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 170-174

³⁰ Pro Bergera s Luckmannem je náboženská konverze prototypem naprosté výměny symbolického univerza a proměny identity. Nemluví proto o změně, ale alternaci (Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 154-156). Konverzí jako záměnou symbolického univerza a zásadní změnou identity se zabývá též Palečková, Denisa: Takoví normální buddhisti. in: *Biograf*22 (2000), s. 25-45.

způsobu, jakým konvertita nové ‚vědění‘ integruje. Změna může být velmi formální i naprosto fatální. Konvertité, s nimiž jsem v Londýně pracoval, byli většinou blíže druhému pólu. Změna náboženství pro ně znamenala zásadní přehodnocování dosavadního porozumění světu i sobě. Staré pojmy dostávaly nové významy. Měnily se hodnoty a cíle. Člověk nalézal novou komunitu a osvojoval si nová pravidla hry. V novém rituálu nově prožíval svět a podle nového souboru ‚vědění‘ začínal reorganizovat sociální realitu.

Moje práce by měla naznačit odpověď na dvě otázky týkající se této transformace identity. (1) První by měla osvětlit *mechanismy* této transformace, říct, jak taková transformace probíhá a co k ní vede. První tři kapitoly bych chtěl věnovat sociálním procesům, které jednak otevírají krizi identity na osobní (kap. 3), sociální (kap. 4) a národní (kap. 5) rovině, a ukázat, jak se konverze k letničnímu křesťanství zdá tuto krizi řešit. (2) Druhá otázka se pak táže, co vede k úspěšné transformaci identity a jaké jsou její *limity*. Posunuto na obecnější rovinu, práce by měla být zamyšlením nad potenciálem náboženství transformovat identity a měnit sociální realitu. Chtěl bych přitom upozornit především na význam zkušenosti světa: „čisté“ zkušenosti v prožitku konverze (kap. 3), zakoušení světa v rituálu (kap. 6), zkušenosti života v příslušné náboženské komunitě (kap. 7 a 8) i celkového prožívání světa (kap. 4) a vlastního postavení v něm (kap. 5).

Kontext a význam otázky

Jakkoli exotickým se případ íránských konvertitů ke křesťanství může zdát, lze jej vidět v kontextu celosvětového růstu letničního hnutí, které pouhé století po svém vzniku čítá podle střízlivých odhadů asi čtvrtinu veškerého křesťanstva.³¹ Jeho růst přitom dál pokračuje závratným tempem zejména v zemích globálního Jihu. V Brazílii, která byla v první polovině dvacátého století z 98% katolická, patří dnes téměř 60% všech křesťanských bohoslužebných míst protestantům, v drtivé většině letničními. Podobný posun lze sledovat ve většině dalších latinskoamerických zemí. V Guatemale, Argentíně, nebo Panamě se místy hlásí k evangelikálům a letničním téměř třetina obyvatel. Obrovský nárůst lze sledovat v subsaharské Africe, Jižní Koreji, Filipínách nebo v zemích bývalého Sovětského svazu. *Yoido Full Gospel Church*, letniční církev založenou pastorem Yongi Cho v roce 1958, navštíví v Soulu každý víkend přes třičtvrtě milionu

³¹ Přehled letničního křesťanství po stránce učení, historie a rozšíření přináší Anderson, Allan: *An Introduction to Pentecostalism*; Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell Publishers. 2002

věřících. Přestože na bohatém globálním Severu nelze pozorovat růst těchto rozměrů, patří i zde letniční církve k těm nejúspěšnějším. V Itálii se letničním podařilo získat 400.000 členů. K letničním se nyní hlásí asi čtvrtina francouzských Romů. V Maďarsku patří mezi nejúspěšnější hráče na náboženském poli *Sbor víry (Hit Gyülekezete)*, který za posledních třicet let získal téměř 60.000 členů a jehož bohoslužbu v Budapešti navštěvuje několik tisíc.

Již vzhledem k tomuto faktu je studium letničního křesťanství a transformace identity jeho konvertitů tématem společensky i politicky důležitým. Pakliže letniční mají řadu zákonodárců v brazilském parlamentu či jejich kazatel Pat Robertson kandidoval na post prezidenta Spojených států, je zcela na místě ptát se po podobě ‚vědění‘, které určuje jejich rozhodování. Mezi nejžhavější témata na tomto poli patří podpora Izraele, odpor k potratům či obhajoba kreacionismu. Řada badatelů se také ve weberovském duchu táže po ekonomických důsledcích letniční expanze v chudých zemích.³² V našem kontextu jsou ještě zajímavější otázky transformace systému tradičních autorit, genderových rolí a hodnotové orientace. I na tomto poli vznikla celá řada kvalitních studií, monografií i souborných prací.³³ Velmi často přitom hodnotí expanzi letničního křesťanství jako tichou globální kulturní revoluci.³⁴ Studium iránských konvertitů k letničnímu křesťanství může doplnit další kamének do celkové mozaiky této světové kulturní revoluce.

Letniční křesťanství je hodno zájmu badatelů i co se teoretického přemýšlení o funkci náboženství a jeho role v současném světě týče. Letniční křesťanství velmi zřetelně představuje alternativní soubor ‚vědění‘ jak v sekulárním západním světě, tak místech tradičně ovládaných jinými systémy ‚vědění‘. Letniční přitom nechtějí pouze obohatit stávající soubor, ale uchází se o roli hegemonu, který ostatní ‚vědění‘ pořádá a definuje identity. Tvoří výběrová společenství, kde se předpokládá, že členové skutečně přijmou nové ‚vědění‘ za své. Kdo se s ním neztotožňuje obvykle odchází. Přestože laťka leží takto vysoko, jsou letniční nebývale úspěšní. Odtud plyne teoretická otázka, co dává náboženství sílu přesvědčit o své pravdě a udržet lidi v důvěře v jím strážný soubor ‚vědění‘. Ve svém hledání odpovědi bych rád zohlednil pragmatický (vazbu na vnější sociální procesy), gramatický

³² Gifford, Paul. *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*. London: C. Hurst&Co. 2004; Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*.

³³ Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth. *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Indianapolis: Indiana University Press, 2001; Gifford, Paul. *Ghana's New Christianity*; Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*; Miller, Donald E.; Yamamori, Tetsanao. *Global Pentecostalism. New Face of Christian Social Engagement*. London: University of California. 2007

³⁴ Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 1 (srov. též s. 1-27; 167-176)

(vnitřní smysluplnost systému) i sémantický (vztah ke zkušenosti) rozměr symbolického systému.

Je zde ještě jeden důvod, proč považuji otázku transformace ‚vědění‘ iránských konvertitů k letničnímu křesťanství za důležitou. Během pobytu v terénu i následného studia mě velmi zaměstnávala právě otázka aspirace na roli hegemonu. Pokud náboženství na tuto roli skutečně aspiruje a je schopné o ní věřící přesvědčit, poté se musí nacházet v konfliktu se současným sekulárním řádem. Tato otázka se v posledních letech hojně diskutuje zejména ve vztahu islámu a západního světa. Nicméně mnozí upozorňují na analogické aspirace i mezi stoupenci křesťanství.³⁵ Skutečně se mi zdá, že současný sekulární pohled na svět má v křesťanství a islámu velké vyzývatele. Domnívám se přitom, že ani islamismus, ani křesťanský fundamentalismus nepředstavují deviantní formy ‚pravého‘ islámu či křesťanství, ale spíše znovunastolení tradičního požadavku těchto náboženství. Mezi úkoly sociálního/kulturního antropologa pak bezpochyby patří zkoumat ‚proč‘ a ‚jak‘ lidé drží za subjektivně pravdivý právě takovýto alternativní systém ‚vědění‘. Odkaz Maxe Webera nás též vyzývá k otázce po *různých* sociálních a politických důsledcích *různých* alternativních systémů.

³⁵ Kepel, Gilles: *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis. 1996

3 Z housenky v motýla

„Nejsem žádný kazatel (vá'ez), ale Šahrejár /hlavní vedoucí/ mě požádal, zda bych si nepřipravila slovo na dnešní setkání,“ vysvětluje Mahšíd, dvaadvacetiletá Íránka, která má dnes vést duchovní program.³⁶ Sedí na křesle u okna s Biblií a listem poznámek. Okolo se po celém obývacím pokoji malého domku na severu Londýna mačká na křeslech, židlích i po zemi dobrých dvacet mladých Íránců. Mahšíd vyzývá přítomné, aby si nalistovali verš z druhé epištoly Korintským 5,17, a sama se pak ujímá čtení:

„Je-li kdo v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, vše je nové!‘ Mám tenhle verš moc ráda. V zásadě se tu říká, že na svůj charakter se můžeme dívat dvěma způsoby. Jednak je tu ten, který jsme měli a máme teď – ten pokažený, lidský. Potom je tu ten náš pravý (aslí), který nám dal Ježíš.“

Obrací se, aby si z opěradla křesla vzala složený papír. Rozloží jej a ukazuje přítomným na obrázek: „Podívejte, obyčejná, ošklivá housenka (kerm). Pak se ale zakuklí a stane se z ní takovýhle motýl,“ otáčí obrázek na druhou stranu a ukazuje na fotku motýla. „Nejkrásnější Boží stvoření! Taková obrovská změna! Kdo by to řekl, když vidí housenku!“

Odkládá obrázek a vrací se zpátky k Bibli. Připomíná Ježíšovo setkání s apoštolem Petrem. Jeho jméno bylo Šimon a Ježíš mu říká, že se bude jmenovat Petr, což znamená skála. Ježíš v něm viděl to, čím se měl stát. Nebyl to ale Petr, kdo dělal spoustu chyb a o Velikonocích Ježíše zapřel? Pak jej ale o letnicích naplnil Duch svatý a on jako ten skutečný Petr beze strachu káže zástupům. Taková změna! Zalistuje Biblií a čte příběh celníka Zachea. Ježíš ho povolal a z hříšníka se stal náhle úplně nový člověk. Co nakradl, vrátil, a co mu zbylo, rozdál chudým.

„Ale ta změna nemusí být taková,“ přerušuje z druhé strany místnosti Omíd, svobodný třicátník, který se stal křesťanem před několika lety v Rakousku, kde žádal o asyl.

„Možná, ale já můžu dosvědčit, že ta změna je okamžitá,“ kontruje Mahšíd. „Když jsem dala srdce Ježíši (ghalbam be Ísá sepordam), řada věcí prostě zmizela hned. Předtím jsem se velmi špatně /tj. necudně/ oblékala. Když jsem druhý den přišla ke skříni ty věci, jsem si prostě nedokázala obléct, úplně jsem se za ně styděla. Už nikdy jsem si je neoblékla. Také lidé kolem mě na mně tu změnu viděli. Hned jak jsem tehdy přišla domů, máma se na mě podívala a ptala se, co se stalo. ‚Jsi jiná. Jiná Mahšíd odešla, jiná se vrátila. Co se stalo?‘“

Mahšídina kamarádka a vrstevnice Šabnam to potvrzuje: „I já jsem měla jeden hřích a ten zmizel hned. Bez nějaké snahy. Taky několik dalších věcí. Bůh je prostě ode mě vzal...“

„Ale nemusí to tak být vždycky,“ trvá na svém Omíd. Zbytek jeho řeči zaniká ve změti hlasů několika lidí, kteří se snaží součastně sdělit svůj pohled na věc. Když se situace trochu uklidní, vyvolává Ahmed z několika hlásicích se rukou Parvíze:

„U mě to byla také obrovská změna. Od té chvíle, kdy jsem se přihlásil, že chci přijmout Ježíše (Ísá rá pazíroftan), je spousta věcí úplně jinak. Dřív jsem měl spoustu hříchů...“. Jeho sestřenice i Ahmed hlasitě potvrzují, že ta změna, k níž došlo sotva před sedmi týdny, je obrovská. Vybavuji si, jak Parvíz sám nad tou

³⁶ Terénní deník IV, s. 84-96 (13.5.2008)

změnou žasnul.³⁷ O křesťanství slyšel dobrý rok a půl od své starší sestřence, která se tehdy stala křesťankou a neustále mu říkala, jak „je to skvělé (áli), ten pokoj a radost.“ Nevěřil, neměl zájem. Když pak přeci jen jednou – v době, kdy se mu nedařilo – přišel do církve, byl přemožen zvláštní přítomností „čehosi“, co tam mezi lidmi cítil. Radostí, přátelstvím, Boží přítomností během modliteb. Věděl, že to chce. Modlil se s vedoucím onu modlitbu, v níž požádal Ježíše, aby se stal jeho Spasitelem (Mondží) a Pánem (Chodávand). Od té chvíle se nepoznával. „Býval jsem strašně uzavřený do sebe, s nikým jsem nemluvil, nikomu jsem nevěřil. Teď cítím lásku ke všem lidem, jsem velmi sdílný a přátelský.“

Očima sklouzávám k Bízánovi, který dnes není ve své kůži a sedí tiše u paty křesla.³⁸ V Íránu nechtěl mít s náboženstvím nic společného, nikdy se nenaučil se modlit. Ve třidvaceti emigroval, strávil dva roky v Japonsku, pak se toulal po Evropě a nakonec se v kamionu propašoval do Británie. Tady prodával drogy, vydělával velké peníze a zase je všechny utrácel v mohutných drogových dýcháncích. Podle jeho vyprávění, které jsem slyšel dvakrát, nastal zásadní zlom na jedné takové párty u něj doma. Seděl před televizí, na stole alkohol a kokain („ale byl jsem stále při smyslech“), s ním na křesle dvě ženy („měl jsem v životě spoustu žen“). Přepínal televizní kanály. Náboženským programům se vždy vyhýbal. Tentokrát narazil na křesťanské vysílání v perštině, kde zrovna běžela scéna, jak na Ježíše doráží farizeové a ptají se ho, proč se stýká s nevěstkami, celníky a hříšníky. Ježíš jim odpovídá: „Lékaře nepotřebuji zdraví, ale nemocní.“ „V tu chvíli jsem měl v mysli jedinou otázku,“ vyprávěl Bízán, „Ptal jsem se: ‘Ježíši, můžeš změnit i mě?’ A najednou jsem věděl, že může. Tak jsem vypnul televizi a řekl všem, že končím. Oni na mě, co to dělám. Nechal jsem jim všechny drogy, peníze, všechno. Odešel jsem a skončil všechno. Drogy, kouření, alkohol. Změnil jsem adresu, telefonní číslo. Postupně. Všechno. Cítím se znovu /čistý/ jako patnáctiletý kluk.“ Přestěhoval se do Londýna, kde jej známý po půl roce přivedl do církve. Od té doby uplynuly již téměř dva roky.

„U každého to asi může být jinak.“ vstupuje do diskuze pětadvacetiletý Ebrahim, „U mě byla ta změna postupná. I když s velkými hříchy by měl člověk asi skončit hned.“ Do církve přišel poprvé kvůli jistému děvčeti. Opravdový zájem o duchovní věci se u něj probudil až po několikáté návštěvě bohoslužeb. Nyní se chystá na křest.

„Je jisté, že něco se stane hned a to jsem chtěla zdůraznit. Něco se ale mění postupně, jak den za dnem žijeme s Ježíšem. Den co den čteme Bibli (Ketábe Moghaddas) a modlíme se,“ pokouší se vysvětlit svou pozici Mahšíd, kladouc nyní zvláštní důraz na slova ‚den za dnem‘. „Vzpomínám si na jeden čas. Celý měsíc jsem se nemodlila, nečetla Bibli. Vrátilo mě to o hodně zpátky. Trvalo mi to pak dobrých šest měsíců než jsem se znovu duchovně cítila tak jako předtím.“

Parvázova sestřence Narges horlivě přikyvuje. Říká, že má podobnou zkušenost. Ahmed se mezitím naklání ke Omídovi a šeptem se mu omlouvá. Velmi se ho totiž dotklo, jak mu předtím ostatní skočili do řeči a nebrali jeho názor.

³⁷ Svědectví mi Parváz vyprávěl 6.5.2009 (Terénní deník IV, s. 68).

³⁸ Bízánovo svědectví jsem slyšel dvakrát. Jednou je vyprávěl přímo pro mě (4.11.2009: Terénní deník I, s. 59-67), jednou v rámci programu na pravidelném setkání mladých (3.6.2008: Terénní deník V, s. 86).

Konverze jako náboženská zkušenost

Tématem Mahsiny promluvy a následné diskuze na tomto pravidelném setkání mladých byl klíčový koncept evangelikální teologie, který se ukrývá pod slovem ‚znovuzrození‘ (*tavallode táze*).³⁹ V zásadě se přitom jedná o teologické označení konverze. Má se zato, že osobní a vědomé obrácení se k Bohu je nutné pro spásu člověku. Podle evangelikální teologie je totiž každý člověk nezávisle na svém vyznání a skutcích hříšný, což znamená věčné oddělení od Boha a duchovní smrt. Musí proto osobně uvěřit v Krista, který kvůli odpuštění jeho hříchů zemřel na kříži, a vyznat jej jako svého Pána a Spasitele (*be onváne Chodávand va Mondžije chod*). Na tomto základě Bůh člověku odpouští hříchy a dává mu duchovně se znovuzrodit.⁴⁰ Tato duchovní skutečnost by se měla navenek projevat křesťanským způsobem života a vydaností pro křesťanský ideál. Pouze takto ‚znovuzrození‘ lidé mohou být pokřtěni a stát se členy církve. Osobní konverze se očekává i od lidí, kteří vyrostli v církvi.

Z výpovědí mých informantů ve výše popsané diskuzi, je patrné, že konverze pro ně nepředstavuje jednoduše přijetí náboženství ale zásadní náboženskou zkušenost. Mnoho z nich prožilo konverzi (‚znovuzrození‘) nikoli jako pouhé *rozhodnutí*, které je přivedlo do procesu transformace, ale jako silnou *náboženskou zkušenost*, v níž prožili radikální proměnu. Zdá se jim, že změna způsobená tímto prožitkem je natolik zásadní a nečekaná jako změna housenky v motýla. Člověk jakoby se ‚znovuzrodil‘, jako by byl ‚novým stvořením‘. Sám sebe se po tomto zážitku ptá: ‚Co se to se mnou stalo? Kým to *nyní* jsem?‘ Tento prožitek bývá často tak silný a jeho efekt tak viditelný, že tyto otázky klade – jako v případě Mahšíd – dotyčnému bezprostředně po události jeho okolí. Věřící vnímá následný proces osvojování si křesťanské identity jako úsilí o hlubší porozumění a udržení si nové identity, kterou zakusil v prožitku konverze. V modlitbě lze často slyšet slova, jimiž se na závěr popsaného setkání modlila Narges. Prosila Boha, aby jim dával vidět,

³⁹ Evangelikální podoba učení o znovuzrození se objevuje v sedmnáctém století mezi luterskými pietisty. Ti jako první trvají na prožitku ‚osobního znovuzrození‘ u každého ‚skutečného‘ věřícího, který na jejím základě může mít ‚jistotu spasení‘. Přes pietistickou Jednotu bratrskou přebírá učení vůdce metodistického probuzení John Wesley (1703-1791). Učení o nutnosti osobního obrácení a znovuzrození pak stojí v jádru všech velkých probuzení (*awakening, revival*) následujících dvou staletí. Odtud je pak ve více méně nezměněné podobě přebírají letniční coby dědicové těchto evangelikálních probuzení.

⁴⁰ Kromě termínu znovuzrození (*tavallode táze*), který je po výtce teologický se používají i další obraty víceméně s tímtež významem jako ‚dát srdce Ježíši‘ (*ghalb be Ísá sepordan*), ‚přijmout Ježíše‘ (*Ísá rá pazíroftan*), ‚činit pokání‘ (*taube kardan*), ‚být spasen‘ (*nedžát jáftan*) či prostě ‚uvěřit v Ježíše‘ (*be Ísá ímán ávardan*).

jaká *nyní je* jejich nová identita (*hovvijat*) v Kristu a aby se jí dokázali držet. Zdá se, že konverze představuje zkušenost, která zásadně ovlivňuje identitu člověka.

V mé íránské církvi se přitom ‚znovuzrození‘ s takovýmto prožitkem explicitně spojovalo a této zkušenosti (nikoli pouze učení) se přikládala zásadní důležitost. ‚Co je největším zázrakem, který působí Ježíš Kristus?‘ zeptal se na úvod nedělního kázání věnovanému tématu ‚znovuzrození‘ Alfred, hlavní pastor sboru.⁴¹ Po chvíli ticha a několika zkusných odpovědích z pléna, nabídl odpověď: ‚Znovuzrození. To je největší zázrak, který působí Ježíš Kristus. (...) Není to jen vylepšení člověka, ale něco zcela nového, ‚nové stvoření‘, jako když se z housenky stane motýl. Já jsem to prožil před pětáctyřiceti lety a stále je to čerstvé. Stále se z toho raduji, stále z toho čerpám sílu.‘ Po skončení kázání následovala výzva pro ty, kteří by chtěli toto ‚znovuzrození‘ prožít. Hrála hudba, lidé šli dopředu a Alfred se emotivně modlil. Poté pro ty, kdo by chtěli přijmout Ježíše (*Ísá rá pazíroftan*) předříkával modlitbu, v níž se člověk odříkával svých hříchů a svěřoval život Kristu. Právě s takovouto modlitbou se obvykle spojoval okamžik ‚znovuzrození‘ a velmi často s ní korespondoval i prožitek konverze. K takovémuto okamžiku odkazoval ve výše zmíněné diskuzi Parvíz. Rozhodl se pro tuto modlitbu a následně ‚sám sebe nepoznával‘. Přestože ne každý prožije konverzi jako takto nečekaný a radikální přerod, představují obvykle tyto náhlé konverze jak pro evangelikály, tak pro psychology náboženství, kteří se zkušeností konverze zabývají, jakýsi ideální typ. Výzkumy přitom naznačují, že pozvolnější konverze přinášejí v zásadě stejnou zkušenost, byť méně nápadnou a více rozloženou v čase.⁴² Struktura prožitku, jeho efekty a fáze bývají stejné. Přestože ke ‚vzorovým‘ zkušenostem konverze dochází, jak ukazuje Bízánův případ, i mimo církevní kontext, je patrné, že církev se snaží této zkušenosti co nejvíce napomoc. Neustálé připomínání této zkušenosti, výzvy k přijetí Ježíše a vytváření emotivního prostředí odráží snahu dát těmto prožitkům prostor. Pro život věřícího i církve mají, jak vyznává pětáctyřicet let po vlastní zkušenosti Alfred, klíčový význam. Ideální náhlou konverzi přitom v mé církvi prožila dobrá třetina členů. Pro další třetinu pak konverze rovněž představovala silnou náboženskou zkušenost, byť rozloženou v čase a s menší mírou ‚zázračna‘.

Domnívám se, že nelze podat věrný obraz formování a udržování nového křesťanského ‚vědění‘ pokud bychom se nezastavili u samotné

⁴¹ *Terénní deník III*, s. 87 (16.3.2008).

⁴² James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 139-172; Gillespie, V. Bailey: *The Dynamics of Religious Conversion*, s. 61-74

zkušenosti konverze. Její subjektivní i objektivní význam pro členy mé církve lze stěží přehlédnout. Mám zato, že radikální i pozvolné konverze představují v zásadě tutéž náboženskou zkušenost. Zdá se mi však, že v náhlých konverzích bývá prožitek intenzivnější a zřetelnější. Chtěl bych dát přednost těmto „ideálním“ typům, kde je zkušenost zřetelnější, a zamyslet se nad významem náboženské zkušenosti konverze pro sociální realitu a formování obrazu světa. Nemám v úmyslu zabývat se psychologií náboženství, ani vysvětlovat zážitek samotný. Pozorování v terénu i odborná literatura k tématu mě ale vede k přesvědčení, že tato zkušenost má specifickou podobu i specifické důsledky a zásadní význam pro proces internalizace křesťanského „vědění“. Chtěl bych se proto v této kapitole zastavit u tohoto sémantického aspektu formování „vědění“ a zároveň ukázat na důležitost sociálního rámce, v němž se odehrává.

Prožitek světa ve zkušenosti konverze

Klasickou práci, která se prožitkem konverze zabývá, představuje kniha *Druhy náboženské zkušenosti* od Williama Jamese.⁴³ Podstatu tohoto prožitku hledá v procesu sjednocování rozdělené duše. Na jedné straně stojí lidé „radostné myslí“ (healthy mind), kteří svět prožívají a chtějí prožívat jako harmonický a dobrý. Proti nim stojí lidé, jejichž duše je „nemocná“ (sick). Drtí je vědomí zla ve světě, pomíjivosti života a vlastní hříšnosti. Po psychologické stránce je pak konverze „postupný nebo rychlý proces, kterým se duše až dosud rozdělená, jež si byla vědoma špatnosti, nízkosti a ubohosti, sjednocuje a nabývá vědomí, že je dobrá, dokonalejší a blažená.“⁴⁴ Proces přitom podle Jamese často probíhá skrytě v nevědomé složce duše. Krize a její rozřešení prorazí napovrch v náhlém prožitku obrácení. Konvertita ji vnímá spíše jako událost, která se *děje s ním* než na jeho popud a má spíše podobu *odevzdání se* než aktivního osvojení si nové víry. Tento prožitek ústí v nový postoj k sobě a světu. Člověk „našel Boha a sám sebe“. Je si „jistý“. Cítí se „blízko Bohu“. Je „plný pokoje, radosti a lásky k celému světu“. Svět sám „jako by zkrásněl“.

Jamesův popis zkušenosti konverze založený na množství jednotlivých svědectví stejně jako moje informace z terénu naznačují, že v konverzi je svět zakoušen specifickým způsobem.⁴⁵ Znovu

⁴³ James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich 1930

⁴⁴ James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 139

⁴⁵ Během svého pobytu v terénu jsem vyslechl asi dvacet takovýchto „svědectví“ (šahádat) o konverzi. Někdy to bylo přímo na můj soukromý dotaz, jindy se vyprávění objevilo v rámci skupinky, bohoslužby nebo satelitního vysílání. Krom toho jsem slyšel části řady dalších svědectví nebo vzhledem k jazykovým problémům porozuměl části jinak podrobných vyprávění. S velkým

připomínám, že nyní nemluví o konverzi jako přijetí náboženství, ale jako o prožitku, který je z psychologického hlediska specifický stejně jako třeba deprese. Ne každou změnu náboženství provází prožitek konverze a ne každý prožitek konverze vede k započetí (organizovaného) náboženského života. Domnívám se, že má smysl se u hlavních rysů tohoto prožitku zastavit a zamyslet se nad jeho významem pro formování ‚vědění‘. Můj zájem směřuje k otázce, jak je v tomto prožitku zakoušen svět. Mám přitom zato, že, jakkoli nelze pominout význam sociálního kontextu zkušenosti, poskytuje již samotný prožitek zkušenost světa, kterou lze dobře uvést do souladu s křesťanským ‚vědění‘.

Nyní bych chtěl dát prostor svědectví Farháda, který patřil mezi pravidelné účastníky setkání mladých, a ukázat na něm několik charakteristických znaků zkušenosti konverze a jejich relevanci pro křesťanský obraz světa. Farhádovo vyprávění, jak je prezentoval ve vysílání satelitního kanálu *Mohabbat TV*,⁴⁶ představuje onen ideální typ konverze – náhlou proměnu v nečekaném prožitku. Farhád, který býval praktikujícím muslimem, během svého dospívání v Íránu na Boha zanevřel a k veškerému náboženství začal pociťovat silný odpor. Od této doby trpěl depresemi a přes péči lékařů se jeho stav nelepšil. Bral silná antidepresiva a prodělal i několik pokusů o sebevraždu. Po několika letech v tomto stavu došlo na návštěvě u kamaráda ke konverzi, která nebyla ani tak rozhodnutím pro křesťanství jako silným prožitkem nečekaného vnitřního smíření a uzdravení. Farhád situaci popisoval takto:

Po nějaké době mě jeden kamarád pozval do církve. Nejdříve jsem odmítl, ale později jsem mu zavolal a šel k němu domů. Tam mě představil jednoho kamaráda a oba dva mi vyprávěli o Ježíši Kristu. Říkali mi, že Ježíš mě může uzdravit z mé nemoci. Souhlasil jsem, aby se za mě pomodlili. Po modlitbě mi řekli: „Ježíš tě uzdravil. Ode dneška máš nový život.“ Když jsem se vrátil domů, bylo všechno jiné. Dodneška si pamatuji na krásu toho dne. Vůbec jsem nevěděl, co mám dělat. Jenom jsem zvedl ruce a s očima plnými slz vděčnosti Bohu děkoval a neustále opakoval: „Bože, ty jsi můj otec. Otče, otče!“ Doslova jsem cítil, jak mě Bůh hladí svou rukou po hlavě, objímá ve svém náručí a říká mi: „Ty všechny nadávky, jimiž’s mě častoval před spaním, všechna ta nenávisť, to vše už nic neznamena. Já tě miluji!“

První rys, který na Farhádově vyprávění překvapí, ale který podle Jamese i mé zkušenosti charakterizuje prožitek konverze, spočívá v *trpnosti* – člověk se cítí být spíše pasivním divákem než aktérem děje. Ať už bychom pro Farhádův prožitek podali psychologické nebo teologické vysvětlení, musíme vzít vážně fakt, že se nezakládá na jeho

množstvím podobných příběhů jsem se běžně setkával i předtím během let svého křesťanského života v evangelikálním prostředí.

⁴⁶ <http://www.kalameh.com/Pages/ArticleReadMore.aspx?ArticleId=1327> (18.6.2009).

vědomém rozhodnutí nebo činu. Farhád neznal křesťanství a neměl v úmyslu je přijmout. Pouze dovolil oběma přátelům, aby se pomodlili (*da'á kardan*) za jeho psychické problémy. Následně proběhl psychický mechanismus, který proměnil Farhádovo vnímání světa. Člověk plný depresí najednou vnímal krásu světa, cítil se přemožen láskou dříve nenáviděného Boha, z úst se mu drala slova vděčnosti. Podobně i Parvíz, když jsem s ním šest týdnů po konverzi mluvil, pouze nevěřícně žasnul nad proměnou, která *se s ním* stala. Bížán na onom drogovém dýchánku také „najednou věděl“, a tak odešel a již více neměl chuť se vrátit ke starému způsobu života. O něco později pak podle vlastních slov volal matce a oznamoval jí, že neví, co se stalo, ale že „asi v něco uvěřil“, „asi v Ježíše“. Tato absence teologie v prožitku stojí za zvláštní pozornost.⁴⁷ Nicméně, jakkoli dotyčný ze zážitku stěží usoudí něco o Ježíši či jeho zástupné oběti, cítí se být objektem působení jakési síly, kterou může nanejvýš pozorovat. Jako by se na jeho životě projevila nějaká vnější moc a on sám pouze pasivně pozoruje její působení v nejhlubších částech vlastní bytosti. Zdá se mi, že přesvědčení o existenci jakési vyšší síly a o tom, že uchopila život dotyčného, má v takovémto prožitku silné zdůvodnění. Představy o této síle pak již závisí spíše na širším kontextu a následné katechezi.

Zúčastněný člověk vnímá konverzi jako zásadní *zlom*. Má pocit, že po ní vše začíná nově. Jako by zemřel a znovu se narodil. Tak jako Mahšíd stojí před skříní a má pocit, že oblečení, které vidí, musel nosit někdo jiný. Člověk se ptá, co se to s ním stalo. Tak jako Parvíz žasne, jak to, že doposud uzavřený a zklamaný člověk *najednou* miluje lidi kolem sebe, hýří radostí a zájmem o druhé. Věci, které dříve charakterizovaly život, mizí ze dne na den. V případě Farháda, Mahšídiny matky i dalších, nimiž jsem mluvil, tak náhle končí roky těžkých depresí. Šahrejár zase bez abstinčních příznaků končí vážnou závislost na alkoholu. Otázka (nové) identity se tak objevuje nanejvýš samozřejmě. Zdá se též přirozené, že člověka s takovouto zkušeností bez problémů formuluje porozumění sobě evangelikálním jazykem pomocí konceptu ‚znovuzrození‘. Je nakloněn věřit tomu, že ‚vše staré pominulo‘ a on je ‚nové stvoření‘. Tato zkušenost, po níž se člověk ptá, kým jsem se to nyní stal, také bezpochyby činí konvertity otevřenými pro osvojování identity, kterou jim církve předkládá jako tu jejich ‚pravou novou‘.

Prožitek konverze má podobu *smíření*. Člověk přestává bojovat s nespravedlností světa, vlastní nedokonalostí nebo Boží vůlí. Konverzi prožívá jako ‚vydání se‘.⁴⁸ Života se zmocňuje neznámá síla

⁴⁷ James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 147

⁴⁸ James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 149-151

a všechna temnota mizí. „Dodneška si pamatuji na krásu onoho dne,“ vzpomíná Farhád. „Jenom jsem zvedl ruce a s očima plnými slz vděčnosti Bohu děkoval a neustále opakoval: „Bože, ty jsi můj otec. Otče, otče!“ Farhád jakoby byl ve svém prožitku přemožen Bohem a cele se mu vydal. Z nepřítele se stává, milující otec s otevřenou náručí. Změna zakoušená v konverzi je subjektivně vždy pozitivní.⁴⁹ Konvertita mluví o pocitu svobody, radosti a pokoje. Vše se zdá být dobré a on má chuť činit dobro. Domnívám se, že, jakkoli cize zní Íráncům učení o Božím synu umírajícím na kříži za lidské hříchy, je myšlenka usmíření s Bohem a novém důvěrném vztahu s ním pro člověk s takovouto zkušeností dobře srozumitelná.

Na tomto základě se domnívám, že pokud člověk zakusil takovýto prožitek v křesťanském kontextu nebo se mu dostalo křesťanského vysvětlení, bude pro něj poměrně jednoduché křesťanské učení přijmout. Představa hříšné a temné minulosti, potřeby znovuzrození a možnosti nového intimního vztahu s Bohem mu přijde jako věrná interpretace zkušenosti. Pro člověka s takovýmto prožitkem by bylo naopak obtížné věřit, že jej Bůh zavrhl, je daleko a nestará se o něj. Je zde zkušenost, která si sice nevynucuje křesťanskou interpretaci, nicméně k jistým výkladům se nabízí, zatímco jiným se vzpírá. Prožitek konverze tak předchází a potvrzuje evangelikální učení. „Prožil jsem znovuzrození, ale tehdy jsem ještě nevěděl, že se tomu tak říká. Vysvětlili mi to až v církvi,“ vyprávěl mi jeden íránský konvertita.⁵⁰ Své obrácení prožil sám v souvislosti se snem o Ježíši a teprve poté začal hledat církev. Priorita prožitku, pro který se hledá (křesťanské) vysvětlení, je z jeho poznámky zřejmá. Není divu, že se v evangelikálním prostředí tato zkušenost tolik podporuje, vyžaduje a připomíná. Představuje silný argument pro pravdivost křesťanského učení a dodává tak legitimitu i nesouvisejícím a nepohodlným článkům víry.

Konverze a křesťanské „vědění“

Význam zkušenosti pro sociální realitu a formování křesťanského „vědění“ prosvítá v závěrečné části Farhádova vyprávění. Odráží se tu ona samozřejmě nesamozřejmě provázanost zkušenosti a křesťanské interpretace, jazyka zkušenosti a jazyka církve, osobní identity a křesťanského ideálu:

Já, který jsem si vždy myslel, že mě Bůh pouze kontroluje, jsem nyní poznal a vím, že mě miluje a dennodenně mě střeží ve své náručí. Má mě tolik rád, že Ježíš Kristus kvůli uzdravení mého těla i duše a kvůli mým hříchům dal na kříži

⁴⁹ Gillespie, V. Bailey: *The Dynamics of Religious Conversion*, s. 67

⁵⁰ *Terénní deník V*, s. 100 (8.6.2008).

svůj život. Dneska žiji v plném zdraví a radosti. Jsem vděčný Bohu, že mi dal takový život a chci svůj život zasvětit službě Pánu. Dneska vím, že ony večery, kdy jsem Boha proklínal a nadával mu a nenáviděl jej a dokonce odmítal vyslovit jeho jméno, i tehdy mě Bůh měl rád a střežil můj život. Uzdravil mě a nazval svým dítětem.

Tato část Farhádova vyprávění se na první pohled nezdá být ničím jiným než kupou křesťanských frází, kterou si později osvojil v církvi. Singularita historické události i osobitost vypravěče se ztrácí. Věta „Bůh mě tolik miloval, že Ježíš Kristus kvůli uzdravení mého těla i duše a kvůli mým hříchům dal na kříži svůj život“ zní jako by ji citoval z nějakého protestantského kréda a bez následné katecheze je nepředstavitelná. Za pozornost ovšem stojí lehkost, s jakou si konvertité tyto teologické výpovědi osvojují, a opravdovost, s níž se s nimi existenciálně ztotožňují. Jak to, že bývalí muslimové, kteří konvertovali bez většího zájmu o křesťanskou věrouku, své osobní vyprávění přepĺňují teologickými prohlášeními o Boží lásce a Kristu umírajícím na kříži kvůli nemocem a hříchům? Domnívám se, že Farhádovo prohlášení, jakkoli prezentuje ortodoxní křesťanské vysvětlení (s cílem přesvědčit další), se primárně netýká křesťanského dogmatu, ale osobní zkušenosti božské lásky a uzdravení z vleklé nemoci. Jeho jazyk zřetelně odráží personifikaci dogmatu. Kristus podle Farháda nezemřel kvůli lidským hříchům, ale kvůli *jeho* hříchům a *jeho* nemocem, aby *on* mohl žít v plném zdraví jako Boží dítě. Podobně obraty jako „nazval mě svým dítětem“, „střeží mě ve své náruči“ či „Bůh mě miluje“ (*ášeghe man ast*), které se neustále opakují v písních a modlitbách, sice na jedné straně představují ustálenou formu, na druhé však zřetelně odkazují k autentickému prožitku. Sama zkušenost konverze neobsahuje nic, co by ji spojovalo s Kristovým utrpením na kříži. Křesťanský kontext zkušenosti a samozřejmost, s níž se člověku nabízí křesťanské vysvětlení, činí křesťanské dogma „samozřejmé“ a existenciálně smysluplné.

Zkušenost konverze hraje zásadní roli v internalizaci křesťanské identity a socializaci konvertity do nové komunity. Zdá se, jakoby zkušenost legitimizovala křesťanský výklad světa. Farhád říká: „Já, který jsem si vždy *myslel*, že mě Bůh pouze kontroluje, *jsem nyní poznal a vím*, že mě miluje a dennodenně mě střeží ve své náruči. Má mě tolik rád, že Ježíš Kristus kvůli uzdravení mého těla i duše a kvůli mým hříchům dal na kříži svůj život.“ Není třeba pochybovat o autentičnosti prožitku, ani o tom, že v něm Farhád zakusil svět novým způsobem a vyšel z něj proměněn. Prožitek sám o sobě však nijak nesouvisí s Kristem umírajícím na kříži. Odehrál se však v křesťanském kontextu a dostalo se jí vhodné křesťanské interpretace. Lze si představit, že tato zkušenost staví člověka na nový

začátek a směřuje jej k „Bohu“. Když ale Farhád mluví o touze „zasvětit život službě Bohu“, má již na mysli zcela „samozřejmě“ křesťanskou podobu takovéto služby. Církev představuje komunitu lidí, kteří se zdají sdílet tutéž zkušenost a rozumět jí. Člověk se proto „samozřejmě“ připojuje k této komunitě a osvojuje si její ‚vědění‘. Farhádovo vyprávění dosvědčuje, jak samozřejmě si konvertita osvojuje patřičný jazyk, vysvětlení, hodnoty a cíle. Zkušenost konverze jej přivedla do systému významů, které zdaleka přesahují cokoli, co by šlo být jen vzdáleně dohledat v původním prožitku. Jelikož uvěřil, že šlo o „křesťanskou“ zkušenost, je připraven vstoupit do křesťanské komunity a osvojit si křesťanské ‚vědění‘. Jistota pramenící z prožitku se tak stává mocným zdrojem síly do dalších životních zápasů včetně řady zklamání a překvapení, která na nového křesťana čekají v církvi i mimo ni. Hluboký prožitek konverze představuje důležitou pomoc pro vytrvalé následování křesťanského ideálu a osvojování si nové identity.⁵¹

Závěrem tedy mohu konstatovat, že zkušenost konverze má zásadní význam pro formování křesťanského ‚vědění‘ a socializaci konvertity do křesťanského světa. Církev má bezpochyby dobré důvody tento prožitek zdůrazňovat a podporovat. Zkušenost konverze dává prožít svět způsobem, který lze dobře sladit s křesťanským ‚vědění‘ o světě. Po této zkušenosti je jistě jednodušší věřit v mocného Boha, který člověka miluje a odpouští mu, než v Boha, který je daleko a svět zavrhl. Je-li prožitek spojen s křesťanským kontextem a doplněn vhodným křesťanským vysvětlením, představuje cenné potvrzení celku křesťanského ‚vědění‘ a významu křesťanské komunity. Jako takový má zásadní důsledky pro socializaci konvertity a utváření sociální reality. Měl-li bych použít úvodní metafory, lze říct, že motýl se sice rodí v okamžiku konverze, roztáhnout křídla a začít létat mu ale umožní až komunita souvěrců.

⁵¹ Takový je Jamesův závěr ohledně trvalosti konverzí (James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 171-172). Z pozice spíše teologické tak argumentuje ve své práci o konverzi Gordon Smith (*Beginning Well. Christian Conversion and Authentic Transformation*. IVP: Downers Grove, Illinois. 2001)

4 Vysvobození od Zákona

Církevní budova v klidné části britské metropole se pomalu zaplňuje.⁵² Ve vzduchu je cítit sváteční atmosféru. Lidé se obřadně zdraví podáním ruky a trojitým políbením na tvář. Razím si cestu do přední části sálu a usedám vedle neznámého muže. Může mu být něco kolem čtyřiceti. Představuje se jako Hamíd. Udělal si dnes v pátek čas, aby se zúčastnil křestní bohoslužby. Vypráví, že je věřící šest let a v Anglii je rovněž šest let. Po chvíli ticha zalistuje Bibli a ukazuje mi jakýsi verš z knihy Daniel:

„V neděli kázal Sam /zakladatel místního sboru/ a zmiňoval nějaké Afghánce, kteří u svého křtu citovali tenhle verš. Že Bůh si vybírá to, co je slabé, nízké, ... Věřím, že to tak je. Já jsem žil podle šari‘y. Snažil jsem se, ale taky jsem hřešil, ano. Nedokázal jsem svůj život změnit. Pak jsem se dostal sem... Jenom Ježíš odpouští, dává nový život. Činil jsem pokání. Jenom Ježíšova krev, jenom skrze kříž.“

Potom pokračuje a srovnává křesťanství s islámem, přičemž to druhé překvapivě označuje jako ‚naše náboženství‘: „Naše náboženství říká, že Ježíš je prorok, ale on je Spasitel, Bůh. Ježíš sám říká, že po něm přijdou falešní proroci... Lidé říkají, že /my křesťané i muslimové/ věříme v jednoho Boha. Jeden Bůh ale říká, miluj svého bližního i své nepřátele. Miluj Boha. Druhý Bůh říká, jestli ve mně věříš, zabíjej! Zabíjej kofará!“ Zarazí se, hledá v mysli vhodné anglické slovo a nakonec zkouší ‚nevěřící‘. Skloní hlavu, listuje Bibli. Ukazuje mi na verš z listu Titovi:

„Pro mnoho lidí je tahle epištola vedlejší knihou v Bibli. Pro mě ne. Poslouchej, tohle je moje svědectví: ‚Ukázala se Boží milost, která přináší spásu všem lidem a vychovává nás k tomu, abychom se zřekli bezbožnosti a světských vášní, žili rozumně, spravedlivě a zbožně v tomto věku a očekávali splnění naděje a příchod slávy velikého Boha a našeho Spasitele Ježíše Krista. On se za nás obětoval, aby nás vykoupil ze všeho hříchu a posvětil za svůj vlastní lid, horlivý v dobrých skutcích...“

Jeho další řeč již přerušuje Henry, Angličan plynne hovořící persky, který zahajuje bohoslužbu. Zpívá se několik písní. Poté zve Henry dopředu křtěnce usazené v bílém oblečení v prvních řadách. Prosí je, aby postupně každý z nich řekl stručně, co pro něho Bůh udělal a jak se stal křesťanem. Jeden za druhým přichází k mikrofonu a vypráví svůj příběh. První je Ebrahim. Stručně vypráví, jak přišel do církve nejdříve kvůli jakési dívce, poté že uvěřil. Na závěr přednáší několik veršů, které složil k dané příležitosti. Po něm přichází další, většinou mladí lidé a spíše ženy. Téměř každý pátý křtěnec zmiňuje setkání s Kristem ve snu. Vyprávění občas přeruší výkřiky díky Bohu a výzvy k následování Ježíše. Někteří mluvčí i posluchači pláčou, občas zazní smích a po každém svědectví potlesk.

Mezi křtěnými jsou i dvě ženy, které uvěřili prostřednictvím iránské domácí církve (kelísáje chánegí). Jedná se o státem neregistrované církve, jejichž bohoslužby se v Íránu konají po domácnostech mimo oficiální budovy. Unikají tak přísné kontrole totalitního státu a zároveň vzbuzují jeho silnou nevoli, což pro

⁵² *Terénní deník VI*, s. 12-28 (13.6.2008). Svědectví ženy, která se nechtěla modlit arabsky, a muže, který měl vidění Ježíše, stejně jako Henry vstup zazněly až dalším křestním shromážděním (27.6.2008: *Terénní deník VI*, s. 84-92).

představitele této církve znamená v případě dopadení často mučení, vězení nebo dokonce smrt. Jedna z křtěnek, dívka ve věku něco přes dvacet let, vypráví, jak se obrátila (taube kardan) v Teheránu před čtyřmi lety: „Můj život byl tehdy jedna velká párty. Měla jsem spoustu přátel, pořádali jsme spoustu večírků. Nicméně pocit prázdnoty ve mně pořád sílil. Tehdy se obrátila jedna kamarádka a svědčila mi (šahádat dád). Šla jsem s ní do církve a tam jsem se obrátila. Všechno jsem dala Ježíši. Měla jsem obrovskou touhu mu naplno sloužit v domácí církvi. V Íránu jsou ale problémy se křtem, tak jsem přijela studijně do Anglie.“ Je odhodlaná se po dokončení studia do Íránu znovu vrátit. Nadšení z nové víry z ní přímo srší.

Dopředu přichází žena, třicátnice. V Íránu nechtěla mít s náboženstvím nic společného. Nemodlila se, nepostila, nechodila do mešity. „Říkala jsem si, proč bych se měla modlit v jazyce, který nemám ráda a kterému nerozumím /tj. arabsky/.“ Její příběh pokračuje vyprávěním o emigraci, nezdařeném manželství, depresích (afsordegi) a prázdnotě (bí húdí). Poté dostala pozvání do církve. „Hned jak jsem přišla sem, řekla jsem si, takhle chci Boha uctívat (parasteš kardan), ne v jazyce, kterému nerozumím.“

Přichází další. Dva Afghánci, bývalý narkoman, žena ze silně náboženské rodiny. Za ní jde dopředu i její manžel. Se slzami v očích vzpomíná, jak svou ženu bil a trápil poté, co se stala křesťankou. Jednou ale přeci jen přišel do církve a hned za dveřmi měl vidění Ježíše. Dál ve svém vyprávění pro slzy nepokračuje, lidé tleskají.

Během svědectví, přichází dopředu Henry a říká, že by rád něco objasnil pro ty, kdo jsou tu poprvé. V sále je i několik muslimů a Angličanů, kteří přišli na pozvání svých křtěných příbuzných či přátel. Začíná řečnickou otázkou. „Jaký je z hlediska náboženství (mazhabí) rozdíl mezi Íráncem a Angličanem?“ Po odmícní pokračuje: „Žádný. Islám, křesťanství, buddhismus, žádné náboženství člověku nepomůže. Jde o živou víru. Na světě jsou pouze dvě skupiny lidí: Lidé v hříchu a lidé, jejichž hříchy byly odpuštěny. Angličan je na tom stejně jako Íránec, potřebují totéž. Lidé se někdy diví: ‚Jak to, že máte tolik křtů? Tolik jich není v žádné anglické církvi.‘ Je to proto, říkám, že v Íránu si lidé nyní víc tuto potřebu uvědomují.“

Z podia se odsunuje kazatelna a odkrývá podlaha. Pod prkny je napuštěný bazén. Alfred, hlavní pastor sboru, do něj sestupuje po schůdkách a zve prvního křtěnce. Poprosí někoho z přítomných blízkých dotyčného, aby se za danou osobu pomodlil. Po modlitbě se obrací ke křtěnci – oba již stojí ve vodě – a ptá se, zda uvěřil v Ježíše a je připraven jej následovat po celý svůj život. Po jeho kladné odpovědi jej uchopí a se slovy ‚Na základě víry a tvého vyznání tě křtím ve jméno Otce, Syna a Ducha svatého‘ jej celého ponoří pod vodu. Lidé tleskají a hudební skupinka začíná hrát píseň. Křtěnec vystupuje z vody a jde se do vedlejší místnosti převléknout. Stejně schéma se opakuje u každého dalšího z dnešních patnácti křtěnců.

Růst iránské církve

Ačkoli je velmi těžké mluvit o konkrétních číslech, rychlý růst protestantského křesťanství mezi Íránci je nepopíratelný. Podle organizace *Iranian Christians International* znal svět koncem sedmdesátých let něco kolem tří set iránských konvertitů ke

křesťanství.⁵³ Jejich odhad pro polovinu devadesátých let mluvil o třiceti tisících a pro současnost mnozí mluví sto tisících iránských protestantů.⁵⁴ Pouhý rychlý průzkum na internetu odhalí existenci stošedesáti iránských sborů zejména v Evropě a Spojených státech. Skutečný počet bude bezpochyby výrazně větší. Na internetu lze najít odkaz na šest iránských společenství v Británii, podle mých informací jich bylo kolem osmnácti. Krom toho je tu řada jednotlivců, kteří se stali křesťany a připojili se k některé stávající neiránské církve. Získat věrohodná čísla pro samotný Írán je v podstatě nemožné již jen proto, že konverze je zakázána pod trestem smrti.⁵⁵ Z církví působících v zemi oficiálně jsou zřejmě neaktivnější letniční (*Džama'ate Rabbáni*).⁵⁶ Krom oficiálních církví pod státním dohledem vzniklo pod vlivem zesílených represí i vnitřní poptávky hnutí neoficiální domácí církve (*kelísáje chánegi*). Organizace *Elam* dosvědčuje existenci deseti nezávislých sítí takovéto církve a misionář Mark Bradley zmiňuje růst jedné takové sítě z domácí skupiny na tisíc členů během pouhých pěti let.⁵⁷ Krom toho je tu velká, byť těžko odhadnutelná skupina lidí, kteří se sami rozhodli pro křesťanství, ale do žádné církve z bezpečnostních důvodů nikdy nešli. Jakkoli nadsazené tedy mohou být odhady představitelů iránské církve, rychlé šíření křesťanství je nepopíratelné.

Na tomto místě je potřeba zmínit několik charakteristických rysů iránských církví. V první řadě je třeba zdůraznit, že ve smyslu organizace neexistuje nic jako jedna iránská protestantská církev. Jedná se o celou řadu samostatných sborů, které jsou občas vázány na některou stávající denominaci jako *Assemblies of God*⁵⁸ či presbyteriáni. Krom toho jsou tu početné skupiny iránských věřících v některých neiránských církvích, které z tohoto důvodu začali organizovat též bohoslužby v perštině. To, co umožňuje mluvit o iránské církvi, je především vědomí sounáležitosti a spolupráce mezi jednotlivými sbory (networking). I přes obrovské vzdálenosti, jež dělí jednotlivé členy této diaspory, a řadu rozdílů vládne přesvědčení o společné identitě a poslání iránských křesťanů. Nejruznějším

⁵³ <http://www.iranchristians.org/whoarethey.shtml> (18.6.2009)

⁵⁴ <http://charismamag.com/index.php/news/19583>; <http://www.iranchristians.org/whoarethey.shtml> (18.6.2009)

⁵⁵ Ten v praxi hrozil vždy, nicméně jako jedinou právní možnost jak nakládat s konvertitou jej ustanovuje až novela zákona ze září 2008.

⁵⁶ V zemi působí od konce padesátých let 20. století. Vznikla jako nezávislá a plně iránská církev. Teprve později vstoupila do svazku celosvětové letniční denominace *Assemblies of God*. Srov. Shaheeni, Teymour: *The Church in Iran: Her Past, Her Present, Her Future* (<http://www.elam.com/articles/Church-in-Iran/> 18.6.2009)

⁵⁷ Bradley, Mark. *Iran. Open Hearths in a Closed Land*. Colorado Springs: Authentic. 2007, s. 44; <http://www.elam.com/articles/The-Church-In-Iran/> (18.6.2009)

⁵⁸ Jedná se o největší letniční denominaci. Celosvětově se k ní hlásí kolem padesáti miliónů členů. V České republice do tohoto svazku patří *Apoštolská církev*.

způsobem se podporují v práci na evangelizaci mezi Íránci, vydávání literatury, tvorbě hudby, školení nových pracovníků, přípravě satelitního vysílání. Vznikají různé paracírkevní organizace, biblické školy, vydavatelství, webové servery, rádia a satelitní programy.⁵⁹ Objem této produkce je obdivuhodný. Přitom je třeba poznamenat, že to vše vzniká bez větší pozornosti nebo cílevědomé podpory západních církví. Stejně tak vznik těchto církví není nijak výrazně spjat s misijní aktivitou ze strany Západu. Lze říci, že Íránci sami se stávají křesťany, sami své církve zakládají a vedou, sami přejímají, překládají a napodobují, co se jim zdá být nosné. Vzniklé církve v mnohém připomínají podobné neiránské církve na Západě, zároveň však zachovávají autentický perský charakter. Co se teologického vymezení týče, jedná se v podstatě vždy o protestantismus letničního typu od jeho evangelikálních poloh až po extrémní charismatiky. Je-li tomu tak, nabízí se pochopitelně otázka, proč právě v současném Íránu je tolik úspěšný právě tento typ křesťanství. V otázce přitom zaznívají dva důležité momenty, které musíme vzít vážně i při hledání odpovědi. Zaprvé je to fakt, že takovýto růst nelze pozorovat v jiné blízkovýchodní zemi a že i v Íránu se objevuje až v po islámské revoluci (1979) a válce s Irákem (1980-88). Za druhé je to skutečnost, že se jedná specifický typ křesťanství - totiž protestantismus letničního typu. Odpověď proto musí vzít v úvahu specifické zvláštnosti situace v níž se nacházejí lidé v současném porevolučním a poválečném Íránu a zvážit, proč se právě letniční křesťanství jeví mnohým v dané situaci jako vhodná odpověď na jejich existenciální i sociální potřebu. Domnívám se, že jisté vysvětlení nabídne pohled na politiku identity ze strany islámského režimu.

Boží zákon a Islámská republika

Islámská revoluce roku 1979 dala vzniknout politickému systému, jehož posláním je vytvořit společnost, která se řídí podle Božího zákona (*šari'a*). Hlavní ideolog a konstruktér nového zřízení, ajatolláh Chomejní (1901-1989), domyslel tradiční pojetí duchovenstva jako ‚všeobecného zástupce‘ (*ná'eb al-ámm*) skrytého ímáma, který podle šíitů představuje jediného skutečně legitimního vládce.⁶⁰ Za jeho nepřítomnosti by se měli vlády ujmout duchovní, respektive ten nejlepší mezi nimi, neboť pouze oni skutečně rozumí Božímu zákonu

⁵⁹ Odkazy na většinu této produkce přináší server <http://www.farsinet.com/> (18.6.2009)

⁶⁰ Mluvím-li se v této práci o šíitech, mám na mysli nejrozšířenější formu šíitského islámu, který tvoří iránskou ortodoxii. Jedná se o směr ‚dvanáctníků‘ (*isná ašári'*), kteří věří v nástupnictví dvanácti ímámů a návrat posledního z nich, který zatím zůstává ve skrytosti (*ghajba*). Co se výkladu práva týče, jedná se ‚školu principů‘ (*usulí*), která přijímá princip *edžtehádu* (samostatného úsudku ve věcech práva). (Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, London: Yale University Press. 1985)

a jsou proto schopni prosazovat spravedlnost.⁶¹ Nové státní zřízení, zvané *velájat-e faghíh* (vláda duchovního), není ani vládou lidu, ani diktaturou nějaké skupiny obyvatel, ale vládou Božích zákonů.⁶² Veškeré zákony musí být v souladu s korpusem základních náboženských textů, za jejichž interpretaci odpovídají tradičně školení duchovní. Nad voleným prezidentem a členy parlamentu stojí nevolená Rada dohlížitelů (*šúráje negahbán*) a vůdce (*rachbar*), kteří mají právo vetovat jakýkoli zákon, který je v rozporu s islámem nebo zájmy islámského zřízení. Dodržování zákonů se vynucuje pomocí tradičních islámských trestů (*hodúd*). Za konverzi od islámu je trest smrti, za cizoložství sto ran bičem, za homosexualitu šibenice. Ideologická policie (*basídží*), dobrovolnické organizace i poloilegální ale trpěné gangy dohlíží na dodržování islámských zákonů o segregaci pohlaví, abstinenci a cudném oblečení.

Chomejního cílem však nebylo zřídit islámský politický systém, ale zformovat stát ideálních islámských občanů. Islámská *šarí'a* nepředstavuje zákon v civilním smyslu jako spíše komplexní ‚vědění‘ o tom, jak má ideální člověk či společnost vypadat. Šíitský duchovní, který si roky studia vysloužil titul *modžtahed*, je považován za oprávněného k samostatnému úsudku (*edžtehád*) ve věcech tohoto ‚vědění‘.⁶³ Má se zato, že díky své znalosti je natolik nasáklý logikou Božího zákona, že čte mysl Božského zákonodárce a je schopen se vyjádřit k jakékoli záležitosti. Texty velkých duchovních proto pamatují i na takové detaily jako, jak má probíhat soulož, jak správně plivat a smrkat, jak se chovat v koupelně. Ze zvěstování a prosazování tohoto ‚vědění‘ se stal *raison d'être* Islámské republiky, jíž vládnou znalci Božího zákona. Islámskému ‚vědění‘ se nevyučuje pouze v mešitě. K výchově slouží státní vzdělávací systém i veřejná média. Člověk se o ideálu dozvídá na speciálních přednáškách i ze zmínek roztroušených v celé výuce. Televizní programy plní diskutující duchovní a ke sledování se nabízí ideologicky čisté pořady. Státní propaganda hlásá z obřích billboardů výzvy k mučednictví, cudnosti a svaté válce. Příslušníci revolučních gard (*sepáse pasdarán*) a ideologické policie (*basídží*) kontrolují, zda muži a ženy v autě jsou příbuzní, zda má žena povolení cestovat nebo nemá na tváři příliš make-upu. Islámské studentské organizace mohou zajistit vyloučení svobodomyšlnějšího profesora nebo studenta. Zřízení u vchodu čas

⁶¹ Spravedlnost tu ovšem není nějaký abstraktní pojem, definuje ji *šarí'a*. Spravedlivý člověk je ten, který žije v souladu s *šarí'ou*.

⁶² Chomejní, Rúholláh: *Islámská vláda. Velájat-e faqíh*. přel. Zdeněk Cvrkal. Teherán: Institut pro uspořádání a vydávání děl ímáma Chomejního. 2004, s. 51-58

⁶³ Vzděláváním a životem duchovních se na příběhu konkrétního duchovního z předrevoluční doby podrobně zabývá Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. Oxford: Oneworld. 2009 (Srov. též Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 184-219).

od času kontrolují, zda dotyčná studentka nemá v tašce „neislámskou“ rtěnku, neposlouchá „neislámskou“ hudbu nebo nenosí „neislámské“ ponožky. Chomejního stát tak učí své občany islámskému ‚vědění‘ a formuje vzorné ‚islámské občany‘.

Přestože islámské ‚vědění‘ samo neprodělalo s příchodem Islámské republiky zásadní změnu, ocitli se věřící ve zcela nové situaci. Dříve bylo jejich povinností vybrat si jednoho z nejlepších *modžtahedů*, zvaného ‚zdroj nápodoby‘ (*mardža‘-e taghlíd*),⁶⁴ a ve všech nejasných případech se řídit jeho příkladem. V praxi ovšem detaily Božího zákona neznal a jeho přísné dodržování se po něm obvykle nevyžadovalo. V Islámské republice se však z neurčitého ideálu, podle něhož věřící orientoval svůj život, se stává všudypřítomná síla, která formuje život podle jasně definovaného vzoru. Čím méně je člověk schopen nebo ochoten ideál přijmout za svůj, tím více cítí jeho tlak. Jestliže dříve mohlo mít děvče ze svobodomyšlnější, ale jinak hluboce náboženské rodiny zato, že odhalené vlasy či make-up nepředstavují zásadní prohřešek, nyní má morálka jasnou definici a strážci řádu ji přísně napomenou. Díky vzdělávání a propagandě každý ví, jaký má správný ‚muslimský otec‘ či ‚muslimská svobodná dívka‘ být. Alespoň vnějšně takoví také skutečně být musí. Jak říká americká antropoložka Roxanne Varzi, „občané Islámské republiky byli donuceni se fyzicky stát její součástí a svými životy ztělesňovat její ideál“.⁶⁵ Kdykoli vstupují do veřejného prostoru, jsou si vědomi své ‚islámskosti‘. Té se v zemi, kde „špatně zavázaný hedžáb může dívku přivést do vězení“ učí od nejútlejšího dětství.⁶⁶ Ti, kteří se tomuto projektu vzpírají, často vyjadřují své pocity obrazy o jakémsi skrytém designérovi, který odkudsi z pozadí plánuje jejich činy, sny, myšlenky, ideály, roli a místo ve společnosti.⁶⁷ Lidé - což je aktuální

⁶⁴ Zatímco slovo ‚ajatolláh‘ dnes v zásadě označuje *modžtaheda*, označují se ‚vzory nápodoby‘ (*mardža‘-e taghlíd*) titulem ‚ajatolláh al-ozma‘ (velký ajatolláh). Těchto velkých ajatolláhů bývá přitom vždy jen několik. V době, kdy mezi ně patřil Chomejní, jich bylo pět nebo šest. Tradičně přitom neexistuje institucionální procedura, jak tohoto (nebo i některého nižšího) titulu dosáhnout. Pozice závisí na uznání učenosti a příkladnosti života od nadřízených, kolegů i věřících, přičemž ne každý dotyčného hodnotí stejně (Momen, Moojan: *An Introduction to Shi‘i Islam*, s. 203-206; Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 230-238).

⁶⁵ Varzi, Roxanne, *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran*, Durham: Duke University Press. 2006, s. 133

⁶⁶ Varzi, Roxanne, *Warring Souls*, s. 138; 140

⁶⁷ Azar Nafisi, profesorka literatury na teheránské univerzitě, popisuje své pocity, poté co byla po revoluci donucena začít nosit islámský oděv, takto: „Přísný ajatolláh se coby slepý a nevyzpytatelný filosof na trůnu rozhodl vtisknout svůj ideál zemi i lidem a přetvořit je podle vlastní slabozraké představy. Zformuloval proto ideál mě jako muslimské ženy a muslimské učitelky a chtěla, abych vypadal, jednala, zkrátka žila podle tohoto ideálu. Když jsem spolu s Lále odmítla přijmout tento ideál, nešlo o politický, ale existenciální postoj. (...) Nebyl to kus oblečení, co jsem odmítla, ale vnucená transformace, po níž pohled do zrcadla budil nenávist k cizinci, kterým jsem se stala.“ (Nafisi, Azar: *Reading Lolita in Tehran. A Memoir in Books*. London: FourthEstate. 2004, s. 165, srov. 25-28).

zvláště pro dospívající - nemají prostor pro vlastní hledání a postupné přijetí ideálu, neboť ten je dán a je třeba jej respektovat vždy. Občan Islámské republiky nemá na výběr, je nucen internalizovat identitu definovanou islámským ideálem.

Pod vládou Zákona

Je po deváté hodině večer.⁶⁸ Sedím spolu se svým českým přítelem a třemi iránskými studenty na podlaze jejich pokoje v budově kolejí Mezinárodní univerzity Ímáma Chomejního v Ghazvinu. Před námi leží hromádka čipsů a plastové kelímky s džinem, který naši hostitelé koupili načerno kdesi ve městě. Hassan, náš hostitel, znovu dolévá kelímky a já přemýšlím, zda může být absurdnější situace.

Konverzace kvůli jazykové bariéře poněkud vázne. Naši hostitelé si ulevují nad situací v Íránu. Žádná svoboda, žádné příležitosti, žádná zábava, žádná láska, žádný sex.

„Co u vás? Tam přece holka nemusí být panna, ne?“

„Ne, ale... tady by to byl velký problém?“

„Samozřejmě, rodina by ji zabila,“ odpovídá znechuceně.

Čas běží dál, očima bloudím po místnosti. Zahlédnu šachový set. Před hodinou jsme dohráli druhou partii. I tohle bylo po revoluci ilegální.

„Máte radši Českou republiku, nebo Írán?“ dostáváme konečně jednu z nejčastějších otázek. Pokus o diplomatickou odpověď se ale tentokrát se zdarem neseškává. „Jen to řekněte. Českou republiku, že? Tady není svoboda. Podívejte na nás! Snažíme se žít.“

V těch slovech nezní rebelie, spíš prázdnota. I ten alkohol před námi vyznívá jako zoufalý výkřik: „Ještě jsme tady. Nejsme tím, čím nás chtějí udělat.“

Čas běží dál. Kluci se baví spolu a k mému překvapení začnou obdivně citovat Rúmího.

„Máte rádi Rúmího?“ ptám se.

„Samozřejmě! Všichni ho tady milují. Rúmí sám sice říkal, že největším byl jeho mistr Šams... Znáte ho? Podle nás byl ale tím největším on. Říkáme mu mevlána, mistr.“

Přemýšlím, jak Hassanova entusiastická slova srovnat s jeho výrokem, že o náboženství se nestará. V přednáškové síni si pobrukoval melodii z Metalicy a když nás dvě hihňající se děvčata nazvala ‚bratry‘ smál se s nimi a vysvětloval: „To je vtip. Jako muslimové si říkáme ‚bratře‘ a ‚sestro‘, ale tady není nikdo muslim.“ Kde se tedy bere ten zbožný obdiv k osobě a dílu Džaladdúdína Rúmího? Copak to nebyl bytostně náboženský člověk?

K tomuto setkání došlo v srpnu 2006 během mé měsíční cesty po Íránu. Čím déle jsem se situací mladých Íránců zabýval, tím více se mi zdá, že výše popsany rozhovor i kontext odráží situaci, v níž se velká část iránské mládeže nachází.⁶⁹ Stále naléhavěji se zdá, že třicet let

⁶⁸ Tato pasáž staví na zápiscích z cestovního deníku, který jsem si vedl během své cesty po Íránu v létě 2006.

⁶⁹ Je velmi obtížné přesně vymezit skupinu, o níž tu je řeč. Obvykle se mluví střední třídě, univerzitních studentech, či sekulární mládeži. Je rovněž patrné, že ne všichni na život v Islámské republice reagují stejně, odmítají náboženství, nebo pociťují hlubokou krizi identity. Že ovšem

Islámské republiky přivedlo společnost do slepé ulice. Převládajícím pocitem však není jednoduše vzpoura nebo nenávisť vůči náboženskému establishmentu jako spíše hluboká krize identity, která souvisí s životem pod vládou Božího zákona.

S postupem času se zdá být stále zřejmější, že vynucování Božího zákona společnost ke kýženému ideálu nepřibližuje. Jeden z hlavních Chomejního argumentů pro zřízení Islámské republiky a vynucování *šari'y* byla představa, že tento krok povede k prosperující, spravedlivé a zbožné společnosti.⁷⁰ Třicet let po revoluci lze konstatovat, že výsledný stav je subjektivně (z pohledu lidí) i objektivně (seriózní statistiky) v mnoha ohledech horší než před založením republiky. Chudoba a sociální nerovnost narůstá, korupce a protekcionismus předstihl poměry předchozího režimu. Prostitucí se podle seriózních odhadů živí tři sta tisíc žen a počet uživatelů drog se podle *Světové zdravotnické organizace* (WHO) pohybuje mezi dvěma až pěti miliony. Důvěra v islám a náboženské autority snad nikdy nebyla tak nízko. Afshin Molavi cituje jednoho duchovního, který si ztěžuje, že má-li na sobě tradiční oděv bývá problém zastavit v Tehránu taxi.⁷¹ Pokud skutečně spěchá, obléká se civilně. Počet lidí, kteří přestávají praktikovat, věřit, nebo dokonce konvertují k jinému náboženství nemá na Blízkém východě obdobu. Jelikož uplatňování principu zákona nabízí jako řešení pro ty, kdo za ideálem zaostávají, pouze trest, problémy se skrývají a příčiny neřeší.

V dané situaci se stále naléhavěji hlásí myšlenka, že něco je špatně i se samotným ideálem. Zdá se jakoby Boží zákon (*šari'a*) ospravedlňoval řadu těžko obhajitelných činů. Proč má mít svědectví ženy poloviční hodnotu? Jak to, že je v pořádku pannu před popravou znásilnit a konvertitu od islámu zabít? Opravdu Bohu tolik záleží na správném odplivnutí, vrstvě rtěnky nebo délce rukávů? Zdá se jakoby Boží zákon neustále bránil životu. Tanec, setkávání se s příslušníky opačného pohlaví, západní hudba či ženský zpěv jsou zakázány. Sport ač povolený je pro ženy vzhledem k požadavkům na oděv těžko dostupný. Krom toho stále hrozí kontroly, které omezují a znepřijemňují i řadu povolených činností. „Islám nedělá nic pro lidi, jenom zakazuje,“ komentovala islám znechuceně čtyřicetiletá

mladí, na které tento popis sedí existují, a tvoří výraznou skupinu se shoduje většina pozorovatelů i literatury. Jsou to právě tito mladí, kteří nejčastěji konvertují. (De Bellaigue, Christopher: *The Struggle for Iran*. New York: New York Review of Books, 2007; Basmenji, Kaveh: *Tehran Blues. Youth Culture in Iran*. London : Saqi, 2005; Molavi, Afshin: *The Soul of Iran. A Nation's Journey to Freedom*. London, New York: W.W.Norton&Company, 2005; Nafisi, Azar: *Reading Lolita in Tehran*; Satrapiová, Marjam: *Persepolis I.-II*. Brno: BB Art. 2006, 2007; Varzi, Roxanne, *Warring Souls*).

⁷⁰ Chomejní, Rúholláh: *Islámská vláda. Velájat-e faqih*, s. 37-50

⁷¹ Molavi, Afshin: *The Soul of Iran*, s.

Íránka.⁷² Jediný možný ideál se jeví jako stále méně lákavý a stále méně spravedlivý.

Mohlo by se zdát, že velká část íránské mládeže tak jako Hassan jednoduše skončila s islámem a náboženstvím vůbec, situace však zdaleka není tak jednoduchá. Nespokojenost (a často i nenávisť) se týká politického, legalistického a veřejného náboženství. Požadavek na vynuovení *šarí'y* se jeví jako brutální, nesmyslný a nic neřešící. Vládní propaganda se snaží udržet legitimitu režimu tvrzením, že ‚toto je pravý islám‘. Tomuto tvrzení se mnozí Íránci snaží bránit, nicméně otázka, zda je ‚toto‘ islám, se hlásí velmi naléhavě. Za státní definicí islámu stojí řada skutečných duchovních autorit a mnoho nepohodlných skutečností se skutečně nachází v jádru svatých textů. Odsoudit celý islám je proto poměrně jednoduché. Nicméně, ať už se Islámské republiky podařilo přesvědčit své občany, že ‚toto‘ je islám, či nikoli, odmítnutí ‚tohoto islámu‘ je velmi rozšířené. Odmítnutí se však většinou netýká víry v Boha jako takové nebo úcty k věřícím lidem. V takovéto situaci se otvírá prostor pro nový typ náboženství. Ať již by mělo jít o jiný typ islámu, mystiku, či dokonce křesťanství, mělo by to být náboženství, které staví na individuální zbožnosti a potřebách jedince. V podmínkách Islámské republiky ale takovéto přesvědčení znamená zpochybnění identity, k níž vede veškerá veřejná výchova. Když přitom neexistuje možnost skutečně vyzkoušet a žít jakoukoli alternativu, lze se krizi identity se stěží vyhnout.⁷³

Jelikož Boží zákon představuje jediný možný a zároveň sotva dosažitelný nebo chtěný ideál, žije občan Islámské republiky v neustálé rozpolcenosti. Pokud se s ideálem ztotožňuje vždy za ním zaostává. Pokud jej odmítá, musí jej na veřejnosti dál ztělesňovat. Roxanne Varzi mluví o bolestné propasti mezi vnější (*záher*) a vnitřní skutečností (*baten*), jež vede zejména mezi mladými Íránci k pocitům ‚rozdvojení osobnosti‘ (*do-šachsíjat*). Navenek opakují povinná hesla, správně se oblékají a proklamují důsledný muslimský život. V soukromí se zajímají o západní styl života, sledují satelit, navštěvují párty nebo pijí alkohol. Dokonce i pokud tyto věci nedělají nebo s nimi nesouhlasí, obvykle někoho takového v rodině či mezi přáteli mají a kryjí jej. Lidé hrají několik rolí a trpí touto rozdvojeností.

⁷² *Terénní deník V*, s. 48 (25.5.2008).

⁷³ Ve svých vzpomínkách na život v Islámské republice cituje Azar Nafisi jednu ze svých studentek: „Nejhorší obava, kterou si člověk nese, je, že ztratí svou víru. (...) Bavili jsme se o tom Mahšíd mnohokrát, o tom, že, co jen si vzpomínáme, náboženství definuje každíčký krok našeho života. Jestli jednoho dne ztratím svou víru, bude to jako zemřít a muset začít žít v světě bez jakýchkoli jistot.“ Mahšíd, druhá studentka, zmiňovala podobou krizi víry a identity v souvislosti s životem v Islámské republice: „Já i Jassi víme, že ztrácíme svoji víru. Pochybnosti přicházejí s každým krokem. Za šáha to bylo jiné. Cítila jsem se v menšině a musela jsem svou víru chránit vůči svému okolí. Teď když je mé náboženství u moci, se cítím bezmocnější než dřív a stále odcizenější.“ (Nafisi, Azar: *Reading Lolita in Tehran*, s. 327).

Vzpomínám si, jak jedna z mých informantek, čtyřicetiletá žena a svého času učitelka matematiky na základní škole, téměř vykřikla nadšením, když jsem tuto myšlenku zmínil.⁷⁴ „Přesně tak jsem se cítila. Jako učitelka jsem holkám ve škole říkala, co se muselo. Nosila jsem čáador. Když jsem ale šla nakupovat měla jsem vždycky jen rousarí /barevný šátek/. Strašně jsem se přitom před těmi dětmi styděla. Nemodlila jsem se, nechodila do mešity. Nikdy jsem nechápala, proč bych jako žena nemohla dělat to nebo ono, když jsem přece studovala.“ Tato rozdvojenost ústí v pocity prázdnoty a hlubokou krizi identity.⁷⁵ Jak píše Varzí, „mladí pociťují nejistotu, která vede ke ztrátě identity, ztrátě sebe.“⁷⁶ Podle samotného iránského ministerstva zdravotnictví trpí depresemi jednadvacet procent populace. Mezi střední a vyšší třídou stále roste poptávka po psychologickém poradenství, kurzech rozvoje osobnosti, postmoderní filosofii, meditaci, mystice a individualizovaných formách zbožnosti.⁷⁷ S touto krizí souvisí i stále rostoucí spotřeba drog, divoké večírky a snění o životě na Západě. Tyto posledně jmenované nepředstavují jednoduše vzpouru nebo touhu po západním stylu života; jsou spíše vyjádřením zoufalé potřeby úniku a rozřešení vnitřního neklidu. Posledním projevem této snahy je epidemie sebevražd.⁷⁸

Pozvání na cestu milosti

Podle řady badatelů existuje úzká souvislost mezi náboženskou konverzí a ‚krizí identity‘. Tímto směrem ukazovaly již závěry Williama Jamese, který konverzi pojímal jako ‚sjednocující proces rozdělené duše‘ (unifying process of divided self) a tedy ustavení celistvé identity. James podobně jako většina badatelů po něm upozorňovala, že typickým věkem konverzí je čas dospívání.⁷⁹ Mezi nejvýznamnější badatele na poli konverze a identity patří Erik Erikson, americký psycholog a autor pojmu ‚krize identity‘.⁸⁰ Podle něj ‚identita‘ značí „pocity zakoušení vlastního já jako kontinua“ a

⁷⁴ *Terénní deník V*, s. 46 (25.5.2008).

⁷⁵ Svědectví o ní přináší celá řada dostupných knih od odborných prací po memoáry a fikci (Basmenji, Kaveh: *Tehran Blues*; de Bellaigue, Christopher: *In the Rose Garden of the Martyrs. A Memoir of Iran*. London: HarperCollinsPublishers. 2004; de Bellaigue, Christopher: *The Struggle for Iran*; Molavi, Afshin: *The Soul of Iran*.; Nafisi, Azar: *Reading Lolita in Tehran*; Satrapiová, Marjam: *Persepolis I.-II.*; Varzi, Roxanne, *Warring Souls*).

⁷⁶ Varzi, Roxanne, *Warring Souls*, s. 135

⁷⁷ Basmenji, Kaveh: *Tehran Blues*; de Bellaigue, Christopher: *The Struggle for Iran*; Varzi, Roxanne, *Warring Souls*

⁷⁸ Varzi, Roxanne, *Warring Souls*, s. 135

⁷⁹ „Obrácení jest v podstatě pravidelný zjev mladého věku, spadajícího do přechodu z maličkého rozhledu dítěte po světě do širšího rozumového i duchovního života věku zralého.“ (James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 144).

⁸⁰ Erikson, Erik H.: *Identity and the Life Cycle*. New York: W.W. Norton&Company, 1980

představuje „neměnnou niku v měnícím se prostředí“.⁸¹ Jako taková nemůže být identita nikdy zcela uzavřená. Běh životního cyklu, změny prostředí či nové zkušenosti neustále přináší možnost ‚krizí identity‘ a potřeby jejich rozřešení. Zcela nevyhnutelnou součástí jsou ‚krize identity‘ v procesu růstu a dospívání, po jehož skončení je obvykle základní identita jedince hotová (je ‚beyond identity‘). Jak ukazuje ve vynikajících pracích k osobě Luthera a Gándhího představuje náboženská konverze zároveň rozřešení otázky osobní identity.⁸² Není tedy divu, že nejobvyklejším časem konverzí je věk dospívání a čas společenských krizí. Literatura se rovněž shoduje, že velká část konvertitů popisuje dobu před konverzí jako akutní stav zmatku (Christensen: ‚acute confusional state‘), rozdělených loajalit a nespokojenosti se životem.⁸³ Tato krize ústí v prožitek ‚vydání se‘ (Bohu, ideologii, apod.), v němž dojde ke sjednocení vnitřní rozpolcenosti a znovustavení kontinuity já (identity). Krom toho konverze staví člověka do nového náboženského rámce, který poskytuje ideologii, hodnoty, cíle a zásadně tak určuje identitu.⁸⁴ Konvertita se stává součástí komunity věřících a nachází pevné místo ve světě sociálních institucí. Jakožto nalezení vztahu k Bohu znamená konverze potvrzením smysluplnosti světa a objevení vlastního místa v něm. Smysluplnost získává i sama lidská existence. Celkově lze říci, že konverze je „co do příčin, projevů i důsledků bytostně zkušeností, která formuje identitu.“⁸⁵

Domnívám se, že množství křesťanských konverzí v současném Íránu souvisí s neúspěšným experimentem, který měl vnutit občanům rigidně definovanou islámskou identitu. Experiment otevřel krizi identity, k jejímuž řešení se přímo nabízí náboženská konverze. Vzhledem k tomu, že to je právě státní ‚islámská identita‘, kterou život v Islámské republice zásadním způsobem zpochybnil, představovalo by nalezení jiného ‚pravého islámu‘ nebo jiného náboženství účinnou léčbu. Dotyčný by se znovu nacházel ve smysluplném světě. V náboženství by získal hodnoty, cíle, obraz světa i své místo v něm. Nové náboženství by ovšem mělo postrádat zavržené rysy státního islámu (legalismus, političnost, nmodernost), jednak přijímat ‚vědění‘, které krizí zpochybněno nebylo (nacionalismus). Krize způsobená islamistickým experimentem je ovšem ještě hlubší. Netýká se pouze zpochybnění ‚vědění‘ oficiálního

⁸¹ Gillespie, V. Bailey: *The Dynamics of Religious Conversion*, s. 138-140

⁸² Erikson, Erik H.: *Gandhi's Truth. On the Origins of the Militant Nonviolence*. New York: Northon, 1969; Erikson, Erik H.: *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. New York: Basic Books, 1961

⁸³ Gillespie, V. Bailey: *The Dynamics of Religious Conversion*, s. 80

⁸⁴ Srov. Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce identity*, s. 170-175

⁸⁵ Gillespie, V. Bailey: *The Dynamics of Religious Conversion*, s. 1

islámu. Jde o skutečně hlubokou krizi identity na velmi osobní rovině. Mladý občan Islámské republiky prožívá hlubokou nejistotu, kdy bytostně neví, čím je. Hraje neslučitelné role, provází jej vina a strach, neustále cítí tlak cizího ideálu. Tento stav otevírá prostor vážným psychickým problémům. Nicméně podle řady psychologů je to právě takovýto stav, na který může odpovědět zkušenost konverze.⁸⁶ Nelze přehlédnout terapeutický význam tohoto intenzivního prožitku, který dává člověku zakusit celost a vykročit za ní. Čas strávený mezi konvertity mě vede k přesvědčení, že letniční křesťanství vděčí za svůj úspěch do značné míry právě situaci porevolučního Íránu. V daných podmínkách zapadá do představy „správného náboženství“ a nabízí potřebný prožitek konverze, která vyvádí člověka z osobní krize.

„Zdravím. Jmenuji se Abas a žiji v Tehránu. Spolu se s manželkou jsme o všem důkladně přemýšleli a jsme rozhodnutí stát se křesťany. Můžete nám pomoci?“, zní jeden e-mailů, jaké prý přichází na adresu serveru *Farsi Christian News Network* v podstatě denně.⁸⁷ Domnívám se, že pro takovéto lidi, kteří se podobně jako Hassan rozešli s oficiálním islámem a zároveň se dál snaží v duchovním hledání rozřešit osobní krizi, představuje křesťanství reálnou alternativu. V první řadě je tu fakt, že se nachází mezi nejpřirozenějšími alternativami. Propaganda Islámské republiky se neustále srovnává se Západem, jeho dekadentní (křesťanskou) morálkou a náboženským bludem.⁸⁸ Ve chvíli, kdy se Západ začíná jevit jako úspěšnější a svobodnější, se lákavým stává i jeho náboženství.⁸⁹ Korán krom toho mluví o Ježíši (*Ísá*) s velkou úctou. Zmiňuje jeho narození, zázraky, lásku k lidem a božské poslání.⁹⁰ Nový zákon (*endžíl*), ač údajně pokřiven křesťany, patří mezi muslimy uznávané svaté knihy. Ježíšův životní příběh muslimské čtenáře fascinuje. „Ano, miluji Ježíše! S nikým nebojoval, každému pomáhal a dělal spoustu zázraků,“ odpovídala na dotaz jistého anglického věřícího postarší Íránka, s nímž jsem v neděli navštívil „její“ anglikánskou farnost.⁹¹ Její odpověď přitom musela znít uším onoho anglického evangelikála nejen překvapivě, ale téměř hereticky. Její odpověď nicméně dobře ilustruje,

⁸⁶ Gillespie, V. Bailey: *The Dynamics of Religious Conversion*, s. 60-87; James, William: *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 139-171

⁸⁷ <http://www.222ministries.com/TestimonyInternet9.html> (18.6.2009)

⁸⁸ Pěknou ilustraci jedné takové ideologické přednášky srovnávající (dekadentní) „křesťanskou dívku“ a (ctnostnou) „muslimskou dívku“ uvádí Nafisi, Azar: *Reading Lolita in Tehran*, s. 30 (Srov. Satrapiová, Marjam: *Persepolis II.*, kap. „Předvolání“)

⁸⁹ Na tomto místě je vhodné poznamenat, že obyvatelé muslimských zemí mají tendenci vidět západní země jako křesťanské v podobném smyslu, v jakém vnímají své země coby muslimské. Pro návštěvníka ze Západu může být tato situace často matoucí, neboť svou zemi vnímá jako sekulární. I já jsem musel několikrát vysvětlovat, že holywoodské filmy nepředstavují ani křesťanskou produkci, ani křesťanskou verzi morálky.

⁹⁰ Korán 2:253; 3:49-50; 4:158; 5:46; 19:16-41

⁹¹ *Terénní deník II*, s. 8 (6.1.2008).

jak se Íráncům křesťanství v první řadě jeví. Je to následování proroka, který všechny miloval, činil zázraky a s nikým nebojoval. Je tolik odlišné od legalistického a nenávistného islámu Islámské republiky. Krom toho mezi Íránci žije vědomí, že ne vždy byli muslimy. Proč se tedy nevrátit k Zoroastrismu nebo nenásledovat největšího z Mohammedových předchůdců, Ježíše?

Skutečné protestantské učení přináší řadu překvapení, ale velmi dobře zapadá do kritiky veřejného legalistického náboženství. Základní a neustále opakované tvrzení zní, že „křesťanství není náboženství (*masíhijat dín níst*)“, ale živý „vztah s Bohem (*rábete bá Chodá*)“. Protestanti nemají nijak zapotřebí kritizovat islám. Se zavrhováním islámu coby špatného náboženství jsem se za svůj pobyt v terénu od křesťanů veřejně, ani v uzavřeném kruhu nesetkal.⁹² Vždy šlo o kritiku neúčinnosti náboženství (Božího zákona) vůbec. Jak kázal Alfred, náboženství, ať islám nebo křesťanství, je dobré, protože říká člověku, co je správné.⁹³ Samo o sobě ale nestačí, protože člověk hřeší navzdory vědomí toho, co je správné. Člověk potřebuje odpuštění a osobní vztah s Bohem, nikoli pravidla. Tento postoj odsouvá stranou kontroverze kolem křesťanské věrouky i změny náboženství. Nejde o opuštění islámu, ale o nalezení vztahu s Bohem. Podobně jako v případě sufismu tedy člověk sice fakticky mění víru, ale jemu samému se vědomí opuštění původního náboženství relativizuje. „Lidé se mě ptají: Jak to, že jsi křesťan, když se jmenuješ Mohammed? Jak to, že jsi změnil své náboženství?“ vysvětloval mi jeden z vedoucích íránské církve. „Já jim odpovídám: Ne, nezměnil jsem náboženství. Dřív jsem žádné neměl, Boha jsem neznal.“ Krom toho důraz na osobní vztah s Bohem, jakkoli může znít pohoršlivě pro ortodoxní islám, představuje pro lidi odchované sufismem - a těmi Íránci jsou - legitimní a lákavý příslib.⁹⁴

V souladu s tímto učením nepřichází letniční s nabídkou nového náboženství, ale s řešením osobní krize a prožitkem nového vztahu s Bohem. Kdekoli a kdykoli – osobně, po telefonu, z televizní obrazovky - vedou člověka v první řadě k osobní konverzi, která představuje obrácení k Bohu. Jak dokládá řada klinických studií i konkrétní příklady z mého terénu, jedná se často o silný prožitek,

⁹² To, že problém je i s islámem jako takovým, by mi mí informanté potvrdili. Nicméně pokud jsem se neptal, setkal jsem se s takovou zmínkou pouze párkrát. Vždy to ale bylo v soukromém rozhovoru a bez nějaké nenávisti nebo opovržení. S tou jsem se setkal jen mezi západními křesťany.

⁹³ *Terénní deník VI*, s. 22-24 (13.6.2008).

⁹⁴ Velká část klasické perské poezie skrz naskrz mystická (Háfez, Saadí, Attár, Rúmí). Pro Íránce se nejedná o pouhé povědomí o mystické tradici v jejich kultuře. Těžko hledat vzdělanějšího Íránce, který by neznal tyto básně nazpaměť a nepoužíval je v běžné řeči. Dodnes není vzácností potkat lidi, kteří znají nazpaměť celý Háfezův diván. (Srov. Molavi, Afshin: *The Soul of Iran*, s. 134-158; Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 134-185).

který řeší problémy osobní identity. Tak tomu bylo v případě Farháda, Parvíze nebo Šahrejára. Přijetí církve a jejího učení bylo až druhotné. Na počátku stál hluboký osobní prožitek týkající se vztahu k Bohu. I později jako křesťané přitom dále počítali s tím, že dříve coby muslimové věřili ve stejného Boha, jen jej neznali tak dobře, neměli s ním osobní vztah a nebyli s ním usmířeni. Pro Farháda, Šahrejára i řadu dalších tento prožitek ještě *před* plným přijetím křesťanství přinesl zázračné uzdravení z těžkých psychických problémů. Rozhodnutí pro křesťanství provázela řada podobných ‚zázraků‘. Mnoho konvertitů svědčilo o snu, v němž se setkali s Ježíšem. Řada vyprávěla o zázračném uzdravení fyzických i psychických nemocí. Není mým úkolem zkoumat podstatu těchto ‚zázraků‘. Pro mé informanty byly reálné a v jejich světě hrály klíčovou roli. Často přitom přijetí křesťanství předcházely. Krom toho tu mnoho těch, kteří podobnou zázračnou zkušenost učinili, ale křesťany se nestali. Z pozice církve se ‚zázraky‘ nabízeli křesťanům i nekřesťanům. Krom těchto ‚zázraků‘ představují zásadní zkušenost ‚chvály‘ (*parasteš*), tedy část bohoslužby věnovaná modlitbě a písním. Hraje hudba, lidé stojí, zvedají ruce, modlí se pro sebe či nahlas. Občas někdo klečí, pláče, křičí. Na tvářích lidí zpívajících o ‚teple Boží náruče‘ nebo ‚sladké a láskyplné Boží přítomnosti‘ se odráží výraz adekvátní těmto slovům. Návštěvníku církve nebo diváku křesťanského vysílání se tak může zdát, že súfijský ideál leží nadosah.

Tak jako se mnohým Íráncům jeví, že se islám vzpírá moderní době a ubíjí svobodný život, tak se zdá, že letniční křesťanství život objímá a nese dynamiku moderního světa. Při prvním pohledu se zdá, že tu není žádná složitá spleť pravidel. Písně a kázání oslavují lásku, odpuštění a pokoj. Štvavá propaganda nebo nenávist chybí. Tak jako se islámský Bůh jeví jako krutý a stále něco zakazující vládce, tak se ten křesťanský jeví jako milující a odpouštějící otec, jehož smí věřící skutečně důvěrně oslovovat jako „drahého otce“ (*pedar džún*). Radost, dynamičnost a tvořivost stojí v základu letničního étosu. I tak malá skupina jakou jsou íránští protestanti za krátkou dobu své existence vytvořila nebo přeložila několik set moderních křesťanských písní a vydala téměř stovku hudebních alb. Jsou zde filmy, bezpočet webových stránek, satelitní vysílání, literatura. V průběhu bohoslužeb lze vidět divadlo, slyšet nové písně, sledovat projekci textů písní či shlédnout záznam z křesťanské konference. V zásadě kdokoli může aktivně vstoupit do průběhu bohoslužby, začít nějakou další aktivitu při církvi nebo organizovat nějakou nenáboženskou činnost. Síť vztahů jsou navýsost globální. Osobní štěstí, úspěch, veselí se považují za věci, o něž by měl věřící usilovat. Pravidla tu samozřejmě

jsou, nicméně člověk se s nimi setkává spíše postupně a proklamovaným imperativem je ‚život v plnosti‘.

Lze tedy uzavřít s tím, že překvapivý počet křesťanských konverzí v současném Íránu souvisí s politikou identity ze strany Islámské republiky. Pokus o násilné zformování vzorných islámských občanů nejenže zpochybnil islámskou identitu, ale hluboce poznamenal osobní identitu zejména mladých Íránců, kteří musí ‚ztělesňovat‘ jediný správný a přeci cizí ideál života. Tento experiment zanechal velkou část poválečné generace v hluboké osobní krizi a nedůvěře k veřejnému legalistickému náboženství. Letniční křesťanství se svým důrazem na intenzivní osobní vztah s Bohem velmi dobře zapadá do vzniklé představy o ‚správném‘ náboženství. Zkušenost života ‚pod vládou Božího zákona‘ formuje ‚vědění‘, které se blíží protestantskému pojetí role ‚Božího zákona‘ a uvolňuje cestu pro protestantské ‚vědění‘ o řešení skrze odpuštění a vstup do důvěrného vztahu nebeským Otcem. Klíčové přitom je, že letniční církve dokáží přinést prožitek konverze a nového vztahu s Bohem a vyvést dotyčného z hluboké osobní krize do znovu smysluplného světa. Svým způsobem lze tedy skutečně dát za pravdu Henrymu, který tvrdí, že velký počet konverzí je tu proto, že ‚lidé v Íránu si nyní svoji potřebu více uvědomují.‘

5 Nové perské náboženství

Nedělní bohoslužba končí.⁹⁵ Zpívá se poslední píseň, kterou mohutným hlasem vede pastor Alfred. Poté se obrací k lidem a prosí ještě o chvíli pozornosti. Připomíná, co již zaznělo na začátku bohoslužeb, totiž že anglikánský biskup Hassan Dehghání „odešel k Pánu“ (nazdíke Chodávand ámad) a je nyní v Boží přítomnosti“ (dar hozúre Chodá). Má za důležité připomenout, o jakého muže to iránská církev přišla.

„Biskup Dehghání byl člověk nesmírně vzácný. Napsal téměř třicet knih. Na jeho příkladu můžeme vidět tu krásnou věc, že nejenže může iránský muslim uvěřit v Ježíše, ale dokonce se i stát biskupem.“ Připomíná, že před příchodem islámu byla v Íránu velká a silná církev a „dá Bůh, že zase bude.“ „Biskup Dehghání v ní patří mezi první. Vždycky velmi miloval Írán a perskou poezii. Odmítl nechat si /po své konverzi/ změnit jméno. Říkal: „Ne já budu i jako biskup vždycky Hassan, biskup Hassan.““

„Po revoluci přišla řada těžkostí,“ vypráví. „Mnoho kněží (kešíshá) šlo do vězení. Biskupa Dehgháního se nějací fanatici pokusili zabít. Vtrhli v noci do jeho domu, aby jej zastřelili. Jeho manželka se vrhla kupředu, aby jej chránila vlastním tělem.“ Tady se trochu odmlčí, ve tváři mu bleskne úsměv: „No, možná by to mělo být obráceně...“ Přítomní se smějí a Alfred pokračuje vážným tónem: „Jeho syna tehdy teroristé kvůli křesťanství zabili. Brutálně. Podřízli mu hrdlo. Přesto málokdo mluvil tak často o lásce a odpuštění jako náš drahý bratr Dehghání, i o lásce a odpuštění vlastním nepřítelům... Pojdme teď povstat a potleskem společně poděkovat Bohu za tohoto vzácného muže.“

Lidé vstávají a dlouze tleskají. Alfred se modlí a poté oficiálně ukončuje bohoslužbu.

Křesťanství, islám a nacionalismus

V sociálních vědách panuje v současné době konsenzus, že nacionalismus je bytostně moderním fenoménem. V knize *Pomyslná společenství (Imagined Communities)* se snaží Benedict Anderson ukázat, že nacionalismus nemohl vzniknout před rozvojem knihtisku.⁹⁶ Teprve když obyvatelé určitého území četli stejnou literaturu ve stejném spisovném jazyce, mohli se začít cítit jako součást širší komunity přesahující hranice běžného styku. Ernst Gellner zase ukazuje, jak přechod k moderní společnosti s požadavkem mobility a sémantické práce vytvořil potřebu gramotnosti a nové horizontální vazby mezi obyvateli, jíž se stal nacionalismus.⁹⁷ John Breuilly naproti tomu klade důraz na politický aspekt modernizace.⁹⁸ S přechodem k moderní společnosti vzniká

⁹⁵ *Terénní deník IV*, s. 52 (4.5.2008).

⁹⁶ Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983

⁹⁷ Gellner, Ernst, *Nationalism*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1997

⁹⁸ Breuilly, John, *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1993

podle něj problém, jak spojit zájem individuí se zájmem celku, když člověk již není přirozenou součástí nějaké větší skupiny (církve, cechu, stavu), ale své místo si volí a získává. Idea národa jako přirozeného celku ideálně odpověděla na tuto potřebu. Proto se právě v devatenáctém století se objevují novodobé ‚národy‘ s požadavkem vlastního státu a tento nárok legitimizují často nepopíratelně umělou tradicí.⁹⁹

Přestože forma a důležitost ideje ‚národa‘ nepochybně souvisí s moderní společností, bylo by chybou přehlížet mnohem starší kořeny a tradici této ideje. Podle řady autorů má idea ‚národa‘ své kořeny v základním textu evropské kultury, totiž v Bibli. Ta vypráví příběh modelového národa Izraele. Bůh si vyvolil konkrétní národ, přidělil mu konkrétní zemi, obdařil jej konkrétním posláním. S tímto národem jako celkem Bůh také dál jedná. Krom toho Bible počítá s reálnou existencí dalších ‚národů‘ a předpokládá, že tyto národy mají své poslání a dějiny. Jsou zde proroctví určená těmto národům, mluví se o trestech za kolektivní přestupky. Není proto divu, že slovo ‚národ‘ patří mezi zásadní kategorie středověkého pohledu na dějiny. Teologové mluví po vzoru Bible o poslání národů. Kronikáři vypisují podobně jako starozákonní pisatelé genealogie evropských národů až k Noemu, jmenují jejich praotce a vypráví jejich dějiny. Mladé středověké národy získávají své nebeské patrony a na ideologické rovině se jejich existence považuje za nezpochybnitelnou. Středověký ‚nacionalismus‘ lze dobře sledovat u anglických kronikářů po normanském vpádu, v Dalimilových výpadech proti Němcům nebo v českém husitství. Není přitom pochyb, že se jedná o jiný typ ‚nacionalismu‘ než jaký známe dnes, nicméně jeho existenci a význam lze těžko popírat.

Evropské národy vděčí Bibli a křesťanství nejen po ideologické, ale i po faktické stránce. Křesťanství v zásadě nikdy netrvalo na posvátnosti jazyka svých svatých Písem. Od prvních staletí se Bible překládala do jazyků jednotlivých národů. Překlad Bible se mnohdy stal vzorem spisovného jazyka, základem národní literatury a národní identity. Nikoli neprávem se říká, že Lutherova Bible vytvořila Německo. Krom toho se s protestantským požadavkem, aby každý věřící byl schopen sám číst a vykládat Písmo, rozvíjí gramotnost a vzdělání v národním jazyce, což jsou základní podmínky pro vznik národního vědomí ve smyslu ‚pomyslné komunity‘ (imagined community).¹⁰⁰ Biblismus reformované tradice také znovu vyzdvihuje

⁹⁹ Hobsbawn, Eric; Ranger, Terence (edd.): *Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992

¹⁰⁰ Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983

myšlenku ‚svatého nacionalismu‘.¹⁰¹ Anglický nacionalismus raného novověku je proto nesen myšlenkou svatého národa v boji s modlářskou Francií a Španělskem. Podobně zakládají nový ‚svatý národ‘ i puritáni v Nové Anglii nebo Búrové v jižní Africe.¹⁰²

Letniční křesťanství velmi dobře zapadá do tohoto vzorce. Bohoslužby a Bible ve srozumitelném jazyce jsou samozřejmostí. Mezi evangelikály i letničními panuje horečná snaha o překlad Písma do zbývajících čtyř tisíc jazyků.¹⁰³ V mnoha případech se přitom jedná o první psaný dokument v daném jazyce. Všeobecně panuje přesvědčení, že různost kultur a národů je přirozenou součástí Božího plánu. Pestrost jazyků, kultur či uměleckých stylů je hodnota, jíž je třeba rozvíjet. Imperativ universalismu tady zní: jednota v různosti. Stát se křesťanem neznamena stát se Evropanem, ale (podobně jako na individuální rovině) jde o to najít svou pravou identitu: být ‚pravý‘ Peršan či Twi. V letničním prostředí zřejmě více než jinde se klade důraz na poslání národů. Křesťanství je možné přijmout pouze dobrovolně a individuálně. Přesto se mluví o evangelizaci národů, ‚změně údělu národa‘, ‚uzdravení země a společnosti‘. Důležitým termínem je slovo ‚probuzení‘ (*revival*), jímž se myslí růst křesťanství, který zásadním způsobem promění společnost. Zde se obvykle hledá klíč k proměně národa a sem směřuje naprostá většina úsilí. Letniční takto přes veškerý univerzalizmus své zvěsti na straně jedné a důraz na individuum na straně druhé vidí své poslání do značné míry právě na úrovni národů. Krom toho je tu opět modelový ‚národ Izrael‘, který přes veškerou nevěru Židů neprestal být Božím národem s právem na svou zaslíbenou zemi v Palestině a má nenahraditelnou roli v posledním období dějin.¹⁰⁴

Co se rozvoje národního vědomí týče, působí islám spíše v opačném směru než křesťanství. Svatá kniha islámu byla seslána v dokonalé formě posvátného jazyka jako přesná kopie svého nebeského originálu.¹⁰⁵ Místo překladu svatého textu by se měl věřící snažit

¹⁰¹ O'Brien, Conor Cruise, *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge, London: Harvard University Press, 1988

¹⁰² Není s podivem, že vypjatá forma takového svatého nacionalismu se v Americe objevuje znovu s Ronaldem Reganem nebo v době téměř současně s Georgem Bushem, kteří byli přesvědčenými evangelikály.

¹⁰³ Přední místo zde patří organizaci *Wiklifovi překladatelé Bible (Wycliffe Bible Translators)*. Jedná se o světovou misijní organizaci, jejíž vizí je překlad Bible do všech zbývajících jazyků světa. Od svého založení v roce 1942 již přeložili Bibli do pětiset jazyků, většinou domorodých etnik bez psaného jazyka, a v současnosti pracují na několika stech dalších překladech (<http://wycliffe.net/about/history/tabid/449/Default.aspx> ; 20.6.2009). Přidružený *Summer Institute of Linguistics* patří vzhledem k rozsahu práce v terénu mezi nejvlivnějšími badatelskými institucemi na poli sociální antropologie a lingvistiky (<http://www.sil.org/> ; 20.6.2009).

¹⁰⁴ Obvykle se mluví o ‚křesťanském sionismu‘ (Martin, David: *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 27). Jako příklad může posloužit kniha charismatického švédského teologa Ulfa Ekmana *Židé: Lid budoucnosti* (Brno: Postila. 2007)

¹⁰⁵ Teologové často mluví o ‚matce Knihy‘ (umm al-kitáb).

naučit svatý jazyk. Ne náhodou se všechny navzájem nesrozumitelné dialekty arabštiny považují za nedokonalé formy téhož spisovného jazyka, jemuž se musí děti naučit ve škole a jehož dokonalým vzorem je jazyk Koránu.¹⁰⁶ Ve formě bohoslužby, modlitby, projevů zbožnosti je opět patrná unifikační tendence. Forma i jazyk modlitby je do značné míry dán. Pout' k jednomu svatému místu (Ka'aba v Mekce) je povinností každého muslima. Pro všechny by v teorii měla platit jediný Boží zákon (*šarí'a*). Nejedná se přitom pouze o jisté množství náboženských příkazů. *Šarí'a* v teorii a ve velké míře i praxi podává návod pro skutečně všechny oblasti života. Říká člověku, kterou stranu těla by si měl umýt ve sprše první, jak by se měla žena chovat při kojení či jak má probíhat soulož. To má přirozeně silný unifikační vliv na kulturu muslimských zemí. Novota (*bid'a*) je hřichem. Krom toho tu také od samého počátku vždy byl ideál politické jednoty, která, ač nikdy plně nerealizovaná, zůstává živým ideálem i po zrušení chalífátu v roce 1923.

Islám v iránské národní identitě

Ještě před úsvitem moderní éry měla Persie, jak se Írán do třicátých let dvacátého století nazýval, svou státnost, bohatou literaturu i vědomí vlastní odlišnosti. Roku 651 poráží muslimští Arabové posledního sasánovského krále Ardašira IV. a podrobují si Persii. Země postupně opouští staré oficiální náboženství, jímž byl zoroastrismus, a islamizuje se. Přesto v nové éře přežívá perský jazyk i povědomí o předislámské minulosti, která není jednoduše dobou pohanské ‚nevědomosti‘ (*džahilija*). Zásadní význam přitom sehrálo jedno z největších děl perské literatury, Ferdausího *Kniha králů* (*Šáhnáme*).¹⁰⁷ Toto básnické dílo o padesáti tisících dvojverší vypráví dějiny Íránu od stvoření světa až po arabský vpád. *Kniha králů* jednak darovala Íráncům vědomí vlastní historické odlišnosti a výtečnosti mezi okolními národy, jednak značí počátek novoperské literatury. V této nové perštině, silně ovlivněné arabštinou a psané modifikovaným arabským písmem, pak vzniká vrcholná poezie. Její velká část je prosycená islámskou mystikou s obrazy číší vína, zoroastrovských mágů či letu duše (Háfěz, Rúmí, Attár).¹⁰⁸ Část odráží pohoršlivé epikurejské postoje (Chajjám), oslavuje pragmatismus (Saadí) a přináší reminiscence předislámské minulosti (Ferdausí). K dalšímu zvratu dochází na počátku šestnáctého století, kdy se moci ujímá šejch súfijského řádu Safaví jménem Esmail a

¹⁰⁶ Z lingvistického hlediska je přitom situace taková jako, kdyby se všechny slovanské jazyky považovali za různé dialekty stále normativní cyrilometodějské staroslověnštiny.

¹⁰⁷ Rypka, Jan: *Dějiny perské a tádžické literatury*, s. 132-142

¹⁰⁸ Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 144-185

prohlašuje za jedinou legitimní formu islámu ší'ů (*isná ašári*).¹⁰⁹ Od této doby se dříve většinou sunitický Írán stává světovým centrem šíitského islámu.

Z tohoto nesourodého celku se v moderní době rodí íránská národní identita, která vzhledem ke své spleťtí historii nutně obsahuje řadu potenciálních konfliktů.¹¹⁰ Perské stojí proti arabskému, náboženství vůči kultuře, islámské proti neislámskému. Ortodoxní íránský šiita tak obvykle miluje ne zcela ortodoxní poezii, modlí se arabsky a zároveň opovrhuje vším arabským, horlí pro islám a zároveň sní o předislámské slávě své vlasti. Za vhodných podmínek mohou jednotlivé složky identity koexistovat vedle sebe, nicméně mluvit o věčné íránské krizi identity, jak to činí Michael Hillmann, velký znalec perské kultury, není bez oprávnění.¹¹¹ Za jistých podmínek lze mobilizovat jednotlivé složky národní identity proti sobě. Mnoho období moderních íránských dějin ukazuje, jak otázka národní identity přerůstá v celospolečenský konflikt a osudově určuje dějiny země.

Období modernizace za vlády šáha Rézy Pahlaví (1925-1941) a jeho syna Mohammeda Rézy Pahlaví (1941-1979) charakterizuje důraz na nenáboženskou a perskou stránku identity.¹¹² Buduje se sekulární školství a zdravotní systém nezávislý na duchovenstvu. Islámský kalendář i letopočet jsou nahrazeny íránským solárním s letopočtem počítaným od založení Kýrova impéria. Perský jazyk se čistí od arabských slov, vyzvedává se nenáboženská část kultury a oslavuje předislámská minulost. Přibývá dětí se jmény perských králů Kúroše (Kýros) a Darjuše (Dárius). Buduje se právní systém podle západního vzoru, přejímají produkty západního světa a jeho životní styl. Írán se po vnější stránce nesmírnou rychlostí modernizuje a pozápádnjuje. Proklamovaným cílem modernizace má být návrat Íránu na špici civilizovaného světa. Měl se stát, jak hlásala šáhova propaganda, pátou světovou mocností a dosáhnout ‚velké civilizace‘.

Tato rychlá modernizace a důraz na jednu část národní identity otevřel prostor pro mohutnou krizi identity, k jejímuž rozřešení se nabízelo náboženství. Vyjádřením tohoto postoje se stal jeden z nevlivnějších textů moderních íránských dějin. Jedná se o spis *Gharbzádegí* (*Posedlost Západem*)¹¹³ předního íránského intelektuála a spisovatele

¹⁰⁹ Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 105-112; Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 170-175

¹¹⁰ K tomu velmi pěkně Molavi, Afshin: *The Soul of Iran*, s. 43-86

¹¹¹ Hillmann, Michael C.: *Iranian Culture. A Persianist View*. Lanham, New York, London: University Press of America, 1990, s. 173-188 (srov. Molavi, Afshin: *The Soul of Iran*, s. 144-145).

¹¹² Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 51-68, 311-318

¹¹³ Do angličtiny se slovo obvykle překládá jako ‚Westoxication‘, ‚West-strickeness‘, či ‚Euromania‘. Cílem je postihnout obě polohy perského slova, totiž zhoubnost nemoci i onu neodolatelnou lákavost drogy. (Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 296).

jménem Ál-e Ahmad (1923-1969).¹¹⁴ Popisuje pocit odcizení stále patrnější v průběhu šedesátých a sedmdesátých let, kdy architektura, móda, zboží, televizní produkce i institucionální řád dostávají stále více západní podobu. *Gharbzádegí* je podle Ál-e Ahmada nemocí, jíž je třeba léčit. Protilátku hledá v jediné zatím nepostižené složce íránské společnosti, již vidí přes všechny své výhrady vůči ní v šíitském náboženství.¹¹⁵ Spis vzbudil obrovský zájem, zásadně ovlivnil íránskou společnost a předznamenal návrat mnohých intelektuálů zpět k islámu. Přitom se zdá být nepochybné, že přes všechnu vnější modernizaci zůstala íránská společnost velmi konzervativní a náboženská. Plných osmdesát procent populace se dál pravidelně modlilo. Šíitský islám tak nabízel oporu pro perský (tj. protizápadní) a tradiční (tj. protimoderní) sentiment. Více než jakákoli jiná ideologie byl schopen oslovit a mobilizovat lidi napříč společností k boji za lepší („pravý“) Írán.¹¹⁶

Absolutní vítězství scholastického islámu po revoluci roku 1979 znamenalo potlačení ostatních částí národní identity a posunulo islám z role ochránce národní identity často až k pozici jejího nepřitele. Oficiální ideologie začala zdůrazňovat islámský universalismus. Z obrany státu napadeného v roce 1980 sousedním Irákem se stala osmiletá svatá válka, jejímž cílem mělo být dobytí posvátných míst (Kerbela, Jeruzalém), rozšíření nové ideologie a šíitský superstát. Výuka arabštiny se stala povinnou a na místo národní historie se začal klást důraz na dějiny islámské civilizace. Řada populárních projevů kultury jako tanec se ocitla mimo zákon. Vztah ke klasické poezii, která tak často mluví o pití vína či lásce odporující islámské morálce, je náležitě opatrný. Stát zavedl celou řadu náboženských svátků. Naproti tomu o největším z neislámských svátků, čtrnáctidenní oslavě příchodu jara a nového roku (*Nou Rúz*), se Chomejní vyjádřil, že by Íránci měli spíše truchlit než slavit. Krom toho se mnohým Íráncům stále více zdá, že islámský režim poškozují jméno země, přivádí ji do bídy a upřednostňuje zájmy Arabů (čímž se obvykle míní štedrá podpora palestinského odporu). Islám, jelikož není jedinou složkou identity, se tak posouvá do pozice škůdce národních zájmů.

Opuštění islámu, jakkoli hluboce patří k národní identitě, nejenže nutně neznamená zradu íránskosti, ale může být dokonce považováno

¹¹⁴ Jeho život a myšlení popisují právě na pozadí předrevoluční krize identity Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 287-336 a Hillmann, Michael C.: *Iranian Culture*, s. 119-144

¹¹⁵ Ál-e Ahmad sám byl rebelujícím synem fanatického duchovního. Dlouhou dobu působil v levicových kruzích a nepřestal odmítat zaslepenost ortodoxního islámu. I poté co se k islámu veřejně vrátil, zůstal jeho vztah k náboženství velmi ambivalentní jak po stránce perské kultury, tak ideologie. (Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 287-336; Hillmann, Michael C.: *Iranian Culture*, s. 131-144)

¹¹⁶ Tak argumentuje Sreberni-Mohammadi, Annabelle, *Small Media, Big Revolution*. Tuto stránku revoluce diskutuje též Kurzman, Charles: *The Unthinkable Revolution in Iran*, s. 33-76

za její imperativ. „Pryč s tím, tohle není Írán!“ volal Bízán, když při prohlížení mých fotek z Íránu došlo na obrázek hrobky jakéhosi světce a ženy v čádoru. Fotku monumentálních ruin starověké Persepole přitom nadšeně glosoval slovy: „Ano, tohle je Írán!“ Krom toho mě s oblibou neustále upozorňoval, která íránská jména jsou arabského (Alí, Hossejn) a která perského (Kúroš, Bízán) původu. Podobný postoj k islámu naznačují i slova některých křtěných. Proč by se měl člověk „modlit v jazyce, kterému nerozumí a který nemá rád“? Nebo jak říkala ve svém svědectví jiná žena: „Mohammed byl přeci Arab“ a „islám je náboženství pro Araby“. Pod vládou islámského zákona navíc člověk často cítí, že se mu jednak nechce být „takovýmto muslimem“, jednak že se mu brání být „pravým Íráncem“. Není tedy čas opustit islám a hledat „pravé“ perské náboženství?

Nové perské náboženství

Při hledání náboženského postoje, který nejlépe sedí íránské národní tradici, se po zavržení šíitského islámu nabízí několik alternativ. Jako první se hlásí staré ale stále živé perské náboženství - zoroastrismus. Počet mladých lidí, kteří se k němu nově hlásí, je skutečně veliký. Většinou ovšem jde spíše o sympatii s národní tradicí a základním morálním postojem zoroastrismu („dobré myšlení, dobrá řeč, dobré činy“), než skutečné osvojení si starověkého náboženství v celé jeho komplikovanosti. Další možností je v íránské kultuře pevně zakořeněná mystika, která překračuje jednotlivé náboženské tradice a spěje k jakémusi náboženskému universalismu. Dále to může být v zásadě nenáboženský postoj chajjámovského skeptika užívajícího života. Za tradiční postoj k náboženství se může vydávat i svobodomyšlný humanistický postoj typu „Íránci nikdy nebyli fanatici“ a „je třeba ctít rozum a toleranci“. Ze skutečně náboženských alternativ na „pravé“ perské náboženství se pak ještě nabízí původně šíitská sekta bahá'istů¹¹⁷ a překvapivě také křesťanství.

Již pohled na webové stránky íránských křesťanských organizací nenechá nikoho na pochybách, že se jejich autoři vnímají jako praví dědicové slavných perských dějin.¹¹⁸ Nová narace začíná podobně jako pro většinu ostatních Íránců s postavou zakladatele perské říše, krále Kýra. Ten ovšem vystupuje i v Bibli a to jako nanejvýš kladná postava. Osvobozuje Boží národ ze zajetí, vydává první chartu lidských práv a plní roli Hospodinem pomazaného krále. Na perském dvoře se odehrávají i příběhy proroka Daniela, královny Ester či

¹¹⁷ Tato sekta vzniká v devatenáctém století na základě mesiášských nadějí šíitského islámu (Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam*, s. 231-232).

¹¹⁸ <http://www.elam.com/articles/Learn-More-About-Iran/> (19.6.2009); <http://www.222ministries.com/iran/index.html> (19.6.2009); <http://www.farsinet.com/> (19.6.2009)

obnovitele jeruzalémských hradeb Nehemjáše. Role Persie je vždy nanejvýš pozitivní. Křesťanská verze národního příběhu pokračuje vznikem církve o židovském svátku letnic v prvním století po Kristu. Zde biblické vyprávění zmiňuje mezi prvními věřícími „Parthy, Médy a Elamity“, tedy tři iránské národy.¹¹⁹ Příběh pokračuje vyprávěním o růstu iránské církve, která se účastnila velkých církevních koncilů a jako první vysílala misionáře do Indie, Střední Asie a Číny. Vyprávění nekončí ani s příchodem islámu a mongolskými vpády, které pro perské křesťanství znamenaly zásadní ránu. Na scéně zůstávají malé komunity arménské, asyrské a chaldejské církve. Krom toho jsou tu křesťanské akcenty u perských básníků a úcta k Ježíši v perské kultuře vůbec.¹²⁰ Teprve poté přichází čas pro novodobou církev, která ač mnohdy začíná znovu a v protestantské podobě, značí pokračování staré perské tradice a nikoli příchod cizorodého elementu. Příběh končí popisem zásluh, růstu a utrpení současné perské církve.

Smysl toho příběhu je zřejmý. Zdůvodňuje, proč volba křesťanství neznamena zradu národní identity a pozápádnění. Ukazuje relevanci křesťanství vůči Íránu a perské kultuře stejně jako relevanci Íránu pro křesťanský svět. Na pozadí prosvítá i nově žádaná imaginární geografie: Írán vždy byl a je součástí civilizovaného (západního, křesťanského) světa, ne barbarského a fanatického světa Arabů.

Povědomí o biblických a křesťanských souvislostech Íránu žije v běžných diskurzích iránských věřících. „Jmenuji se Kúroš (Kýros). Znáš Izajáše 45?“ představil se mi jeden návštěvník bohoslužby.¹²¹

Narážel přitom na starozákonní proroctví, kde Hospodin mluví o perském králi Kýrovi jako o svém mesiáši (pomazaném králi). Jindy při kázání o modlitbě zmínil pastor Alfred postavu proroka Daniele a jakoby mimochodem jej nazval „jedním z největších mužů naší země“.¹²² Jiný z věřících mi zase vysvětloval, že iránská vláda nemá ráda největšího z perských básníků, Háfeze, a vydává jen cenzurované texty jeho básní, neboť v jeho básních se najdou pro muslimy nepřijatelné zmínky o Ježíši.¹²³ Jako příklad uvedl verš, v němž se praví, že potřebujeme Ježíše, aby z nás sňal naše viny.¹²⁴

Íránští protestanti, jakkoli se považují za součást světové církve a těží z jejích produktů, představují indigenní a nezávislou církev. Nejsou

¹¹⁹ Skutky apoštolů 2,9

¹²⁰ O povědomí o „křesťanských“ akcentech v klasické poezii se velmi zasloužil právě zesnulý biskup Dehghání. Jeho druhý díl dějin křesťanství v Íránu je celý věnován právě křesťanství klasické poezii: Dehghani-Tafti, Hassan: *Mahne Masihije Šá'eráne Farsí Zabán (Christian Accents in the Persian Poets)*, Sohrab Publisher, 1993.

¹²¹ *Terénní deník III*, s. 11 (24.2.2008).

¹²² *Terénní deník III*, s. 7 (24.2.2008).

¹²³ *Terénní deník III*, s. 35 (24.2.2008).

¹²⁴ Verš se mi nepodařilo dohledat, nicméně pro tuto argumentaci je důležité, že existuje pro věřícího a nese pro něj tento význam.

výsledkem západní misijní aktivity. Jedná se o lidi, kteří sami hledali a následně přijali křesťanství. Poté vytvořili svá vlastní společenství, pro něž přebírají ze světového křesťanství to, co se jim zdá nosné a inspirativní. Tím se nijak nepopírá pomoc nebo vliv západní církve, nicméně iniciativa jde zdola. Na pultech lze najít perské překlady předních křesťanských autorů jako Rick Warren nebo Philippe Yancey. V perštině je samozřejmě Bible, jejíž nový (již čtvrtý) překlad se dokončuje, a písně, které se překládají i nově skládají. Letniční otevřenost pro rozmanitost kultur a tvořivost obecně umožňuje začlenění národních tradic. Oslava Nového roku (*Nou Rúz*) našla své místo v programu církve. Po každé bohoslužbě se nabízel čaj a cukroví. Zaznívají perské melodie, objevují se obrázky připomínající perské miniatury, na stěnách lze vidět biblické verše provedené v kaligrafii. Během bohoslužeb občas zazní báseň. Při mém sboru dokonce vznikla „Společnost pro íránskou kulturu a křesťanství“ (*Kánúne farhango andíšeje masíhí*), která pořádala přednášky týkající se křesťanství a íránské kultury.

To, co ale činí z íránských církví skutečně íránskou církev, je především vědomí poslání vůči íránskému národu. Právě toto poslání spojuje nejrozmanitější perskojazyčná křesťanská společenství v jednu církev. „Nikdo ať nepropadá beznaději (*bí-omídi*) vůči Íránu“, prohlásil Alfred o svátku letnic poté, co zazněla výzva k modlitbám za Írán a zmínka o tom, jak křesťanství vítězně přestálo osmdesát let komunismu v Sovětském svazu.¹²⁵ „Ať nikdo nedává místo nevěře. Církev byla silná a bude. Těším se, že budeme moct znovu Boha uctívat v Íránu a že tam bude milion věřících.“ Je to právě takováto zdánlivě nemožná vize, která definuje poslání a naději íránských církví. Jejím cílem není obnova staré církevní tradice, ale svobodný Írán, kde lidé dochází spasení v Kristu, radostně uctívají Boha a jsou požehnáním pro celou zemi. Cestou k tomuto cíli není politická aktivita nebo násilí, ale modlitba a zvěstování křesťanského poselství. Pro naplňování tohoto poslání lidé investují čas, finance i schopnosti. Pro ně se riskují i osobní bezpečí. Z pohledu věřících je tato služba Kristu zároveň pravou službou vlastnímu národu.

¹²⁵ *Terénní deník IV*, s. 62 (6.5.2008).

6 V Boží přítomnosti

Je neděle, dvanáct hodin.¹²⁶ V budově mé iránské církve v poklidném zákoutí Londýna začíná hlavní bohoslužba. V přední části sálu stojí připravená hudební skupina. Žena u kláves, nějaký kluk u bicích a Šahrejár s příčnou flétnou. Před nimi s mikrofony stojí Behrúz, svěží čtyřicátník v obleku, který chvály (parasteš) dnes povede, a dvě zpěvačky.

Behrúz vítá příchozí a zahajuje první písní. Jedná se o hit ‚Shout to Lord‘ z australské megacírkve Hillsong. Lidé vstávají, pohupují se v rytmu, tleskají. Na čelní stěnu sálu se promítá text. Poněkud netypicky se zpívá nejdříve anglicky a teprve při druhém opakování se objeví perská slova. Chvály pokračují další radostnou písní. Po jejím skončení Behrúz vyzývá přítomné, aby se nahlas všichni najednou modlili. Sál ožívá změtí hlasů. Z několika stran slyším skutečné dlouhé modlitby, častěji však opakované výkřiky ‚sláva tobě, Ježíši‘ a proudy nesrozumitelných slov. Řada lidí má zdvižené ruce. Muž kousek ode mně horlivě přešlapuje a mává rukama jako by někoho naháněl dopředu. Oči má zavřené, ústa se rychle pohybují. Ve předu kdosi několikrát vyskočí. Sál hučí množstvím hlasů. Po pár minutách hukot přechází do pokojného ztišení a skupina začíná hrát další píseň. Tentokrát pomalu a důstojně. Po chvíli již celé shromáždění zpívá jako jedním hlasem jednoduchá a stále se opakující slova:

*Sláva tvému jménu, Ježíši,
tvému svatému jménu, Ježíši,
vždyť tvé jméno je nad každé jméno.*

Většina přítomných stojí s dlaněmi obrácenými k nebi. Napravo ode mne kdosi klečí. Vepředu si s mikrofonem kleká Behrúz. Přechází k další písni a shromáždění zpívá ze všech sil opakující se refrén:

*„Tebe uctíváme,
není nikdo jako ty,
je ty jsi hoden, Ježíši.“*

Vzduch je prosycen vroucností a zdá se, že onu posvátnou atmosféru cítí i ti nezapojení, návštěvníci a hosté. Kousek ode mne sedí žena ve středních letech a z tváří si utírá slzy. Behrúz se modlí do mikrofonu. Děkuje Bohu za jeho lásku, spasení a slavnou přítomnost.

Po další písni přichází dopředu pastor Ghásemí. Děkuje skupině za „výtečné chvály“ (parastěše álí) a prosí, zda by nezahráli znovu píseň ‚Sláva tvému jménu Ježíši‘. Zpívá se znovu. Na konci se ještě do hudby Ghásemí hlasitě modlí:

„Ano, Pane, tebe uctíváme, tebe opravdu uctíváme. Opravdu není nikdo jako ty. Jsi Pán, jen ty jsi hoden. Ježíši, díky za tvoji svatou přítomnost, díky za tvoji slávu na tomto místě. My jsme sem dneska přišli, abychom se setkali s tebou. Žizníme to tvé přítomnosti, dotýkej se nás, ó Pane. Chceme se dnes setkat s tebou, opravdu se setkat s tebou, nechceme odejít stejní.“

¹²⁶ Teréní deník V, s. 2-4 (18.5.2008).

Pastorovo volání se pomalu zklidňuje až přechází do úplného ticha. „Díky Pane za tvoji přítomnost,“ šeptá po kratší odmlce. „Pokud bys chtěl, Pane, můžeme strávit zbytek bohoslužby takto v tichu. Na tebe čekáme, na tebe čekáme.“

Lidé v sále stojí tiše, občas je vidět pohybující se ústa, tu a tam zdvižené ruce. Po nějaké době se Ghásemí znovu ujímá slova a lidé si sedají. Začíná kázání o Duchu svatém a Trojici.

Letniční uctívání jako rituál

Rituál stojí v popředí zájmu antropologů od počátků jejich disciplíny. Definice rituálu přitom od Durkheimových časů staví na dichotomii mezi konceptuálním ‚přesvědčením‘ a nekonceptuální ‚činností‘.¹²⁷ Rituál je činností, která vyjevuje přesvědčení o realitě. Clifford Geertz, významný teoretik na tomto poli, uvádí příklad madráských hinduistů.¹²⁸ Ti pokaždé, když si přáli vysvětlit antropologovi nějaký aspekt své dogmatiky, jej pozvali k účasti na příslušném rituálu. Jelikož je rituál činností, lze z něj vyčíst nejen ‚pohled na svět‘ (worldview) ale též ‚celkový postoj ke světu‘ (ethos). Ukazuje nakolik přístup ke světu ovládá fatalismus, bojovnost, či hravost. Rituál ovšem není pouhým ‚modelem reality‘, který říká, jak tomu se světem *je*. Je také ‚modelem pro realitu‘.¹²⁹ Vyjevuje účastníkům, jaký by svět *měl být* a jak by se k němu *mělo přistupovat*. Umožňuje zakoušet svět určitým způsobem a znovu tak potvrdit pravdivost příslušného pohledu na svět, který je jinak otevřen i řadě dalších výkladů. Jak říká Catherine Bell, rituál má sílu „znovuustavit či proměnit chápání mocenských struktur světa“.¹³⁰

Společná ‚chvála‘ (*parasteš*: tedy hudební část bohoslužby) spojená s modlitbami představuje činnost, které ve světě mých informantů náleželo nanejvýš významné místo. ‚Chvály‘ tvořily zhruba třetinu dvouhodinové nedělní bohoslužby a asi čtvrtinu času na úterních setkáních mladých. Objevovala se dokonce i setkání, která byla zcela zaměřená na společné uctívání a modlitbu. Mohlo se přitom jednat o jakýsi ‚koncert chval‘ (*konserte parasteš*), kde téměř celý čas vyplňovala hudba ve výše zmíněném smyslu, nebo o ‚modlitební setkání‘ (*džalásate da'á*), kdy se společné modlitby prokládaly písněmi. K málokteré církevní aktivitě směřovalo takové množství času, úsilí a financí jako k této hudební části bohoslužby. Na nedělních bohoslužbách se střídala čtyři různá hudební uskupení, jejíž členové museli splňovat duchovní i hudební kritéria a scházet se

¹²⁷ Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1992, s. 19-29

¹²⁸ Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, s. 131.

¹²⁹ Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, s. 109-110

¹³⁰ „...reproduce or reconfigure a vision of the order of power in the world.” (Bell, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*, s. 81).

k nácvičku hudby. Hudební nástroje a zesilovací technika představovaly významné finanční náklady. Subjektivní důležitost ‚chval‘ pro návštěvníky bohoslužeb lze také stěží přehlédnout. Mnohé dokonce přivedla ke křesťanství. „Rád jsem chodil do církve. Miloval jsem chvály (*parasteš*)“, vzpomíná Alí, „nicméně říkal jsem si, že nikdy nemůžu uvěřit, že Ježíš je Bůh.“¹³¹ Ze slov i výrazů v tváři je patrné, že pro účastníky bohoslužeb jsou ‚chvály‘ činností nanejvýš smysluplnou a naplňující. Vybavuje se mi zářící obličej jednoho muže, který komentoval právě skončivší bohoslužbu slovy: „Byl jsem v církvi včera, Bůh mě naplňoval. Dneska znovu, myslím, že za chvíli exploduju.“¹³²

Vzhledem k tomu, že chvály jsou bezpochyby činností a to činností pro mé informátory nanejvýš smysluplnou, můžeme mluvit o rituálu ve výše definovaném smyslu. Vzhledem k tomu, že se tomuto rituálu přikládá enormní důležitost, lze předpokládat, že vyjevuje cosi velmi podstatného o světě iránských křesťanů. V následujících řádcích bych se tedy chtěl ve stopách Clifforda Geertze ptát po ‚pohledu na svět‘ (worldview) a ‚celkovém postoji ke světu‘ (ethos), který tato činnost vyjevuje a živí. S přihlédnutím k teoretickému rámci této práce, by šlo tuto otázku formulovat následovně: Jaké ‚vědění‘ o světě tento rituál nese? S jakou účinností je předává a utvrzuje? V souladu s Geertzovou teorií rozdělím následující diskuzi do třech částí. První se bude věnovat obrazu světa, druhá postoji ke světu a třetí významu tohoto rituálu pro transformaci identity.

Obraz světa v rituálu ‚chval‘

V základu letničního pohledu na svět stojí starý křesťanský dualismus. Na jedné straně stojí svět běžné zkušenosti (‚země‘ či ‚tento věk‘). Jedná se o sféru, kde do značné míry vládou síly temnoty. Člověka se zde setkává s omezeností pozemské existence, slabostí, nemocemi, utrpením. Za tímto světem ale leží realita božského světa (‚nebe‘ či ‚budoucí věk‘). V něm je vše prosyceno Boží přítomností a zlo i jakákoli nedokonalost chybí. Tento dualismus hrál nesmírně silnou roli v raném křesťanství a s nebyvalou silou se znovu objevuje právě mezi letničními. Časová podoba toho dualismu se odráží ve velkém důrazu na učení o konci světa a příchodu Božího království. Prostorovou variantu vyjadřuje znovu učení o zemi a nebeských sférách pod vlivem Zla na straně jedné a nejvyšším nebi, kde sídlí Bůh, na straně druhé. Učení o příchodu Božího království tvořilo pevnou součást teologie mé iránské církve. Nejednalo se však o

¹³¹ *Terénní deník II*, s. 74 (10.2.2008).

¹³² *Terénní deník IV*, s. 78 (11.5.2008).

frekventované téma a nezdálo se mi, že by nějak zvlášť plnilo myšlení a naděje věřících. Prostorový dualismus žil spíše implicitně ve zmínkách o nebi či Ježíšově výstupu do nebe. S žádnou vypracovanou představou o uspořádání nebeského světa jsem se na rozdíl od jiných letničních církví nesetkával. Kde se však představa dvou složek reality zřetelně odrážela a přehrávala, byl právě rituál ‚chval‘.

Rituál ‚chval‘ značí přechod z pozemské reality do slavného světa Boží přítomnosti. Tento fakt opakovaně připomínají texty písní. Věřící v nich stále znovu vyznávají, že nyní „přichází na svaté místo“, „aby spatřili Boží tvář“ a „stanuli v jeho slávyplné přítomnosti“. Se začátkem chval věřící obvykle vstává, opouští židli a symbolicky začíná svou cestu za setkáním s Bohem. Pohyby nejsou nijak dané, nicméně k těm velice běžným patří ruce zdvižené k nebi. Někdy jde o prázdné dlaně obrácené vzhůru v jakémisi očekávání naplnění, jindy jako by se věřící natahoval po čemsi v jiném světě, někdy pouze rukou ukazuje k nebi. Všechna tato gesta však nějak odkazují k onomu jinému světu, za nímž věřící vykročil. Časté jsou též zavřené oči. Svět kolem mizí a věřící se noří do nebeského světa, kde se ‚setkává s Bohem‘ (*molágháte Chodá mikone*). To je, jak ukazuje Ghásemího modlitba i výpovědi věřících, smyslem této činnosti. Věřící by měl prožít (*tadžrob*) či pocítit (*ehsás*) Boží přítomnost. Měl by být dotčen (*lams*) Bohem.

Letniční světonázor netrvá pouze na existenci duchovního světa ale i na tom, že je realitou pravdivější a důležitější. Řečeno teologicky: Bohu patří veškerá moc. Věřící jsou znovu a znovu vyučováni, že je třeba věřit Bohu a jeho slovu bez ohledu na okolnosti. Víra (*ímán*) ve smyslu důvěry (*tavakkol*) či spolehnutí se (*takíje*) na Boha patřila k nejčastějším tématům kázání. Ideálním věřícím je ten, kdo se na Boha a jeho slovo¹³³ spoléhá více než na cokoli jiného. V jednom nedělním kázání o víře mluvil Henry o Abrahámovi a Sáře.¹³⁴ Byli již staří a nemohli mít potomka, přestože jim to Bůh zaslíbil:

„Ale je pro Boha něco problémem? Bůh vyvedl Abraháma ven ze stanu a řekl mu pohleď na oblohu. Možná také potřebuješ opustit svůj stan, abys zahlédl větší věci. Pro Boha žádné problémy neexistují! Možná je to dnes zpráva pro někoho z vás: Copak je pro Boha něco problémem?“

Abrahám Bohu uvěřil a navzdory všem okolnostem zplodil potomka. Tak by měl jednat každý věřící. Ať už jsou okolnosti jakékoli, člověk by měl vědět, že Bůh je ten, kdo rozhoduje, a spoléhat na jeho slovo. Kázání končilo příběhem ze života George Müllera z Bristolu (1805-1898):

¹³³ Božím slovem se přitom myslí v tradičním protestantském úzu Bible. Krom ní tu ale jsou i další způsoby, jak Bůh „mluví“ jako proroctví, osobní naslouchání Božímu hlasu, sny, vidění, (apod.).

¹³⁴ *Terénní deník III*, s. 69-77 (9.3.2008). Odtud jsou i dvě následující citace kázání.

„Pro mnoho lidí v jeho době byla víra formální záležitostí. On se ale rozhodl sloužit Bohu a to pouze na základě víry. Staral se o sirotky, o dva tisíce dětí. Pouhou vírou! Jednou čekali u stolu a neměli vůbec nic k jídlu. George Müller tehdy řekl: ‚Děti poděkujme Bohu za jídlo.‘ Pomodlil se a poděkoval Bohu za jídlo. Na dveře zaklepal pekař: ‚Přinesl jsem vám chleba. Včera jsem to už nestihl, ale vstal jsem v noci, abych to pro vás upekl.‘ George Müller poděkoval, obrátil se k dětem a řekl: ‚Poděkujeme ještě za mléko.‘ Po chvíli se objevil mlékař: ‚Prosím vás mohli byste spotřebovat toto mléko, mám ho navíc a zkazilo by se.‘“

Toto porozumění světu se odráží v rituálu ‚chval‘ a je v něm prožíváno. Po skončení výše zmíněného kázání, vyzval pastor Ghásení přítomné ke zpěvu písně, jejíž stále se opakující refrén zněl: „Věřím, věřím, že vše je možné. Ano, to přijímám (*mípazíram*).“ Texty písní opakovaně mluví o Boží svrchované moci, vyjadřují odevzdání se jeho vůli a proklamují spolehlivost jeho slova. Také gesta často vyjadřují toto podřízení se (pokleknutí, sklánění hlavy), vydání se (roztažené ruce, otevřené dlaně) nebo přimknutí se (ruce sevřené na prsou). Co je však ještě důležitější, Boží existence a svrchovanost je ve chvalách intenzivně prožívána. Nejčastějším vyjádření této skutečnosti jsou slova o ‚pokoji‘ a ‚Boží přítomnosti‘, kterou účastníci cítí. Bůh jako by byl v dané chvíli reálnější než viditelný svět. Krom této pocitové stránky, která „povzbuzuje víru“, se objevují i svědectví o přímé Boží řeči. Během chval a modliteb bývají také věřící vyzýváni, aby na místě v Boží autoritě přikazovali problémům a nemocem, které trápí jejich životy. „Nebudu se teď za vás modlit,“ uzavíral své kázání jeden z hostujících pastorů.¹³⁵ „Každý z vás má autoritu přikazovat problémům /jako Ježíš poroučel bouři/. Budeme se teď všichni společně nahlas modlit. Prikaž problémům, kterým čelíš!“ Následně celé shromáždění povstalo. Všichni se najednou hlasitě modlili a přikazovali svým problémům. Věřící byl blízko Bohu, měl podíl na jeho moci a v jeho autoritě přikazoval. V této rituální činnosti, která často provázela chválu a modlitbu, věřící přehrával a znovuustavoval vědomí Boží vlády nad světem, který se jinak tak často zdál jít jinou cestou.

Základní letniční metaforou pro život je boj. Svět je pro ně bitevním polem mezi silami temnoty a Božím královstvím. V důsledku prvotního hříchu získali vládu nad světem Satan, démoni, Smrt.¹³⁶ Zde je kořen všech nemocí, chudoby, pokřivených mezilidských vztahů i politického útlaku. Tento stav ale není konečný. Má se za to, že Ježíš Kristus svou smrtí na kříži zlomil moc hříchu, nemocí i všech sil

¹³⁵ *Terénní deník I*, s. 101 (18.11.2007).

¹³⁶ Letniční počítají s reálnou existencí a vlivem různých duchovních bytostí na každodenní život i chod světa. Démoni přináší nemoci, neúspěch, hádky, nutkání k hříchu. Platí přitom, že čím charismatičtější prostředí, tím větší důraz se na tento duchovní svět klade.

temnoty. Boj však dál pokračuje. „Je to jako za druhé světové války“, vysvětloval Šahrejár na jedné skupince. „Vyloděním v Normadii bylo rozhodnuto o výsledku války, nicméně bylo třeba bojovat ještě několik měsíců. Tak je to i s námi. Ježíš vybojoval nad ďáblem rozhodné vítězství, ale ještě stále musíme bojovat.“ Křesťan by měl ve svém životě Ježíšovo vítězství zakoušet a uvádět do praxe. Měl by vyhánět z lidí demony, přemáhat pokušení, zakoušet zázračná uzdravení. Měl by jej provázet zdar v osobním i profesním životě. Nic z toho ovšem není automatické. Závisí to na jeho modlitbách, víře a úsilí. Je to boj.

Chvála přehrává a utvrzuje toto porozumění životu. Písně stále oslavují Ježíšovo vítězství. Jedna z nejoblíbenějších proklamovala: „Je dokonáno, Ježíš je vítěz, satan je poražen, Ježíš zlomil moc smrti.“ Věřící jej slaví za toto vítězství a raduje se z podílu na něm. Písně připomínají těžkosti, trápení, boje. Zároveň utvrzují o potřebě zápasu a ujišťují o Božím vítězství. Během chval se objevuje prostor nejen pro modlitby za osobní problémy, ale i pro přikazování těmto problémům a vyznávání Božího vítězství v těchto situacích. Při jedné bohoslužbě pozval pastor Alfred dopředu rodiče s nemocným dítětem. Zeptal se chlapce na jméno, věk a na to, zda věří v Ježíše. Poté vyzval všechny přítomné, aby povstali, vztáhli ruce k dítěti, všichni se „v jednotě modlili“. „A Bůh jej uzdraví“, dodal. Po několika minutách hlasitých modliteb, vrátil dítě rodičům s tím, aby důvěřovali Bohu, který dá uzdravení. Pro zúčastněné, jakkoli věří v Boží svrchovanost, se jednalo o bojovou situaci, kdy povstali v jednotě, aby svými modlitbami a vírou uvolnili Boží uzdravení a zahnali nemoc. V samotných chvalách se přitom objevují gesta vyjadřující boj. Dotyční vypadají jako by s někým zápasili, někomu přikazovali či po někom šlapali. Někdy se při chvalách objevují i vojenské symboly meče, pozouny, prapory. V mé církvi to nebylo zvykem, ale někteří z mých informantů se s těmito věcmi setkali v jiných charismatických církvích. Jednou při chvalách zazněla výzva, aby věřící zvedli nad hlavu své Bible coby Boží slovo a duchovní meč. Následnou bojovnou píseň pak zpívali mávajíce Biblí-mečem nad hlavou.

Jakkoli mí informanté oslavují Boha jako krále a velkého válečníka, je jim především milujícím otcem. Oficiální věrouka říká, že člověk, který uvěří a učiní pokání, „se znovuzrodí“ (*tavallode táze*) jako Boží dítě. Má přímý přístup k Bohu, může s ním mluvit zcela otevřeně, těšit se z jeho blízkosti. Má se zato, že Bůh jako milující otec rád slyší své děti a rád odpovídá na jejich modlitby. Letniční Bůh není ani vzdálený, ani nevyzpytatelný jako Alláh ortodoxního islámu. Je připraven vést věřícího v každém okamžiku jeho života i ve všedních záležitostech jako nakupování nebo výběr partnera. Svou vůli zjevuje

těm, kteří o to stojí. Touží neustále zjevovat sám sebe a promlouvat k věřícím. Vztah s Bohem má být osobní až intimní. Oslovení „pedar džún“, jehož význam kolísá mezi uctivým „drahý otče“ až po mazlivé „tatínku“, se považuje za zcela oprávněné a žádoucí.

Dozněla první píseň dnešní bohoslužby.¹³⁷ Její název zněl ‚Drahý Otče, tvá láska je větší než dokážu pochopit‘. Behrúz, který dnes chvály vede, začíná pomalu mluvit: ‚Víte, svého otce jsem neviděl už pětadvacet let. Byl to velmi špatný otec. Opravdu jsem ho těžko mohl mít rád. S matkou se nakonec rozvedli. Když jsem uvěřil (imán ávardam), vše bylo dobré, ale nedokázal jsem se modlit k Bohu jako k otci. Jednou mě jeden bratr slyšel, jak se modlím ‚Bože, matko v nebesích‘, a zeptal se mě: ‚Rozuměl jsem správně, že říkáš...?‘ ‚Ano.‘ ‚A proč?‘ ‚Matky jsou přece dobré, plné lásky, starají se, pečují, ..., ale otcové...‘ ‚Ten tvůj byl asi špatný, že?‘ ‚Ano.‘ ‚Pak mě vedl, abych mu odpustil, a já to udělal. Už dříve se mě Bůh dotkl, ale tohle bylo opravdu silné, když jsem se poprvé mohl modlit k Bohu jako k otci. Před několika lety uvěřila matka. Tento týden mi volala, že by se mnou chtěl někdo mluvit. Byl to otec. Viděl naše křesťanské vysílání a Bůh se ho dotkl.‘ Shromáždění tleská a Behrúz vybízí přítomné, aby společně a ze srdce znovu zpívali píseň ‚Drahý Otče, tvá láska je větší než dokážu pochopit‘.

Nikoli náhodou použil Behrúz tuto svou zkušenost právě v kontextu chval. Jejich smyslem je setkání s Bohem, který je věřícímu milujícím otcem. S city a prožitky se počítá. Jedna z oblíbených písní tu vyznává: „Žízním, žízním po tvé sladké přítomnosti. Toužím, toužím po teple tvé náruče. Otče, otče, jsi plný lásky, dobroty a milosti.“ Muži a ženy stojí a se zanícením zpívají tato slova. Ve tváři mají blažený výraz, občas slzy. Krom obrazu otce a dítěte se často objevuje metafora mileneckého vztahu běžná i v súfijském islámu. Láska se objevuje ve všech odstínech, které perský jazyk nabízí: *mohabbat* (věrná láska, péče), *dústí* (obliba, přátelství), *ešgh* (vášnivá láska). Cílem ‚setkávání s Bohem‘ přitom není pouze prožitek lásky, ale také vztahu, který charakterizuje oboustranná komunikace. Věřící nejenže oslovuje Boha, ale počítá se s tím, že též Bůh bude mluvit osobně k němu. Jak často zaznívá v písních i modlitbách, věřící přišli, aby ‚slyšeli jeho hlas‘. I při nedělní bohoslužbě se občas stává, že dopředu přijde někdo z věřících s poselstvím od Boha. Někdy se jedná o verš z Bible, někdy vidění, někdy výzvu k modlitbám za konkrétní typ problémů či osob. „Je tady někdo, kdo má dlouhodobé problémy s prací“, přerušil modlitební chvíli Alfred.¹³⁸ „Bůh říká, že dá řešení do dvou měsíců. Kdo máš víru /že je to pro tebe/, přijmi to!“ Při ‚chvalách‘ se běžně počítá se s tím, že věřící přijímá Boží řeč pro sebe.

S tím souvisí poslední charakteristika světa letničních. Obrovská váha se tu přikládá individu a individuálnímu. Nejedná se samozřejmě o

¹³⁷ *Terénní deník IV*, s. 44-46 (4.5.2008).

¹³⁸ *Terénní deník II*, s. 58 (6.2.2008).

letniční vynález, ani propracované dogma, nicméně důraz na tuto myšlenku je obrovský. Bůh stvořil jednotlivé lidi. Má zájem o osobní vztah s každým jednotlivcem. Různost lidí, charakterů i kultur je Bohem daným bohatstvím. Každý má své speciální a nenahraditelné místo. Pro každého existuje speciální Boží plán. Bůh chce vést jednotlivce, mluvit k němu a jednat s ním individuálním způsobem. Toto porozumění světu se znovu odráží ve chvalách. Míra spontaneity je vysoká, paleta projevů velmi široká. Množství nástrojů, pestrost stylů a dekorace se vysoce cenní. Gesta nejsou pevně dána. I ve společné chvále se má zato, že jde o osobní setkání s Bohem. Neexistují žádní prostředníci, člověk se setkává s Bohem tváří v tvář. Ve společných písních a modlitbách věřící oslovují Boha velmi často v singuláru. Ve chvále sice věřící demonstrují a zakouší vzájemnou sounáležitost a jednotu, maxima ale vždy zní: jednota v různosti.

Étos v rituálu ,chval'

Max Weber¹³⁹ a Ernest Troeltsch¹⁴⁰, klasici sociologie náboženství, prosluli svými pracemi o významu protestantismu pro formování moderní společnosti charakterizované racionalitou, demokracií a kapitalismem. Weberův důraz přitom ležel na nezamýšlených důsledcích učení a životního stylu věřících. Měl zato, že protestantismus výrazně přispěl k procesu ,odkouzení světa' (*Entzauberung der Welt*). Jednalo se přitom o důsledek nového pojetí autority, svátostí a role laiků. Eucharistie se stala pouhým symbolem. Zmizela pompa a mysticismus katolické církve. Důsledně se bojovalo s veškerými pozůstatky pohanství a pověrami. Církev se stala laickým shromážděním rovnocenných bratří a sester. Byl to zejména Troeltsch, který ukazoval, jak toto protestantské pojetí církve a rovnostářský étos napomohlo formování moderní demokratické společnosti. Slavnou zůstala i Weberova teze o významu kalvínského učení o ,spáse predestinací'¹⁴¹ pro další racionalizaci (*Rationalisierung*) světa a rozvoj kapitalismu. Puritán sám si svým předurčením nemohl být jistý. Na základě jistých znamení (*Symptome*) jako ekonomický zdar a ctnostný křesťanský život v ně ale mohl doufat. Toto přesvědčení jej vedlo k přísné morální sebekontrolé (*innerweltliche Asketismus*) a racionálnímu využívání zdrojů a schopností. To podle Webera vytvořilo ,ducha' (étos) moderní společnosti. Podle něj proto

¹³⁹ Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge, 1992 a Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press. 1993

¹⁴⁰ Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louisville: John Knox Press, 1992.

¹⁴¹ Weber ji kvůli odlišným sociologickým implikacím důsledně odlišuje od lutherské ,spásy vírou' (Weber, Max, *The Sociology of Religion*, s. 184-206).

kalvinismus více než jakékoli jiná ideologie přispěl k vytvoření racionálního způsobu života (*metodische Lebensführung*) a rozvoji moderní kapitalistické společnosti. Étos, který uvedlo v život protestantské přesvědčení, zůstal formující silou i v nenáboženském prostředí a po opuštění původní ideologie.

Podíváme-li se na letniční étos, který se odráží ve ‚chvalách‘, lze pozorovat spíše tendenci k iracionalitě a novému ‚zakouzlení‘ světa. Primát duchovního světa vede k hledání duchovních prostředků řešení. Základní odpovědí na nemoci, nezaměstnanost či rodinné problémy jsou hodiny modliteb. Jelikož Bůh stále mluví, mají věřící tendenci hledat jeho vedení i pro tak běžné záležitosti jako je nakupování, plánování víkendu nebo hledání partnera. Vzhledem k tomu, že se počítá s neomezeným Bohem, který věřící rád podpoří svými neomezenými zdroji, jde racionální plánování stranou. Podle jednoho z pastorů se církev před lety rozhodla investovat do koupě vlastní budovy bez dostatečných zdrojů na základě Božího pokynu.¹⁴²

Bůh se k nim přiznal, budovu splatili a zpětně vidí, že se jednalo o nejvhodnější čas ke koupi, neboť později začaly ceny výrazně stoupat. Štědrost či dokonce jistá rozhazovačnost se považuje za ctnost. Pouštět se do projektů, které přesahují dostupné zdroje, a pracovat pro zdánlivě nedosažitelné cíle se považuje za správný postoj. „Ať nikdo nepropadá beznaději ohledně Íránu,“ volal o letnicích Alfred.¹⁴³

„Církev byla silná a bude. Těším se, že budeme moct znovu Boha uctívat v Íránu a že tam bude milion věřících.“ Toto nepředstavitelně vysoké číslo si iránské křesťané stále staví před oči, vede jejich práci a modlitby. Zdálo-li by se dostupným, nepochybně se objeví vyšší cíle.

„Vždyť pro Boha není nic nemožné.“

Jakkoli letniční pojetí světa vede k jisté iracionalitě a nezodpovědnosti, celkově se ale jedná o bojovný étos, který vede k aktivitě a produktivitě. Dokud se svět nestane rájem, nebude mít letniční klid. Každá nemoc, zármutek, problém jsou zlem, se kterým je třeba se vypořádat. V Bohu jsou dostupné veškeré zdroje a stačí je použít. Celkový étos postrádá místo pro rezignaci či malomyslnost. Pravý letniční bude stále aktivní, stále v boji se s problémy svými i okolí, stále s nadějí na jejich brzké vyřešení. Velká část aktivity se sice uplatní v symbolické oblasti (modlitby, rituál), nicméně praktické kroky nechybí. Jelikož cílem je co nejlepší řešení v co nejkratším čase, je patrná nesmírná vynalézavost v cestách k dosažení cíle. Co nefunguje se opouští, co funguje se dále vylepšuje. Víze křesťanské proměny Íránu, jakkoli se zdá být nereálným snem, není planým sněním. Rozměr práce oněch pár set iránských křesťanů v Británii

¹⁴² *Terénní deník II*, s.2 (6.1.2008).

¹⁴³ *Terénní deník IV*, s. 62 (4.5.2008).

budí respekt. Pracovalo se na dvou nových překladech Bible (fárší a azerí). Fungovala biblická škola, která v různě dlouhých kurzech připravovala další služebníky. Překládala se a vydávala křesťanská literatura. Provozovalo satelitní vysílání. Fungoval internetový obchod, webové stránky a call centrum pro zájemce z Íránu. Služebníci jezdili po Evropě a podporovali místní skupinky věřících. To vše při zajišťování nabytého církevního programu a za užití vlastních zdrojů. Vždy přitom byla snaha o co největší kvalitu a dosah. Tento podnikatelský étos se nikterak neomezuje na církve a určuje i životy věřících v běžném sekulárním prostředí, čímž je činí úspěšnými a plodnými.¹⁴⁴

Dalším znakem letničního étosu je vášeň pro individuální. Systémová a politická řešení stojí stranou zájmu. V centru se nachází individuum a jeho potřeby. Každý jednotlivý člověk vyšel z Boží ruky, je svobodný a má místo v Božím plánu. Je proto třeba dát prostor různosti, rozmanitosti povah a způsobů, angažovat se pro rozvoj jedinců. Vybavuje se mi nedělní kázání jednoho hostujícího pastora:¹⁴⁵

„Jedna žena u nás ve sboru se deset let starala o další ženu. Ta žena byla narkomanka. Děti ji sebrali, doma měla nepořádek, zvratky, byla trestaná za dealerství. Tahle žena z církve ale vytrvale chodila za ní, vždy ji uklidila, modlila se za ni. Po deset let! Deset let to trvalo, ale ta vytrvalá láska nakonec krok za krokem přinesla ovoce. Ta žena je dnes zcela jiná. Slouží Pánu. Věnuje se mladým a oni ji berou, protože opravdu miluje. Komu se hodně odpouští, hodně miluje.“

Tento příběh není raritou ale vyjádřením všeobecného étosu. Přes všechny velké vize, jde právě o záchranu a růst jednotlivců. Jiná cesta se nepřipouští. Letniční sbory jsou plné takovýchto lidí. Mnozí levicově orientovaní badatelé vidí právě zde jednu z největších slabostí.¹⁴⁶ Mají zato, že veškerá snaha směřuje k jednotlivcům a individuálním problémům, přičemž politické a společenské příčiny chudoby zůstávají nedotčeny. Nicméně ve spíše weberovské perspektivě lze předpokládat – a existují konkrétní příklady¹⁴⁷ – že letniční zápas o ‚reformu biografii‘ (David Martin) povede v dlouhodobé perspektivě ke společenským změnám hlubším a trvalejším, než jaké by přinesla změna politického systému.

Souvisejícím rysem letničního étosu je radostná tvořivost. Podobně jako puritán bude i letniční stát v opozici vůči zkaženému světu,

¹⁴⁴ Martin, David: *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 14-16, 25, 85-88; Miller; Yamamori. *Global Pentecostalism*, s. 161-172

¹⁴⁵ *Terénní deník II*, s. 96 (17.2.2008).

¹⁴⁶ Martin, David: *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 88-98; Miller; Yamamori, *Global Pentecostalism*. s. 179-183

¹⁴⁷ Martin, David: *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 77-88; Miller; Yamamori, *Global Pentecostalism*. s. 179-183; příklad z tradiční domorodé společnosti na Borneu přináší Russel, A. Sue: *Conversion, Identity, and Power. The Impact of Christianity on Power Relationships and Social Exchanges*. Lanham, New York, Oxford: University Press of America. 1999

odříkat si hříšné požitky a snažit se přinést užitek Božímu království i za cenu velkých obětí. Přesto bude jeho ‚nitrosvětská askeze‘, abych použil Weberovu kategorii, trochu jiná. Opozice vůči (zkaženému) světu pro letničního znamená žít plný, radostný, ba téměř bezstarostný život. Vždyť vítězství nad každým zlem už bylo vybojováno a milující Otec v nebi se postará o všechny potřeby! Člověk by si měl život užívat. Měl by být zdravý, bohatý, úspěšný. A i kdyby se mu něčeho nedostávalo měl by zůstat radostný a plný důvěry, neboť Božího království stejně (brzy) zvítězí. Ve všem je patrná jistá lehkost a provizornost. Jako by byla potřeba stihnout vše co nejrychleji. Neustále někde něco vzniká, přeskupuje se, dělí a zase zaniká. Stále nové projekty, lidé, nápady. Člověk by měl být aktivní, kreativní, produktivní. Počítá se, že každý se tvořivě zapojí. Velmi krásně je to vidět právě ve chvalách. Vždy je místo pro jakýkoli další nástroj, projev, zpestření. Uplatní se básníci, výtvarníci, designéři, tanečníci, filmaři, skladatelé. Výsledná produktivita je obdivuhodná. Jen počet perských hudebních alb, která vydali iráňští křesťané, již překročil stovku.¹⁴⁸

Mám za to, že letniční étos formuje lidi, kteří mohou velmi dobře žít v současné západní společnosti a být v ní úspěšní. Orientace na úspěch a viditelné výsledky vede přes veškeré sklony k iracionalitě k hledání a nalézání řešení. Odvaha riskovat, zkoušet nové způsoby a nevzdávat se jsou vlastnostmi, bez nichž je úspěch v kapitalistické společnosti nemožný. Letniční církve obvykle uchvacují své návštěvníky právě tímto podnikatelským duchem. Fungující církve je plná ‚projektů‘, ‚služeb‘, ‚vizí‘. Sbor pak připomíná fungující firmu a pastor hlavního manažera. Vášně pro individuum a individuální vybavuje přes veškeré desekularizační tendence hodnotami a postoji, které dobře sedí demokratické společnosti. Individuum má přednost před společností, reforma jednotlivců před reformou společnosti. Pestrost a různost se cení. Celkové hodnocení tedy není nepodobné Weberovu hodnocení pietismu (zvláště Moravských bratří).¹⁴⁹ Přes veškeré sklony k iracionalitě a desekularizaci lze předpokládat, že lidé vybavení letničním étosem budou napomáhat rozvoji kapitalismu, demokracie a sekulární společnosti.

Chvály, transformace, identita

Na závěr zbývá otázka po významu letničního rituálu pro předávání příslušného pohledu na svět. Domnívám se, že roli ‚chval‘ lze sotva přecenit. V první řadě je tu role náboženského prožitku a osobního

¹⁴⁸ http://www.farsipraise.net/newdesign/design23/testborders4_mysql.asp (20.6.2009)

¹⁴⁹ Weber, *The Protestant Ethic*, s. 80-88

obohacení, které mnohé vede k tomu, aby toto náboženství se všemi pohoršlivými prvky brali vážně. Vybavuji si jednoho íránského nekřesťana, který poslední dva měsíce mého pobytu navštěvoval mou íránskou církev. S oblibou zpochybňoval čistotu motivů shromážděných křesťanů. Odmítal, že by osobně potřeboval Krista nebo se měl stát křesťanem. Během chval si ale opakovaně utíral slzy a omluvně vysvětloval: „Máš pravdu, bojuji s Bohem, ale nemyslím to zle. Nechci do něčeho prostě skočit.“¹⁵⁰ Cestou z církve mi vysvětloval: „Viš, cítím, že jsem lepší. Nechci se hádat, vždycky se musím usmířit. Působí na mě duch téhle církve.“ Právě atmosféra, která provázela chvály, vtahovala návštěvníky bohoslužeb hloub do křesťanského světa. Z rozhovorů i četných pozorování mohu potvrdit, že společné chvály a modlitby vedou věřící i hosty k rozhodnutí a utvrzování rozhodnutí pro přijetí celku křesťanského světa, s jehož jednotlivostmi by jinak měli mnohdy problém.

Novému pohledu na svět ale vyučuje i sám rituál. Způsob uctívání a modliteb patří mezi první věci, které si konvertita osvojí. Vzhledem k tomu, že základní požadavkem je spontaneita a upřímnost, nevyžaduje tento úkon příliš formálního učení. „Prostě mluv k Bohu jako dítě ke svému milovanému otci!“ zní běžný návod k modlitbě. Pakliže člověk získá důvod uctívat Boha křesťanským způsobem, osvojí si gramatiku a slovní zásobu modlitby velmi rychle. Domnívám se, že ve chvíli, kdy se člověk naučí opravdu tímto způsobem chválit Boha – tedy mluvit příslušným jazykem, vyjadřovat se vhodnými gesty a prožívat příslušné pocity – si již zásadním způsobem osvojil křesťanský svět, přestože mu ještě explicitní ‚vědění‘ o něm může chybět. Nejlépe patrné je to právě na čerstvých konvertitech. Ve chvíli, kdy jsou schopní s ostatními společně uctívat a modlit se, jsou plnohodnotnými obyvateli nového světa. Netuší sice, jaký pohled na manželství či posmrtný život by měli zastávat, ale když se mluví s ostatními, cítí, že obývají stejný svět, zakouší tutéž realitu, mluví o tomtéž. Umí-li člověk uctívat Boha novým způsobem, jeho ‚vědění‘ prošlo nepochybnou transformací. Pokud Íránec oslovuje a zakouší Boha jako ‚milujícího otce‘, stěží může být dál muslimem nebo pravidelně konat islámskou modlitbu (*namáz*). Islámská víra a rituál mu budou ‚cizí‘. Jeho Bůh již bude křesťanským Bohem a toto nové křesťanské ‚vědění‘ povede jeho život.

Na tomto místě stojí zato se vrátit k Behrúzovu vyprávění o vlastním otci. Je v něm patrná provázanost mezi ‚nebeským otcem‘ a ‚pozemským otcem‘. Zkušenosti s pozemskými otci bezpochyby ovlivňují křesťanské porozumění Bohu. Na druhé straně však také

¹⁵⁰ *Terénní deník VI*, s. 30-34 (16.6.2008).

křesťanské porozumění Bohu nově definuje společenskou roli ‚otce‘. Během svého pobytu v této církvi jsem se nesešel s kázáním nebo vyučováním o křesťanském pojetí otcovství, přestože slovo ‚otec‘ patřilo mezi nejfrekventovanější výrazy náboženského slovníku. Jeho obsah nově definovala síť biblického vyprávění o Bohu. Bůh jako otec je ten, který miluje, stará se, vychovává, zaopatřuje, dává. Nové porozumění potvrzoval prožitek ve ‚chvalách‘. Otec tu je někým nanejvýš milujícím. Jeho blízkost je největším potěšením. Má na své dítě vždy čas a chce naslouchat. Štědře zaopatřuje vším potřebným, poskytuje úkryt a bezpečí, odpouští a povzbuzuje. Toto ‚vědění‘ zprostředkovávané v rituálu není pouze náboženským ‚vědění‘, ale stává se ‚vědění‘ sociálním. Catherine Bell tvrdí, že rituál „znovu ustavuje a proměňuje chápání mocenských struktur světa“. Mám zato, že pro ‚chvály‘ to platí v plné míře. Dávají totiž věřícímu prožít svět způsobem, který odpovídá jeho věrouce. V běžném životě se často může zdát, že Bůh je daleko a na problémy věřícího jeho moc nestačí. Ve chvalách se ale znovu ustavuje věřené chápání mocenských struktur světa. Věřící znovu cítí, že Bůh stojí při něm a má dost moci na řešení všech problémů. Znovu prožívá pravé otcovství a synovství navzdory selhání pozemských otců. Znovu zakouší nadřazenost duchovního světa, samozřejmost zázraků a důležitost individua. Po skončení bohoslužby je připraven žít podle tohoto „samozřejmého“ a „správného“ ‚vědění‘ o světě. Bude dobrým otcem a v čekání na zázrak nezakolísá.

Domnívám se proto, že rituál ‚chval‘ hraje zásadní roli pro transformaci a udržování letničního ‚vědění‘. ‚Chvály‘ umožňují člověku zakoušet svět křesťanským způsobem. Nabízí prožitek, který táhne do nitra křesťanského světa. Svou silou a lákavostí činí přijatelným i nesouvisející a obtížné součásti křesťanské věrouky. Táhne člověka ke vstupu do křesťanského světa a velí mu vzít jej celý. Krom toho i ‚chvály‘ samotné předávají jisté porozumění světu a utužují příslušný étos. Jako takové jsou nenahraditelným a nesmírně mocným prostředkem transformace identity nového věřícího. Člověk, který se naučil uctívat Boha křesťanským způsobem - a to je bezpochyby to první, co se konvertita naučí - si osvojil základní ‚vědění‘ o křesťanském světě a je schopen v něm žít. Jakkoli vzdálený chodu světa se takovýto čas strávený ‚v Boží přítomnosti‘ může zdát, má zásadní důsledky pro sociální i politickou realitu.

7 Nový muž a nová žena

V půl sedmé dorážím k Šahrejárovu bytu na severu Londýna.¹⁵¹ V pokoji už je pár lidí, kteří s Šahrejárem právě dokončili lekci základů víry. Zdravím se s nimi i s Šahrejárovou ženou Rojou a s Mahšíd, která patří k organizačnímu týmu (komitet džavánán) a tak tu bývá dřív. Od Mahšíd dostávám papírek s písněmi pro dnešní setkání. Jdu s kytarou do kuchyně a pouštím se do ladění. Hlavní pokoj se přitom pomalu plní a já zpoza dveří slyším hlasy příchozích.

Usedáme a ve chvíli, kdy Šahrejár zvýší hlas ke svému tradičnímu ‚šorú koním‘ (začneme), přibíhá do místnosti se zářící tváří a výkřiky ‚Bůh je živý!‘ Pegá. Vrhá se k Šahrejárovi a radostně jej objímá. Cosi mu přitom šeptá. S ostatními se o svoji radostnou novinu zatím podělit nehodlá.

Když se usadí, zopakuje Šahrejár své ‚šorú koním‘, pomodlí se a řekne číslo první písně. Já spustím na kytaru. Lidé se nadšeně a místy dost falešně přidávají. Po každé písni následuje spontánní modlitba. Hned po druhé písničce se jí ujímá Pegá. Nadšeně Bohu děkuje za jeho dobrotu, pomoc, za skupinu mladých, kteří tu tvoří její rodinu. Poté, co se domodlí, již nevydrží čekat. Oznamuje všem, že ji právě volala matka, že dostala vízum a přijede. „Neviděla jsem ji dva roky. Tohle bylo moje největší přání! Díky Bohu!“

Po páté písni se Šahrejár ujímá slova. Oznamuje, že příští týden setkání nebude, protože jsou letnice a každý večer budou probíhat bohoslužby v církevní budově. Otvírají se dveře a do pokoje vstupuje Sára, vysokoškolačka o fous mladší než já, pěkně nalíčená a se sukni nad kolena. Tentokrát má ale zvláštní doprovod. Jelikož její snoubenec dnes zřejmě nemohl, přichází s ní její postarší otec. Je to dlouholetý člen církve a vzezřením, ač hladce oholen, působí jako důstojný patriarcha. Přítomní uctivě vstávají a zdraví jej. Šahrejár okamžitě nabízí svou židli a sedá si na zem. Já činím stejně rychle totéž a mířím k Mehdímu, který mi na zemi uvolňuje místo vedle sebe a pod záda strká svoji bundu.

Šahrejár vítá nově příchozí a znovu se vrací k tématu. Jelikož mu někdo nabídl svou židli sedí opět na židli. Má nohu přes nohu, na klíně poznámky a časopis Kalameh s článkem o manželství.

„Minule jsme mluvili o tom, jaká je podle Bible role muže (naghše mard). Říkali jsme, že nemá být jako vládce (reís), ale jako ochránce (sarparast). Ještě než postoupíme k roli ženy, zbývá nám poslední bod z minulého tématu. V páté kapitole listu Efezským se píše, že úloha muže vůči ženě je podobná jako úloha Krista vůči církvi. Úkolem muže proto je svou ženu posvěcovat a dovádět ji k dokonalosti. Muž potřebuje ženu a žena potřebuje muže. To je zvláštní věc, v islámu tomu tak není. Muž i žena jsou dokonalí sami o sobě, nepotřebují se. Mohou se dát dohromady nebo se zase rozejít. Podle Bible ale Bůh stvořil člověka jako muže a ženu. Žena se proto musí stát pro muže tou nejdůležitější osobou na zemi. Důležitější než děti, než rodiče nebo přátelé. Bible říká: ‚Opustí muž otce i matku a připojí se ke své ženě a budou ti dva jedním tělem, takže už nejsou dva ale jeden.‘ To je zvlášť důležité pro nás Íránce. Kolik manželství bylo pokažených, protože muž více dal na svoji matku než manželku. Člověk se musí oddělit od svých rodičů a začít nově se svou ženou. Žena musí být pro něj důležitější i než rodiče i než děti.“

¹⁵¹ Terénní deník IV, s. 28-44 (28.4.2004)

V tomto bodě reaguje Ahmed. Nevidí důvod, proč by měl člověk opouštět rodiče a přestat je poslouchat. To Bible přece neříká. Podle něj je to jen Šahrejárův názor. „Pro mě osobně je rodina moc důležitá“, uzavírá.

Na to reaguje několik spíše stabilnějších členů církve a Šahrejár znovu připomíná verš z Genesis, že muž opustí otce i matku a přilne ke své ženě.

„To ano, ale nikde není napsáno, že již nemá své rodiče poslouchat, řídit se podle nich. To je podle mého názoru pouze tvůj výklad (tafsír), ne Boží slovo (kaláme Chodá).“

„Je pravda, že máme rodiče ctít. To platí. Nicméně. Bible jasně říká, že muž opustí otce i matku a přilne ke své ženě. Je tedy zřejmé, že žena má být pro muže důležitější než rodiče, od kterých se oddělil.“

Ahmed dál trvá na svém a brání svůj názor. Cítí se zatlačen řadou lidí do kouta. Nakonec vstupuje do diskuze krátkou otázkou Narges:

„Byl jsi ženatý?“ ptá se. „Ne? Tak to poznáš.“

Snad přitom naráží na své manželství v Íránu. Bylo ji tenkrát jednadvacet a skončilo rozvodem po roce. Ať tak či tak, Ahmed už po tomto nepřiliš citlivém vpádu v diskuzi nepokračuje a uraženě mlčí. Šahrejár se ale tématu ještě drží:

„Kolik mých přátel a vůbec iránských mužů mělo naprosto pokazené manželství právě kvůli tomu, že muž více miloval svoji matku. Měl jsem jednoho přítele, který trávil jeden den v domě své ženy a druhý u své matky.“

„Proč ale pořád mluvíme o mužích? Co ženy?“ přerušuje Parvís.

„No, doteď to bylo naše téma. O úloze ženy budeme mluvit za chvíli,“ hájí diskuzi Šahrejár a dodává: „Pro nás Íránce je ale tohle velmi důležité.“

Řeč se ještě chvíli točí kolem tématu, pak ale přeci dochází na roli ženy:

„Co se týče role ženy,“ pokračuje Šahrejár, „Bible tu /v listu Efezským/ na ni klade dva požadavky. První je poslušnost (etá'at) a druhý úcta (ehterám). Bratr Alfred k tomu krásně říká, který muž by nemiloval svoji ženu, která si jej váží a poslouchá jej, a která žena by neposlouchala a nectila muže, který ji miluje a obětuje pro ni sám sebe. Podmínkou poslušnosti ze strany ženy je skutečná láska ze strany manžela. Žena není hračkou (arúsak) v rukou muže. Měla by jej však ctít a poslouchat jako svou hlavu a zástupce Krista.“

Roja k tomu dodává, že tohle pro ni bylo nové. Dřív by ji nenapadlo muže si vážit. „Ale je to tím, že jsem taky nikdy neviděla muže, který by tak jako Ježíš miloval a sloužil.“

„Důležitý je ‚náš iránský background‘,“ zdůrazňuje jako už mnohokrát předtím Rezá. „U nás je úloha muže jiná. V Íránu muž doma obvykle nic nedělá. Když je něco potřeba, matka požádá syna. Tady v Anglii máme velkou šanci se to naučit dělat jinak. Doma by byl silný tlak rodičů a kultury (farhang). Tady jsme sami, i naše prostředí je jiné. Je mnohem jednodušší dělat věci nově.“

„Já ale stejně nerozumím,“ vstupuje Šabnam, „proč bychom měli dál mluvit o muži jako hlavě (sar). Manželství je přeci ‚loving relationship‘, ‚partnership‘. Proč by tam měl být někdo hlavní?“

„To je sice krásný ideál, ale v praxi to nefunguje,“ kontruje Roja. „Lidé, kteří se takhle brali jako dva rovní, samostatní, se stejnou rolí, se do deseti let rozvedli.“

Výměna mezi Šabnam na straně jedné, Rojou a Mahšíd na straně druhé ještě chvíli pokračuje. Poté do diskuze vstupují i muži a slovo dostává i Sárin otec. Pomalu a za uctivého mlčení ostatních vysvětluje, že ‚být hlavou‘ (sar búdan), znamená být jako Ježíš. Přišel dolů na zem a myl učedníkům nohy jako otrok. „To znamená být hlavou, pak přichází to podřízení se a úcta z druhé strany.“

Sleduji Sáru, zda její obličej neprozradí něco více o tom, jak tato slova odpovídají praxi doma. Tváří se ale zcela neproniknutelně. Z druhého konce místnosti se o slovo hlásí Parvíz. Má otázku na Roju: Ať řekne sama za sebe, co to pro ni znamená, že Šahrejár je hlavou.

„No, nevím, co říct,“ odpovídá s rozpaky, „Je pravda, že Šahrejár je přirozeně starší, moudřejší...hodně mě naučil...není těžké si jej vážit...“

„K čemu je ale potřeba dnes,“ ptá se znovu Sára, „aby žena měla muže jako svého ochránce (sarparast) a hlavu (sar)? Žena přece může studovat, pracovat, jezdit autem, žít sama. Proč by měl být muž její hlavou a ochráncem?“

„Biblický postoj,“ reaguje Šahrejár, „stojí mezi tím, co nařizuje islám nebo co hlásalo židovství v prvním století – Židé se tehdy modlili: Bože, děkuji ti, že jsi mě nestvořil jako ženu – a feminismem. Dvacáté století je století feminismu, ale biblický postoj je jiný. Muž a žena si jsou rovni, ale mají jiné role (naghš)...“

Z venku se vrací Pegá, která si šla zakouřit, a stále ještě naštvaný Ahmed, který se potřeboval trochu uklidnit. Chvilí poté už Mahšíd upozorňuje, že je deset hodin a mělo by se končit. Šahrejár tedy uzavírá diskuzi a ptá se, za co se kdo chce modlit. Ještě než se začne, ozývá se Kambíz:

„Mohl bych říct svědectví (šahádat)?“

Šahrejár přikývne a Kambíz se pouští do vyprávění. Mluví pomalu, tiše. Z hlasu je cítit, že prožil něco silného:

„Včera jsem byl na shromáždění od biblické školy. Byla tam cítit Boží přítomnost. Lidé se modlili. Slyšel jsem, jak kazatel říká: ‚Duch svatý je tady.‘ Oznamoval nějaké proroctví a říkal: ‚Pro koho to je, přijmi to (begir), přijmi to!‘ Jenom jsem slyšel, jak volá to ‚Přijmi to!‘. V tu chvíli jsem spadl na zem, celý jsem se třásl, z očí mi tekly slzy. Když jsem se po nějaké době zvedl a začal se modlit, stalo se to znovu.“ Vypráví, jak jej skrz to Bůh ujistil v jeho těžké situaci a jak od této chvíle nemá pochybnosti a nadšeně mluví o Kristu s ostatními.

Lidé napjatě poslouchají. Nikdo to nekomentuje, pouze Šahrejár poděkuje za svědectví. Přistupuje se k modlitbám. Narges se omlouvá za svou ostrou poznámku Ahmedovi. Ten si ale pouze znovu ztěžuje, jak mu druzí skákali do řeči, a uraženě napodobuje jejich způsob řeči. Šahrejár se brání s tím, že ve dvaceti lidech je to normální a živá diskuze ke skupince (cell group) patří. Ve vzduchu je cítit konflikt. Šahrejár nabízí, že to mužou probrat později a prosí Ahmeda, aby se také pomodlil.

Po modlitbách setkání končí. Na stůl se nosí jídlo, propuká hlasitý hovor. Zapojuje se i Šahrejárův muslimský přítel, který s manželkou přilétl na návštěvu z Teheránu. Po půl hodině ruch utichá a lidé se pomalu vytráčí.

Předávání světa

Knihy *Sociální konstrukce reality* Petera Bergera a Thomase Luckmanna¹⁵² položila základy moderní sociologie vědění, která umožňuje vidět souvislosti mezi ideovou a materiální stránkou sociální reality. Lidské jednání není určeno bezezbytku instinkty a člověk má možnost dělat věci různě. Aby nemusel vždy znovu hledat způsoby, jak udělat to či ono, svou činnost habitualizuje (,kánoe se

¹⁵² Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK, 1999

vytváří takto) a institucionalizuje (,takováto činnost je výrobou kánoe). Vznikají společenské role (,výrobce kánoí‘ či ,matka‘) a instituce (,výroba kánoí‘ či ,mateřství‘). Jejich existence předpokládá sdílené ,vědění‘ o příslušném jednání. Toto ,vědění‘ je potřeba předávat, udržovat a legitimizovat proti dalším možným postupům. Sociální realitu definuje dialektika mezi jednáním, které se externalizuje do ,vědění‘, a ,vědění‘, které členové společnosti internalizují. Jelikož je to ,vědění‘, co určuje sociální realitu, musí každý, kdo by ji chtěl změnit, nejprve přesvědčit další členy společnosti o nutnosti „rozumět“ věcem jinak.

Socializace značí pro Bergera s Luckmannem v první řadě proces internalizace ,vědění‘.¹⁵³ Primární socializace podle nich začíná s narozením a pokračuje do doby, kdy si dítě vytvoří první zobecnělou představu role (začne kupříkladu vidět matku jako ,matku‘). Primární socializaci charakterizuje vysoce emocionální kontext, absence problémů identifikace (jde o ,jediný možný svět‘) a intenzivní vztah k ,významným druhým‘, kteří socializaci vedou. Následný život provází řada ,sekundárních socializací‘, v nichž jde o „internalizaci institucionálních či na institucích založených ,subsvětů“.¹⁵⁴ Jedinec se stává ,studentem gymnázia‘, ,občanem Spojeného království‘ či ,muslimem‘. Sekundární socializaci charakterizuje menší citová angažovanost a identifikace s rolí. Socializace obvykle probíhá vědomě a osvojený svět bývá pouze ,jediným z možných‘. Pokud se vyžaduje vyšší identifikace s rolí a pocit nevyhnutelnosti osvojeného světa, je potřeba při socializaci užít intenzifikační postupy. Taková socializace se bude více podobat primární socializaci v rodině. Takto osvojeným rolím se člověk může oddat „vším, co se subjektivně jeví jako život.“¹⁵⁵ ,Pro víru‘ či ,za vlast‘ je pak ochoten položit život.

Předávání křesťanského ,vědění‘, které mělo z člověka učinit ,dobrého křesťana‘, se v mé iránské církvi věnovalo mnoho úsilí. Jakkoli posláním nedělního kázání spočívalo spíše ve zvěstování základních křesťanských pravd a motivaci k vydanému životu, plnilo nepochybně i tuto vzdělávací funkci. Systematické vyučování základů křesťanské víry se pak dostávalo těm, kteří se chystali na křest. V církevní budově se každé pondělí scházela skupinka, jejíž náplní bylo vyučování základů křesťanství. Skupinka mladých konvertitů docházela na vyučování základů také k Šahrejárovi domů. Krom toho byli věřící povzbuzováni, aby sami četli Bibli, křesťanskou literaturu a poslouchali křesťanská vysílání, přestože to mohlo být i zdrojem

¹⁵³ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 128-145

¹⁵⁴ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 136

¹⁵⁵ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 143

odlišných názorů.¹⁵⁶ K předávání a rozvoji ‚vědění‘ docházelo často i při neformálních setkání. Nejednou jsem byl svědkem zajímavé teologické diskuze, otázek i odpovědí při jízdě autem nebo na společném obědě.

Klíčovou roli v internalizaci křesťanského pohledu na svět hrály domácí setkání (skupinky) podobné těm, na něž jsem chodil spolu s dalšími mladými v úterý já. Pro setkání se užívalo anglického termínu ‚cell group‘ (domácí skupinka) nebo perského ‚gorúhe džavánán‘ (skupina mladých).¹⁵⁷ Účast na této skupince kolísala mezi třinácti a třiceti lidmi. V zásadě se předpokládalo, že k ní patří každý svobodný mezi dvaceti a pětatřiceti lety. Vzhledem k vzrůstajícímu počtu, který představoval pro Šahrejárův malý obývací pokoj značný problém, se v době mého odjezdu mluvilo o rozdělení skupiny na dvě části. Jádrem programu, k němuž patřily chvály, modlitby a jídlo, tvořilo vyučování a diskuze nad nějakým křesťanským tématem. Za přípravou skupinky i dalších akcí stál šestičlenný organizační tým (*komitéť džavánán*), v jehož čele byl Šahrejár. On také obvykle moderoval průběh setkání a diskuze. V žádném případě přitom nešlo o jednostrannou výměnu. Do diskuzí se zapojovala většina přítomných. V případě žhavých témat, jako bylo manželství či sexuální morálka, šlo o velmi vášnivé a osobní vstupy.

V této kapitole bych se rád věnoval některým aspektům předávání křesťanského ‚vědění‘ na těchto setkáních mladých. Za teoretický rámec přitom poslouží koncept socializace v pojetí Petera Bergera a Thomase Luckmanna. Přestože vlastní zájem jejich teorie směřuje k pragmatickým aspektům procesu socializace, chtěl bych se zmínit i o gramatické stránce věci. V žádném případě si tu nechci činit nárok na úplnost. Cílem je osvětlit některé mechanismy předávání

¹⁵⁶ Evangelikální i letniční prostředí je obecně charakteristické vysokou pluralitou, neustálým štěpením a vznikáním nových útvarů. Mezi jednotlivými skupinami existují čilé a stále se měnící vztahy spolupráce, polemiky, soutěžení. Potenciální napětí spolupráce různých skupin a proudů bylo v mé londýnské církvi dobře patrné právě na satelitním vysílání, na němž se podílela celá řada různých skupin. Občas proto zaznívala polemika s pořady prezentovanými radikálnějšími charismatiky. Od sledování jiných pořadů nebo knih se však nijak neodrazovalo.

¹⁵⁷ Krom toho, že takováto setkání po domácích patří k běžným organizačním strukturám charismatických církví, je zde nepochybně též tradice iránská. V Íránu je velmi rozšířená existence neformálních diskuzních kroužků (*doure*), kde se lidé v kruhu přátel schází kolem nějakého společného zájmu jako například četby klasické poezie, diskuze politických témat nebo studium Rúmího mystiky (De Bellaigue, Christopher: *The Struggle for Iran*, s. 81-97; Nafisi, Azar: *Reading Lolita in Tehran*, s. 171-173; Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 271-272). Krom toho existují i laické náboženské spolky (*haj'at*: sbor, rada), které společně slaví náboženské svátky, podporují náboženský život ve svém okolí a diskutují náboženské otázky. Obvykle mají i svého duchovního, kterého vydržují a který vede důležitá setkání (Mottahedeh, Roy: *The Mantle of the Prophet*, s. 347-352). V podobném prostředí často probíhá vyučování laiků v Egyptě (*dauvat*: Mahmood, Saba: *Politics of Piety*) nebo v obraně proti sekulárnímu prostředí v Turecku (Agai, Bekim: *Islam and Education in Secular Turkey*, s. 149-171)

křesťanského ‚vědění‘ a ukázat na jejich relativní důležitost pro úspěšnou internalizaci.

V moci diskurzu

Pro sociologii vědění je klíčová pragmatická stránka symbolického systému. Veškeré ‚vědění‘ je třeba vidět jako součást jisté sociální reality, ptát se po jeho původu v lidském jednání a po jeho důsledcích pro chod společnosti. Berger s Luckmannem přitom nepopírají, že toto ‚vědění‘ může začít žít vlastním životem a ztrácet *přímý* vztah k sociální realitě. Jsou zde myslitelé či náboženští specialisté, kteří podle logiky rozehrané intelektuální hry mění podobu symbolického světa. Na počátku evropské reformace stálo teologické bádání mnicha Martina Luthera. Jeho intelektuální závěry však později zásadně ovlivnily sociální realitu. Na počátku však stál osobní zájem o porozumění novozákonnímu pojetí spásy. Nový ideál společenských institucí se objevil později jako důsledek těchto intelektuálních objevů. Než tedy přistoupím k sociálnímu rámci socializace, chtěl bych se zastavit u gramatických aspektů vzniku ‚vědění‘ a jeho předávání.

Podle Bergera s Luckmannem se člověk rodí do světa, kde se musí socializovat do již existujícího systému institucí a osvojovat si ‚vědění‘ institucionalizovaným způsobem. Jedná se o hru, jejíž pravidla určili jiní. Zcela evidentně to platí o íránských konvertitech, kteří vstoupili do rozehrané křesťanské hry. Podoba křesťanského života pro ně často znamená překvapení a problém. „Vždyť tohle už je jako islám,“ prohlásila při jedné diskuzi našťavaně Pegá.¹⁵⁸ Reagovala tak na Šahrejárovo stanovisko o zákazu jakéhokoli mimomanželského sexu. Narážela přitom jak na existenci propracovaných pravidel, tak na jejich podobu. Její reakce stejně jako ohnivá diskuze, která se kolem tématu rozpoutala, odrážela překvapení nad podobou nového ideálu. Mí informanté obvykle konvertovali ke křesťanství, aniž by skutečně věděli, co to znamená ‚žít jako křesťan‘. Na začátku možná stál náboženský prožitek, sympatie ke křesťanství či lákavost letničního uctívání. Téměř jistě to nebyla touha po křesťanském ideálu sexuálního života. Pro mladé konvertity, které jsem měl kolem sebe, se obvykle jednalo o překvapení a problém, s nímž se museli vyrovnávat. Chtěli-li ale dál hrát křesťanskou hru a těšit se z ostatních (lákovějších) plodů, museli přijmout situaci, do níž hru přivedli jiní. Sociální vědy mají tradičně tendenci ptát se, čí zájmy herní situace odráží. Pátrají po tom, kdo má přístup k ‚vědění‘ a kdo díky němu drží výsadní postavení. Filosofickými průkopníky tohoto přístupu k

¹⁵⁸ *Terénní deník III*, s. 84 (11.3.2008).

„vědění“ byli Karl Marx¹⁵⁹ a Friedrich Nietzsche.¹⁶⁰ První ve „vědění“ viděl „ideologii“, která slouží k nadvládě jedné třídy a vykořisťování druhé. Nietzsche zase chápal „vědění“ jako projev „vůle k moci“, jíž si jedinec snaží zajistit vládu nad ostatními. V Marxových a Nietzscheových stopách pak pokračovali mnozí další. Současné genderové a postkoloniální teorie často pracují s foucaultovskou opozicí „vědění-moc“ a pojmy jako „resistence“ či „symbolické násilí“.¹⁶¹ Považuji tyto teorie za plodné, nicméně mám však zato, že je třeba pamatovat na jejich meze dané právě gramatikou systému.

Příklad íránských konvertitů, kteří si osvojují nový ideál genderových vztahů, ukazuje problematičnost hledání skupiny, jejíž zájmy by ideál odrážel. Kategorie „vědění-moc“, „resistence“ nebo „útlak“ do dané situace příliš nepasují. V příklonu Íránců ke křesťanskému ideálu by šlo vidět projev resistance vůči islamizačnímu projektu. Z hlediska genderových vztahů se však jedná o volbu v mnohém nelogickou. Křesťanský ideál může těžit ze svého spojení se svobodným západním světem a zdát se v mnohém svobodnější. Chybí přísné zahalování, omezení styku s příslušníky opačného pohlaví i přísné tresty. Přesto je křesťanský ideál obecně spíše přísnější. Rozvod v zásadě není možný ani pro jednu stranu. Sňatky jsou přísně endogamní. Nároky na vzájemné vydání se vyžadují od obou stran výrazně více. Mimomanželský sex tu není pouze projevem lidské slabosti, ale, jak prohlásil Šahrejár, „žije-li někdo v tomto hříchu, není znovuzrozený“, což je bezpochyby velmi silná hrozba.¹⁶² Přitom je tu k dispozici svobodnější ideál sekulárního Západu. Mnohé ženy, podobně jako Sára na začátku kapitoly, cítí nevoli nad povinnostmi úcty a poslušnosti. Vyžaduje se přitom nikoli pouze určité jednání, ale skutečný vnitřní postoj. Na druhé straně muži, jimž dává církevní učení významnější pozice, omezují vůči islámskému i sekulárnímu ideálu vlastní moc i možnosti ještě radikálněji. Z hlediska svobody a moci se zdá, že ztrácí muži i ženy. Íránští konvertité nehledají jednoduše lepší model genderových vztahů, ale z jistých důvodů chtějí být „dobrymi křesťany“ a proto si osvojují křesťanský ideál. Novou podobu uspořádání nediktují jejich touhy, ale situace a pravidla hry, k níž se připojili.

Mí informanté také odmítají tvrzení, že je tu nějaká skupina lidí, která říká, jak věci mají být. Věří, že je to Bible coby Boží slovo, která „říká“ jasně, jak má vypadat manželství nebo jaká je role ženy.

¹⁵⁹ Marx, Karl: *Německá ideologie*, Praha: Svoboda. 1952

¹⁶⁰ Nietzsche, Friedrich: *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora. 1998

¹⁶¹ Foucault, Michel: *Dějiny sexuality. Vůle k vědění*. Praha: Hermann a synové. 1999; Bourdieu, Pierre: *Teorie jednání*, Praha: Karolinum. 1998

¹⁶² *Terénní deník III*, s. 79 (11.3.2008).

Autorita Bible je nezpochybnitelná. Pokud chtěl Ahmed zpochybnit Šahrejárovy závěry, ohodnotil je jako pouhou dodatečnou interpretaci (*tafsír*) a nikoli jasný příkaz Božího slova (*Kaláme Chodá*). Věděl dobře, že zpochybnění autority Bible by byl tah mimo šachovnici. Jakkoli v církvi fungují formální i neformální autority a jakkoli i institucionálně patří autorita spíše mužům, musí se každá autorita zodpovídat autoritě Božího slova. Žena či nový věřící, může zpochybnit, kterýkoli názor na základě výkladu Bible a pokud dokáže přesvědčit ostatní, má pravdu bez ohledu na své postavení. Autorita v komunitě závisí právě na uznání, že dotyčný rozumí Božímu slovu. Pokud člověk, muž či žena, tuto znalost získá vlastním čtením a přemýšlením nad Bibli, jeho autoritu ve věcech učení to nijak neohrožuje. Zpochybnění něčího názoru či autority může provést kdokoli, vždy ale na základě Bible. Když Amir v diskuzi zpochybnil Šahrejáruv názor na předmanželský sex a zaútočil na jeho roli vedoucího s posledním slovem, zvedl Šahrejár Bibli a řekl: „Důležité je, co říká Bible, ne já nebo ty. Jsi snad chytřejší než Boží slovo? Možná se nám to nelíbí, možná je to nepohodlné – a já měl stejné problémy - ale tohle říká Boží slovo.“¹⁶³ Ačkoli naznačil, že se považuje za zkušenějšího vykladače a že za ním stojí církev, nijak neodmítl možnost, že se mýlí a neupřel Amirovi právo postavit se proti němu a zpochybnit jej. Pokud by Amir dokázal doložit z Písma, že je tomu jinak, byl ochoten se podřídít. Šahrejárova odpověď přitom zároveň odráží přesvědčení, že porozumění Písmu je dostupné jemu, jeho protivníku i komukoli dalšímu bez ohledu na vzdělání či postavení v církvi.

Přestože lze proti takovému pojetí autority Bible a představě jednoznačného výkladu vznést řadu námitek, domnívám se, že tento postoj má jisté opodstatnění. Je pravda, že pohled do církevních dějin ukáže kolik různých porozumění témuž přikázání existovalo. Životy oddaných věřících zase ukáží kolika proměnami a kompromisy „neměnný“ ideál prochází. Není třeba zpochybňovat Ahmedovo upřímné křesťanství, přesto je zřejmé, jak jeho přesvědčení o správném postoji k rodičům ovlivňovalo čtení Bible. Ani proces přesvědčování není jednoduše otázkou rozumové argumentace, neboť Šahrejárovo slovo má bezpochyby větší váhu než slovo čerstvého konvertity. Nicméně již sám fakt, že desítky milionů věřících dokáží považovat evangelikání přístup k Písmu za věrohodný a bez přímého kontaktu dospívat k velmi podobným závěrům, stojí za pozornost. Za touto stálostí je třeba mimo jiné vidět samotný předpoklad autority Písma a fakt, že se pracuje stále s tímtož textem. Přikázání i modelové

¹⁶³ *Terénní deník III*, s. 81 (11.3.2008).

příběhy lze totiž jistě interpretovat různě, nikoli však libovolně. Svou roli bezpochyby hraje i tradice výkladu. Vykladač, který v existenci ‚biblického pohledu‘¹⁶⁴ na věc věří a hledá jej, je stále připraven vyměnit stávající porozumění za úplnější. Tato potřeba úplnosti a nerozporuplnosti pak dává vzniknout ucelené představě o tom, jak by takový biblický pohled mohl vypadat. V zásadě se tu pak setkáváme s jakýmsi kuhnovským paradigmatem, které fixuje celkový přístup k textu i základní řešení problémů. Vykladači pracují v rámci takového paradigmatu a jako takoví stěží dochází k překvapivým závěrům. V zásadě neustále řeší nejrůznější hádanky v rámci paradigmatu. Spory se týkají legitimních možností v rámci přípustné variability. Opravdové novinky by mohla přinést pouze revoluce, jejíž autor by musel přesvědčit o vyšší koherenci nového paradigmatu. To však leží mimo zájem i možnosti běžného vykladače. Přes veškerou tolerovanou variabilitu, budou proto evangelikálové dospívat k více méně stejným závěrům, aniž by k tomu potřebovali společnou tradici výkladu, vzdělání nebo institucionálně legitimované vykladače. Logika hry vede výklad vlastním směrem.

Ponoření se do autoritativního textu přináší často překvapivou a nepozorovanou proměnu ‚vědění‘. Noví čtenáři Bible, jakými byli mí informanté, nachází stará slova a koncepty definované novým kontextem. Zákon (*šarí‘at*) se stává čímsi negativním, co člověka okrádá o vztah s Bohem. Bůh se nazývá otcem, a proto ‚být otcem‘ znamená mít stejné postoje jako Bůh Bible. Manželství definuje věrná Boží láska k nevěrnému lidu, neboť Bůh v Bibli často vystupuje jako manžel svého lidu. Vztah Ježíše, Pána pánů, k církvi věřících je též modelem manželství. To, že je manžel hlavou, proto znamená, jak upozorňuje Sárin otec, sloužit a obětovat se. Jeho vstup upozorňuje na skutečnost, že nikoli pouze příkázání, ale právě tato ‚hlubší‘ gramatika textu ovládá porozumění záležitostí, jako je manželství. Tyto důsledky se přitom obvykle objevují jaksi mimochodem a dodatečně. Historicky byl bezpochyby první Ježíšův příběh a učení o spáse, teprve poté se objevovaly důsledky pro pochopení lásky a manželství. Podobně je tomu i s křesťanskými konvertity. Na počátku může stát prožitek a rozhodnutí mít v Bohu otce. S postupem života v křesťanském společenství a pokračující četbou Bible získává slovo ‚otec‘ nový význam. Sociální realita společenství a biblický text jsou přitom dvěma zdroji, které v dialektickém vztahu formují ‚vědění‘. Text určuje porozumění realitě, sociální realita porozumění textu. Výklad či diskuze podobné těm, které probíhají na skupince, jsou činnostmi, v níž se tato dialektika děje. Neměnnost textu a modelových

¹⁶⁴ Běžná fráze říká, že s tou a tou věcí se to má ‚z pohledu Bible‘ (az *didgáhe Ketábe Moghaddas*) tak a tak.

příběhů je přitom klíčová pro stálost takových konceptů, jako je láska nebo manželství. Toto porozumění prosazuje „hlubší“ gramatika textu.

Z dosavadního výkladu je zřejmé, že formaci ‚vědění‘ nevede pouze sociální realita, ale i vnitřní logika křesťanské hry. Íránci, kteří se z nějakého důvodu rozhodli pro křesťanství, jsou nuceni si osvojit patřičné ‚vědění‘ bez ohledu nato, jak moc se jim zamlouvá. Velmi často představuje překvapení i problém pro všechny zúčastněné. Autoritativní soubor textů a předpoklad, že jako celek nerozporupně říká, jak věci mají být, vede čtenáře jistým směrem. Některé závěry jsou v podstatě nutné, další možné, jiné nedostupné. Vnitřní logika textu povede myšlení věřících. Přes veškerou variabilitu prostředí a pozadí konvertitů k evangelikálnímu křesťanství (tedy k tomuto pojetí Bible), bude nakonec nový genderový ideál v podstatných rysech víceméně stejný.

V křesťanské rodině

Berger s Luckmannem mají zato, že pokud se má člověk s některou z rolí osvojených v rámci sekundární socializace skutečně ztotožnit, musí se socializace intenzifikovat.¹⁶⁵ V praxi to obvykle znamená, že sekundární socializace kopíruje průběh primární socializaci v rodině. Socializovaný jedinec je do značné míry izolován od okolí, obklopen významnými druhými a pohlcen komunitou, která se řídí příslušným ‚vědění‘. Vrcholem úspěšné socializace je pak naprostá identifikace s rolí. Člověk je ochoten jí podřídí celý život a dokonce kvůli ní život obětovat. S takovouto socializací se setkáváme u revolucionářů, vlastenců nebo v náboženském prostředí. Lze očekávat, že se s ní budeme setkávat i mezi letničními křesťany, kteří očekávají, že se dotyčný s rolí ‚křesťana‘ zcela ztotožní a podřídí jí veškeré oblasti života.

Věřící své vzájemné vztahy na skupince, v níž se křesťanské ‚vědění‘ předávalo, prožívali, chápali a srovnávali s přirozenou rodinou. Většina zúčastněných přitom skutečnou rodinu postrádala. Nacházeli se sami v cizí zemi a jejich právní status byl nejistý. Ve skupině mladých nacházeli, jak to vyjádřila ve své modlitbě Pegá, jakousi náhradní rodinu. Tradiční označení souvěrců slovy ‚bratr‘ a ‚sestra‘ zde dostávala konkrétní význam. Věřící jimi charakterizovali své vztahy a vysvětlovali jejich důvěrnost. Ebrahim se před svou snoubenkou z Íránu, která nebyla křesťanskou dlouho a měla obavy z toho, že se v církvi přátelí i s dalšími svobodnými dívkami, hájil právě tímto odkazem: „Říkal jsem jí, že jsou všechny jako moje

¹⁶⁵ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, 142-146

sestry, ale ona v církvi nebyla a tak to nechápe.“¹⁶⁶ Slovo ‚sestra‘ mu zdůvodňovalo, jak mohou být tyto vztahy důvěrné a zároveň čisté. Pastor Alfred si zase občas vysloužil uctivé a spíše metaforické než tradiční označení ‚otec‘. Věřící tak odkazovali na jeho přirozenou autoritu, zkušenosti a zájem o lidi. Na skupince se takovouto otcovskou postavou stával i Šahrejár. I za ním mladí přicházeli pro radu, pomoc a modlitbu. Zvláště Pegá jsem několikrát viděl, jak z radosti či smutku neváhala Šahrejára obejmout, svěřit se, poprosit o modlitbu či poplakat mu na rameni. Bez významu není ani to, že setkání neprobíhala v církevní budově ale v Šahrejárově bytě. Účastníci se tak stávali členy jeho domácnosti. Pravidelní návštěvníci volně vstupovali i do dalších místností bytu a pomáhali v kuchyni a při úklidu. V souvislosti s autoritou se objevovalo explicitní přirovnání role vedoucích v církvi k roli rodičů. Mělo se zato, že věřící, než začne s někým chodit, by měl věc předložit vedoucím v církvi. „V naší kultuře je zvykem,“ vysvětloval Rezá, „že člověk jde za rodiči a věci se projednají. My jsme tu teď sami a vedoucí v církvi jsou na místě našich rodičů.“¹⁶⁷

Rodinná atmosféra skupinky vede k intenzifikaci socializačního procesu. Jedná se o prostředí, kde se očekává velká vzájemná vydanost a otevřenost. Člověk otvírá svůj vlastní život (významným) druhým a nabízí jej k formaci dle sdíleného ideálu. Sdílí své problémy, obavy a pády. Nové identity se tak oddává svým nitrem. Do role se klade celý. Dané prostředí klade důraz na vnitřní postoje více než na vnější skutky, což sami věřící cítí. „Islám čistí nejprve povrh, křesťanství začíná vnitřkem,“ vysvětloval svůj pocit z křesťanství AliRezá. Právě pro budování a udržování náležitého vnitřku je navržená křesťanská skupinka. Dává prostor pro velmi osobní vztahy, problémy, sdílení. Významní druzí tu přitom nejsou pouhými učiteli, ale i vzory, s nimiž je možné se identifikovat. „Bratr Alfred říká, že za celých dvacet let manželství své ženě ani jednou nepřikázal: ‚Tohle nedělej!‘,“ podepřel kupříkladu svůj argument o správném chování křesťanského manžela Šahrejár.¹⁶⁸ Alfred vůbec byl vnímán jako ztělesnění křesťanského ideálu, který kázal. Manželství přitom patřilo mezi jeho hlavní témata. Ostatně i článek v časopise *Kalameh*, podle něhož si Šahrejár připravoval své vyučování pocházel od něj. Jak naznačovala Parvázova otázka na Roju, předpokládalo se, že za vzor by měl být schopen soužit i Šahrejár s Rojou. Hovory o tom, jak kdo danou věc prožil či jak kdo co dělá, bezpochyby rovněž slouží k tomuto účelu. Věřící si tak vzájemně ukazují, jak se má a dá žít

¹⁶⁶ *Terénní deník VI*, s. 116 (1.7.2008).

¹⁶⁷ *Terénní deník V*, s. 12-14 (20.5.2008).

¹⁶⁸ *Terénní deník VI*, s. 18 (22.4.2008).

křesťansky. Ten, kdo se zdá vynikat, si získává vážnost a stává se vzorem. V takovémto rodinném prostředí vznikají velmi silná citová pouta a jednotlivci se identifikují s těmito „křesťanskými“ vzory. Jsou jedni z nich a chtějí být jedněmi z nich. To je základ proměny, neboť „bez citové závislosti na významných druhých není žádná radikální transformace subjektivní reality (včetně identity) možná.“¹⁶⁹

Skupinka a církve obecně poskytují konvertitům to, co Berger s Luckmannem nazývají „strukturou věrohodnosti“.¹⁷⁰ Jedná se o prostředí, v němž se žije podle příslušného „vědění“. Má íránská církev si dávala pozor na to, aby mezi vedoucími byli lidé, kteří se ideálu upřímně drží. Na skupince se tak věřící ocitali v prostředí, kde se vztahy, jednání i manželství řídily křesťanským „vědáním“. Na skupince se proto jako křesťané měli cítit „doma“ „mezi svými“. Ze setkání proto odcházeli „občerstvení“, neboť si znovu ověřili, že svět funguje, jak má. „Přišel jsem úplně utahaný z práce, ale jak jsem se tu bavil s lidmi, jsem zase plný energie,“ pochvaloval si po skupince Parváz.¹⁷¹ Jak připomíná Berger s Luckmannem, právě běžná konverzace s nositeli téže identity stvrzuje jedincovu identitu. Pokud se členové skupinky k dotyčnému chovají jako k „bratru“, jedná se o důležité potvrzení toho, že jím skutečně je. Lidé se oslovují křesťanským způsobem, mluví křesťanským jazykem a hovorem si potvrzují křesťanskou zkušenost světa. Společné modlitby a chvály, které setkání zahajují i uzavírají, tu hrají důležitou roli, neboť nesou křesťanskou zkušenost světa. Také svědectví typu Kambízova vyprávění o čerstvé mystické zkušenosti opětovně dodává věrohodnost křesťanskému „vědění“. Zkušenost sama tak sice může přivést k víře, ale „být křesťanem“ umožňuje až křesťanské společenství.¹⁷²

Rodinné vztahy podrobují jedince rovněž přísné kontrole a společenskému tlaku. Přestože křesťanský odpadlík není nijak pronásledován, jak by tomu mohlo být v islámu, ani s ním členové církve nemusí zpřetrhat pouta, jak tomu bývá mezi ortodoxními židy, přeci jen takový krok znamená odcizení a výraznou psychickou zátěž. Odpadlík ztrácí zázemí církve, hluboká přátelství i dosavadní smysl života. Zdá se mi typickým, že většina odchodů, s nimiž jsem se setkal, spočívala spíše v postupném opouštění církevního společenství a socializaci do nekřesťanského okolí. Vynucování křesťanského ideálu v komunitě probíhalo přitom v souladu s perskými zvyklostmi

¹⁶⁹ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 155

¹⁷⁰ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 152

¹⁷¹ *Terénní deník VI*, s. 60 (17.6.2008).

¹⁷² Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 155

spíše v náznacích a velmi diplomaticky.¹⁷³ Případ, kdy se manželé po bohoslužbě ještě v církevní budově hlasitě pohádali a byli následně vedeni k urovnání vztahu a veřejné omluvě před společenstvím, patřil k výjimečným. S ‚hříšníky‘ se obvykle mluvilo soukromě a citlivě. Vždy se spíše obecně vysvětlovalo a vyhýbalo přímému nátlaku nebo konfrontaci. Pokud se mělo zato, že někdo odmítá skončit skutečně závažný hřích, následoval soukromý rozhovor s nějakou církevní autoritou. Pokud se dotyčný nepodřídil, ztrácel své postavení v církvi a členství. Běžné napomínání a usměrňování však mělo podobu náznaků. Když Mehdí na jedné oslavě vypil více než se považovalo za vhodné, nikdo jej nenapomenul, pouze mu jeden z přítomných citlivě odebral sklenku a řekl, aby již nepil.¹⁷⁴ Žádné obvinění nezaznělo, k věci se již nikdo nevracel, přesto bylo patrné, že šlo o výrazné napomenutí a na Mehdím byl vidět stud. Velmi typickým byl také neadresný symbolický nátlak, o němž se přitom vědělo, kam míří. Když Šahrejár hájil s Biblií v ruce hájil „správný“ postoj vůči Amirovi a všem, kteří by jeho názor sdíleli, bylo jasné, že dotyční mají pochopit, co se sluší, a buď to přijmout, nebo se přestat považovat za křesťany. Po soukromých hříších věřících se však nepátralo, pokud se neobjevovaly se pověsti či jasné známky, že dotyčný „žije v hříchu“. Úspěšná a trvalá socializace vyžaduje podle Bergera s Luckmannem také jistou segregaci.¹⁷⁵ Bez izolace od vnějších vlivů si lze jen stěží skutečně osvojit novou roli. Bylo by možné namítat, že má iránská církev izolaci od nevěřících odmítala a věřící k ní nevyzývala. Pokud to neznamenal nevyhnutelně nějakou ‚hříšnou‘ činnost, konvertita by neměl opouštět rodinu a staré přátele. Pravdou však je, že fakticky k segregaci dochází a církev ji podporuje. Konvertita nachází nové přátele, s nimiž si rozumí lépe než s těmi starými. Podporované vztahy mezi členy skupinky jsou velmi intenzivní na duchovní i běžné rovině. Lidé si vzájemně pomáhají, slaví společně narozeniny, tráví volný čas. Průměrný aktivní člen se věnuje církevním aktivitám dvakrát až třikrát do týdne. Věřící, kteří se významně podílejí na chodu církve jako Ahmed či Šahrejár, se sborovým aktivitám věnují téměř každý den. S výjimkou zaměstnání, školy či bydlení trávili aktivnější mladí většinu času s lidmi věřícími. Za samozřejmé se považovalo, že do

¹⁷³ Perská kultura má na rozdíl od protestantské silnou tendenci k obřadnosti, strojené zdvořilosti a skrývání pravdy. Patří sem nábožensky legitimovaná lež (*taghije*, *ketmán*) a složitý systém zdvořilosti (*ta'árof*). (Srov. de Bellaigue, Christopher: *In the Rose Garden of the Martyrs*, s. 10-16; Hoveyda, Fereydoun: *The Shah and the Ayatollah*, s. 88-90; Molavi, Afshin: *The Soul of Iran*, s. 142). Jak jsem měl možnost se sám přesvědčit, není zvykem říkat nepřijemnou pravdu přímo ani blízkému příteli (srov. Ebadi, Shirin: *Iran Awakening*, s. 74). Letniční komunita přitom s rysem kultury vědomě bojovala. Vybavuje se mi diskuze na skupince mladých, kdy jedna z vedoucích trvala na tom, že *ta'árof* je hřích stejně jako pomluvy a lhaní (*Terénní deník VI*, s. 122; 1.7.2008).

¹⁷⁴ *Terénní deník II*, s. 86 (10.2.2008).

¹⁷⁵ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 156

budoucná nebudou uzavírat smíšená manželství. O izolaci, jakkoli ne prvoplánově, je proto možné mluvit právem.

Závěrem lze konstatovat, že socializace do křesťanského světa, jak k ní dochází na setkání mladých, vykazuje znaky intenzifikace v souladu s Bergerovou a Luckmannovou teorií. Konvertita se stává součástí křesťanské rodiny s velmi intenzivními a osobními vztahy. Celou bytostí se tu otvírá novému pohledu na svět a oddává se příslušnému stylu života. Ocítá se v prostředí, kde je snadné věřit a žít křesťansky a kde je naopak těžké se tomuto ideálu vzpírat. Skupinka mladých tak představuje prostředí, kde se člověk nikoli pouze dozvídá o podobě křesťanského ‚vědění‘, jež je možno přijmout, ale kde se skutečně ‚křesťanem‘ stává.

Nový muž a nová žena

Na závěr zbývá otázka ohledně úspěšnosti procesu formování ideálního ‚křesťanského muže‘ a ‚křesťanské ženy‘. Co se gramatického ohledu procesu týče, vidím jako klíčové udržení příslušného pojetí autority Bible. Mladí, s nimiž jsem se setkával, vyrůstali v naprosté většině v Íránu. Jako takoví byli vychováni v úctě k náboženským textům a v zásadě se neseťkali s kritickým vědeckým přístupem k posvátnému textu. Víra v zázraky a učení o stvoření světa tvořily samozřejmou součást pohledu na svět. Pro uchování víry v neomylnost Písma na straně jedné a otevřenosti vůči okolnímu světu na straně druhé bude potřeba teologie na patřičné intelektuální úrovni. Církev brala tuto výzvu velmi vážně. Pastor Ghásemí získal doktorát z teologie na *London School of Theology* a řada členů církve absolvovala kurzy pořádané biblickou školou. Mnoho úsilí se věnovalo překladu literatury. Teologické znalosti laických služebníků jako Šahrejár nijak nezaostávaly za průměrem běžným v západních církvích, kterým se v liberálním prostředí sekulárního Západu daří poměrně dobře. Velkou výhodou evangelikálního systému v daném prostředí je jeho demokratičnost. Písmu může (a má) rozumět každý. Věřící nejsou závislí na tradičním typu autorit, kterým se v moderní společnosti plně alternativ a informací příliš nedaří. Důležité je přesvědčit věřící, aby své poznávání odvíjeli od „správného“ přístupu k Písmu. Domnívám se, že klíčová je zde zkušenost. Prožitky konverze, zázraků a setkávání s Bohem dodávají věrohodnost věřenému i instituci církve. Svět je zakoušen „biblickým“ způsobem a sekulární výklady světa neodpovídají zkušenosti. Letniční rituál

modliteb a chval hraje naprosto nenahraditelnou roli v pluralitním světě.¹⁷⁶

Druhou podmínkou je udržení rodinné atmosféry v církvi a zachování sociálních vztahů tak, aby představovaly strukturu věrohodnosti. Díky instituci skupinek, které umožňují osobní vztahy i v rámci velkého společenství, lze předpokládat, že rodinné prostředí zůstane zachováno i nadále. Přestože se křesťanský ideál nevynucuje do důsledků, zdá se mi, že tu fungují dostatečně silné mechanismy pro udržení osobních vztahů i vyloučení těch, kteří křesťanský ideál odmítají. Jakkoli zůstává společenství otevřené a inkluzivní, daří se udržet semknuté a vydané jádro věřících, kteří společně žijí pro ideál. Jistá tolerance a otevřenost také bezpochyby brání zbytečným hádkám a zvyšuje schopnost získávat pro ideál další. Celkově se zdá, že skupinka (i takto pojatá církev) vytváří silné a stabilní prostředí jednak pro socializaci konvertitů do křesťanského světa, jednak pro získávání nových věřících. Stojí přitom za zmínku, že socializační potenciál skupinky či církve tu opět souvisí se zkušeností. Na tomto místě se však jedná spíše o „podmíněnou“ sociální zkušenost než „čistou“ náboženskou zkušenost. Jedná se o prostředí, kde je svět intenzivně prožíván jako struktura věrohodnosti křesťanského ‚vědění‘.

Domnívám se proto, že lze předpokládat, že takovéto křesťanské společenství bude proměňovat kulturu i v tak citlivé oblasti, jakou jsou genderové vztahy. Přestože právě tato oblast mi v terénu připravila asi největší množství překvapení, vliv nového ideálu a prostředí byl patrný. S čím vydanějším a dlouhodobějším křesťan jsem se setkával, tím více jsem cítil, že i v této oblasti řídí jeho život podobný ideál. Mám proto zato, že přihlášení se ke křesťanskému ideálu a život v církvi znamená začátek transformace, jež by mohla oslabit „věčný perský patriarchalismus“¹⁷⁷ a přiblížit jej k evangelikálnímu ideálu manželství. Dávám proto, byť opatrně, za pravdu naději, s níž Šabnam, vyprávěla své kamarádce o obsahu poslední skupinky: „Mluvilo se o tom, že muž by neměl být jako vládce (*reís*), jak si to někteří muži představují, ale jako ochránce (*sarparast*). A většina chlapců - chvála Bohu! - souhlasila.“¹⁷⁸

¹⁷⁶ Jak zdůrazňuje David Martin letniční nejsou fundamentalisty (Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 1).

¹⁷⁷ O věčném patriarchalismu perské kultury mluví Michael Hillmann, který má přitom zato, že tento kulturní rys zásadním způsobem určuje iránskou společnost i politiku (Hillmann, Michael C.: *Iranian Culture*, s. 13-41). Podobný názor prezentuje i Fereydoun Hoveyda, který s odkazem na stejnou pasáž z Ferdausího *Knihy králů*, kde Rostam zabíjí svého syna, mluví o ‚Rostamově syndromu‘ (Hoveyda, Fereydoun: *The Shah and the Ayatollah*, s. 41).

¹⁷⁸ *Terénní deník IV*, s. 24 (27.8.2008).

8 Poutníci mezi nebem a zemí

„Rád bych dnes pokračoval v tématu víry podle jedenácté kapitoly listu Židům,“ začíná nedělní kázání Henry.¹⁷⁹ „Už jsme mluvili o Henochovi, o Noem a o Mojžíšovi. Dneska bych se rád podíval na postavu Abraháma.“

Poté krátce vypráví o filmu Terminál a vyzvedává jeho hlavní myšlenku: „V tom filmu ostře zaznívá otázka ‚Kde je má vlast?‘. Pro nás jako křesťany je to moc důležitá otázka. I my jsme na této zemi neustále cizinci. Jsme v cizině. Tak jako Abraham putujeme zemí, která není naším domovem a vyhlížíme lepší (nikútar) vlast. Podívejte co se tu píše: ‚Ve víře zemřeli ti všichni, i když se splnění slibů nedožili, nýbrž jen zdálky je zahlédli a pozdravili, vyznávající, že jsou na zemi jen cizinci a přistěhovalci. Tím dávají najevo, že po pravé vlasti teprve touží. Kdyby měli na mysli zemi, z níž vykročili, měli možnost se tam vrátit. Ale oni toužili po lepší vlasti, po vlasti nebeské. Proto sám Bůh se nestydí nazývat se jejich Bohem. Vždyť jim připravil své město.‘“

Kázání pokračuje a já po očku sleduji přítomné. Jak jim asi takové kázání zní? Vždyť v naprosté většině se jedná o lidi, kteří emigrovali za lepším životem a nyní zápasí s těžkostmi života v cizině. Henry ostatně zná své posluchače lépe než já. Když na začátku ukazoval nové pozvánky do církve vytištěné na zeleném papíře a se smíchem je označil za ‚zelené karty‘, věděl dobře kolik tohle slovo pro Iránce znamená. Ke svému vtipu se ostatně v kázání ještě vrátil:

„Na začátku jsem si dělal legraci, že můžete někomu dát tyhle ‚zelené karty‘,“ mává pozvánkou nad hlavou. „Níčem kousek pravdy v tom je. Kdo uvěří v Krista, má domov v nebi. Nakonec není tak moc důležité, kde na zemi člověk žije – zda v Íránu, Anglii, nebo Spojených státech – ale jestli bude v nebi.“

.....

„Jedeme do restaurace na oběd. Chceš jet s námi?“ zeptal se mě po bohoslužbě Amir.¹⁸⁰

„OK, jedu,“ odpovídám a za chvíli už sedím v jeho autě. Jakousi oklikou, při níž se stavuje u známého pro nějakou perskou hudbu, jedeme do íránské restaurace Behešt. Cesta je dobrá příležitost k rozhovoru a tak se začínám více vyptávat na jeho dosavadní život. Amirovi je sedmatřicet. Strávil dva roky v Japonsku a nyní žije již desátým rokem v Británii. Od studia medicíny jej přátelé kvůli věku zrazovali a tak se vrhl do podnikání.

„Zkusil jsem to a dařilo se mi. Dosáhl jsem hodně. Mohl bych spokojeně žít i kdybych už nepracoval. Rád bych se vrátil do Íránu a našel si ženu. Tady je to těžké. Když se rozhlédneš u nás v církvi, kolik dívek tam najdeš? Tři, čtyři. Chápeš, mám nějaký standart. Chci se vrátit do Íránu.“

„Chybí ti Írán?“ ptám se.

„Ne, podívej,“ ukazuje skrz přední sklo na oblohu. „Je modrá, jako všude. Chápeš?“

Přijíždíme k restauraci Behešt, kde musíme spolu s dalšími mladými z církve chvíli čekat než se uvolní místo. Je neděle a na slavnostní jídlo vyrazila spousta londýnských Íránců. Restaurace je perská v každém detailu. Perské koberce, miniatury, jídlo. I s obsluhou se člověk lépe domluví persky než anglicky.

¹⁷⁹ Terénní deník II, s. 28-34 (27.1.2008).

¹⁸⁰ Terénní deník III, s. 69-77 (9.3.2008).

Usedáme kolem stolu v zadní části místnosti. Objednáváme své kebaby, zerešk pola a gorme sabzí. Hovor běží v perštině, jen na mně se občas někdo obrátí anglicky.

„Jaký je tvůj názor?“ ptá se Šabnam. Reaguje tak na probíhající diskusi kolem předmanželského sexu, o němž se ohnivě diskutovalo i na poslední skupince.

„Sdílím Šahrejárův postoj. Sex patří do manželství. Je to smlouva. Myslím, že Bible je v téhle věci jasná.“

„Já si to myslím taky. Nevím, proč oni to nechtějí pochopit,“ kroutí hlavou nad ohnivou diskuzí okolo.

Amir znovu opakuje svůj názor ohledně možnosti oženit se v církvi. „Jak bys ale chtěl vychovávat svoje děti, když by tvoje žena nebyla křesťanka?“ přechází do protiútku Ahmed. „Nebo ti na tom nezáleží? Možná je to těžké čekat a dělat, co Bible říká, ale takové je křesťanství. Ježíš se obětoval za nás, i my se musíme obětovat pro něj.“

Za chvíli se už zase hovor točí kolem běžných témat a obsluha přináší naše jídla. Pouštím se do svého zerešk pola. Do řeči se se mnou dává Hossejn, který sedí vedle. Až dosud spíše mlčel a v církvi jsem ho dnes viděl poprvé. Brzy zjišťuji, že jeho zamlklost i návštěva církve má kořen v nedávných událostech.

„Opustila mě přítelkyně. Prostě odešla. Úplně mě to sebralo. Vůbec si přitom nezaslouží, abych se pro ni trápil, chápeš? Kouřila, chodila na party, její sestry měly každá jiného tátu, ale stejně... Chci zapomenout, soustředit se teď jenom na Boha...“

Krátká a velmi osobní výměna na této rovině mi přináší ocenění:

„Je to dobrej kluk,“ otáčí se na Farháda vedle. Ten přikyvuje a připomíná, že mám rád Írán a učím se persky.

„Opravdu? A víš, že Írán je nejstarší zemí na světě?“

„Ano, je to velmi stará země s bohatou kulturou. Byla to mocná říše,“ snažím se neodporovat a zároveň neslevit z historické přesnosti.

„Ano, Írán je velmi silný. Svět se ho bojí. Vždyť víš, Ahmadínežád, atomová bomba. Je to velmi silná země,“ pokračuje s nepřehlédnutelnou hrdostí.

„Jak dlouho jsi v Británii?“ snažím se posunout hovor na jiné téma.

„Dvanáct let. Přišel jsem v jedenácti s rodiči.“

„A líbí se ti tu?“

„No, mám radši jiná místa. Třeba Amsterdam. Byl jsem tam dva týdny, moc se mi tam líbilo. Ta svoboda, vždyť víš proč,“ usmívá se. „No, ale prostě jsem tady.“

„Máš britský pas?“

„Jo, udělal jsem zkoušky. Dal jsem je až na podruhé, máma je udělala dřív než já,“ směje se.

„A co je v těch zkouškách?“

„Blbosti. Znáť hymnu, něco z historie. Vylhal jsem si to. Třeba otázka ‚Proč jste přišel do Anglie?‘. Chtěl jsem tam dát ‚for fish and chips‘. Jasně, že jsem dal ‚for better life‘. Je to ale úplná blbost. V Íránu jsme měli velký dům, všechno, tady nemáme nic, jen malý byt.“

„Chtěl by ses vrátit do Íránu?“

„Ne, to je nesmysl. Jsem tu od svých jedenácti. Nedokázal bych už žít v Íránu,“ uzavírá.

Íránci v dvojité diaspoře

Posledních dvacet let figuruje mezi klíčovými pojmy sociálních věd i slovo ‚diaspora‘. Toto slovo, které původně označovalo řecké a židovské komunity rozptýlené po starověkém světě, se dnes hojně užívá pro skupiny sestávající z lidí, kteří si udržují kulturu odlišnou od té, která je obklopuje, aniž by přitom usilovali o vytvoření vlastního státu nebo návrat do vlasti.¹⁸¹ Za novým zájmem o diaspory stojí zejména zvýšená pozornost věnovaná procesům migrace, které daly vzniknout celé řadě nových minoritních kultur a diasporických komunit.¹⁸² V současném světě tak dnes existuje množství skutečně globálních diaspor.¹⁸³ Podle řady badatelů však lze koncept diaspory využít ještě širě. Avtar Brah definuje diasporu jako komunitu, která obývá specifický ‚diasporický prostor‘ (diasporic space).¹⁸⁴ Ten vymezuje pomocí tří aspektů. Prvním z nich je ‚touha po domově‘. Dotyční mají zato, že jejich ‚pravý‘ domov se nachází na nějakém jiném, lepším místě (často metaforicky). Druhým aspektem je představa rozdílů, které vymezují ‚hranici‘ mezi ‚námi‘ a ‚jimi‘. Třetí tvoří neustálé pnutí mezi současným ‚provizorním‘ místem pobytu a ‚skutečným‘ domovem. V takovýchto diasporických prostorech pak konkrétní ekonomické, sociální, politické a kulturní procesy formují jednotlivé diaspory. Ve smyslu této Brahovy definice, která umožňuje širší metaforické užití, budu slova ‚diaspora‘ užívat v této kapitole.

Podrobnější pohled na situaci členů mé íránské církve vede k přesvědčení, že se jedná o komunitu na průsečíku dvou ‚diasporických prostorů‘. Na jedné straně se cítí být Íránci a chtějí jimi zůstat, přestože žijí Londýně. Z Íránu většinou odešli během posledních několika let a nepřestali jej považovat za svou ‚skutečnou‘ vlast. Cítí se být Íránci a jsou si vědomi ‚hranice‘, která je odděluje od Neíránců. Aktivně se účastní života několikamiliónové íránské diaspory. Mluví persky, jedí perská jídla a poslouchají perskou hudbu. Patří k íránské církvi a velkou část času věnují životu v této íránské komunitě. Jejich život charakterizuje rozpolcenost mezi současným domovem, kde nejsou doma, a vlastí, kam se vrátit nechtějí či nemohou. Na druhé straně je jejich křesťanská víra odděluje od ostatních Íránců a činí je cizinci v nekřesťanském světě. Jako křesťané

¹⁸¹ Clifford, James: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, s. 244-277

¹⁸² Castles, Stephen; Miller, Mark J.: *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003

¹⁸³ Ember, Carol (ed.): *Encyclopedia of diasporas: Immigrant and refugee cultures around the world*. New York: Kluwer Academic, 2004; Cohen, Robin: *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington Press 1997

¹⁸⁴ Brah, Avtar: *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Routledge, 1996, s. 208

věří, že mají ‚domov v nebi‘. Jakkoli se aktivně podílejí na životě společnosti, mají vlastní zásady, hodnoty a cíle. Jasně rozlišují mezi sebou a těmi, kdo k nim nepatří. Jejich životy ovládá rozpolcenost mezi plodným pozemským životem na straně jedné a závazky vůči Božímú království na straně druhé. Jejich náboženství je tak situuje do specifického diasporického prostoru, kde poté skutečně žijí jako uvědomělá diasporická komunita. Být ‚iránským křesťanem‘ tak znamená žít v jakési dvojí diaspoře.

Vzhledem k tomu, že církev má zájem na udržení identity ‚iránského křesťana‘, stojí za pozornost prozkoumat mechanismy, které slouží k udržování specifík této identity. Berger s Luckmannem přitom mají zato, že klíčovou roli při udržování identity vůbec hraje komunita, která příslušnou identitu ztělesňuje. Tvoří tak ‚strukturu věrohodnosti‘ neboli svět, který funguje v souladu s příslušným ‚vědění‘ a platnost tohoto ‚vědění‘ tak potvrzuje.¹⁸⁵ Intenzivní život mnou zkoumané komunity a téměř rodinná atmosféra se tomu zdají nasvědčovat. Věřící hledají u sebe navzájem pomoc a radu, společně slaví narozeniny či se navštěvují. Pastoři mají právo napomínat věřící nebo mluvit do výběru životního partnera. Následující řádky by se proto měly věnovat roli církevní komunity pro udržování zvláštní, po výtce diasporické identity ‚iránského křesťana‘. Ve stopách Brahy definice diaspory rozdělím výklad do tří částí, z nichž první se bude týkat touhy po vzdáleném domově, druhá udržování hranic a třetí uchování diasporického vědomí loajality vůči dvěma světům.

Touha po domově

Podle Avtara Braha definuje diasporu představa pravého domova kdesi jinde.¹⁸⁶ Vědomí společného původu a sdílená touha po téže vlasti svádí členy komunity dohromady a určuje jejich společnou identitu. Přestože místo, o něž tu jde, může mít konkrétní geografickou polohu, jedná se primárně vždy o myšlenkový konstrukt. Jak upozorňuje ve svém slavném eseji James Clifford, tato imaginární vlast nemusí nijak ohrožovat loajalitu k hostitelské zemi nebo vybízet k návratu.¹⁸⁷ Vždy však bude zásadně určovat společnou identitu. Příkladem může být židovstvo před vznikem sionismu. Jejich identitu utvářela touha po ztraceném domově v Palestině, aniž by je vedla k politické akci či novému exodu. Podobnou roli hraje i Afrika v imaginaci černých Američanů nebo Indie pro členy indických komunit rozestých po území bývalého Britského impéria. Tito lidé

¹⁸⁵ Berger, Luckmann. *Sociální konstrukce reality*, s. 144-160

¹⁸⁶ Brah, Avtar: *Cartographies of Diaspora*, s. 208

¹⁸⁷ Clifford, James: *Routes*, s. 267-273

neuvažují o návratu, ale jejich identitu stále určuje představa domova kdesi jinde.

„Jdeš akorát včas,“ vítal mě na jedné skupince Šahrejár.¹⁸⁸ „Dnes tu máme svatbu.“ Ukazoval přitom na televizi, před níž zbožně seděl Bízán a sledoval záznam ze svatby své sestry. „Je to typická perská svatba,“ komentoval s hrdostí v hlase. Podobně jako mnozí další i on mě s oblibou upozorňoval na vše, co mělo být typicky perské. Obvykle se jednalo o nějaké jídlo, tanec, rčení nebo zvyklost. Stále znovu jsem se dozvídal, že Írán je nejstarší zemí na světě, perština nejtěžším jazykem a Dámávand nejvyšší horou. Podoba těchto jednotlivých ‚nej‘ kolísala podle vzdělání mých informátorů, národní hrdost však zůstávala v zásadě stejná. Nic na tom neměnily ani nářky nad bídou současného Íránu, fanatismem a korupcí. Tyto věci většinou nebyly až tak „typicky iránské“ a v žádném případě nedokázaly ohrozit národní hrdost nebo zdiskreditovat původ dotyčného. Írán zůstával vlastí, k níž se hrdě hlásili.

Podle Bergera s Luckmannem dochází ke stvrzování identity především skrze běžné interakce ve společenství, které tuto identitu sdílí.¹⁸⁹ Tento postřeh bezpochyby platí i pro udržování vazby na Írán a nostalgie po vzdálené vlasti, které provázely mé informanty. Pokud se v Londýně trochu zabydleli, stvrzovalo již pouhé zařízení jejich bytu iránský původ. Všudypřítomný byl satelit s iránskými (obvykle hudebními) kanály. V knihovnách bývaly perské knihy, na stěnách kaligrafie, na zemi koberec. Několikrát jsem zahlédl i portrét šáha či fotografie významného místa. Chodilo se do iránských restaurací, nakupovalo v iránských obchůdcích a vařilo po íránsku. K tomu všemu vstupoval věřící (dříve často vykořeněný imigrant) v následku konverze do křesťanské sítě vztahů, která byla navýsost iránská. Pro mnoho čerstvých imigrantů představovala církev vstup do světa, kde se s novou intenzitou setkávali s odkazy na iránskou vlast. Na skupinkách se neustále porovnávaly přízvuky, mluvilo o příbuzných v Íránu a vzpomínalo na tam prožitá dětství. Věřící pravidelně otvírali Bibli v perštině, slýchali výzvy k modlitbám za Írán, dozvídali se významu svého národa v Božím plánu. Ostatně už pouhá skutečnost, že se v takovémto prostředí minimálně dvakrát týdně setkávali s dalšími iránskými věřícími nesla zásadní význam pro ožívování vztahu k vlasti.

Jakkoli církev vědomě podporuje iránskou identitu, svůj hlavní úkol vidí ve vztahu k nebeské vlasti. Jak dokládá Henryho kázání, církev o domově v nebi a správnosti pocitu cizoty v ‚tomto světě‘ explicitně vyučuje. Důležitější než vyučování o tom, že by se měl člověk jako

¹⁸⁸ *Terénní deník I*, s. 75 (8.11.2007).

¹⁸⁹ Berger, Luckmann. *Sociální konstrukce reality*, s. 146-153

host na zemi cítit, je náboženský prožitek, který jej pozemské realitě odcizuje. Ať už se jedná o konverzi nebo společné uctívání, mimosvětská realita se v těchto zkušenostech potvrzuje jako pravdivější a žádoucnější. Písně mluví neustále o „přícházení“ na svaté místo a „toužení“ po Boží přítomnosti. Rituál „chval“ přitom dává tuto nebeskou realitu a její žádoucnost zakusit. Uctívání tak sytí neustálou touhu po nebi a odcizuje člověka pozemským radovánkám. Nesmírně důležité jsou i hovory o těchto zážitcích. Pokud spolu dva věřící hovoří – a to se děje velmi často – o tom, co „prožili s Bohem“ či co „pro ně Pán udělal“, je to mocná připomínka existence oné nebeské reality pro toho, kdo mluví, i pro toho, kdo poslouchá. Ve smyslu Bergerovy teze si v takovéto interakci stvrzují sdílenou představu světa a příslušnou identitu. Ne nadarmo patří svědectví (*šahádat*) o konverzi, zázracích či zvláštních prožitcích na všechna hlavní křesťanská setkání. Zpřítomňují nebe podobně jako fotografie či vzpomínky vzdálenou pozemskou vlast.

Udržování hranic

Avtar Brah se ve své definici diaspority znovu vědomě hlásí k tezi Frederika Bartha, že to jsou „etnické hranice, co definuje skupinu, nikoli kulturní znaky, které tato skupina nese“.¹⁹⁰ Skupina zůstává skupinou tak dlouho, dokud si udrží přesvědčení o vlastní odlišnosti. V čem tyto odlišnosti spočívají, nakolik se mění či jsou reálné již hraje vedlejší roli. Badatelé by tedy podle Bartha měli zaměřit pozornost především na to, jak skupiny vytváří, udržují a mění *hranice*. Zmizí-li hranice mezi „těmi uvnitř“ a „těmi vně“, skupina jako taková zaniká. Pokud vědomí odlišnosti zůstává, potom můžeme navzdory intenzivním kontaktům s jinými skupinami či změnám kultury mluvit dál o specifické etnické skupině. Barthův přístup přímo vybízí k aplikaci na diasporické komunity, tedy společenství, která dlouhodobě žijí v prostředí hostitelské kultury a přitom trvají na své odlišnosti. V Barthových stopách proto i Avtar Brah vyzývá k opuštění esencialistických termínů „rasy“ či „kultury“ a zaměření pozornosti na procesy, v nichž „odlišnost vzniká a proměňuje se“.¹⁹¹ „To jsi Íránec? Podívej, George má čaj,“ volal na Bízána se smíchem Rezá, když viděl, že dal přednost kávě, zatímco já vytrvale požadoval „čaj“. Dal tak průchod všeobecně sdílené představě, že Íránci mají mnoho, co je specificky íránské a čím se liší od ostatních. Co vlastně tuto jinakost tvoří však zdaleka není lehké říct. Pití čaje, láska

¹⁹⁰ „...the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.“ (Barth, Frederik: *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. London: Allan and Unwin. 1969, s. 15

¹⁹¹ Brah, Avtar: *Carthographies of Diaspora*, s. 241

k poezii, či neustálé zpoždování všech programů? „Víš, to je naše kultura. Když začneme, nevíme, kdy skončit,“ komentoval pro mě nečekaně dlouhé shromáždění s úsměvem jeden z přítomných.¹⁹² Kromě původu snad neexistovala žádná věc, na níž by se mí informanté shodli a kterou by dokázali obhájit jako distinktivní znak iránské identity. Přesto v existenci bytostného rozdílu neochvějně věřili a neustále připomínali všechny myslitelné projevy této iránské jinakosti. Mám zato, že zcela v souladu s Barthovou koncepcí i Bergerovou tezí o sociálním utvrzování představy reality lze konstatovat, že roli nehrají skutečné rozdíly, ale neustálé utvrzování se ve víře ve vlastní odlišnost.

Hranicí, která udržuje svébytnost a soudržnost iránských církví, je v první řadě perský jazyk. Má iránská církev se nijak nebránila spolupráci s globálním křesťanstvem a považovala se za jeho plnohodnotnou součást. Panovala tu čilá výměna iniciovaná zejména z iránské strany. Cokoli se zdálo nosné pro formu bohoslužby či budování církve se brzy objevilo mezi i iránskými křesťany. U stánku s knihami bylo možno po bohoslužbě zakoupit perské překlady současných křesťanských bestsellerů jako *Purpose Driven Life* od Ricka Warrena nebo *What's So Amazing About Grace* od Philippa Yanceye.¹⁹³ Tento krok na jedné straně začleňuje iránské křesťany do světového křesťanstva, na druhé je drží uvnitř iránských církví, jejichž posláním je sloužit „persky mluvícím“ (*fársí zabán*) lidem. Kvůli teologickému vzdělání či rozvoji duchovního života není třeba opouštět iránské církve. V perštině je možné studovat teologii až na úroveň bakalářského titulu. Ti, kteří ztrácí jazykovou způsobilost, obvykle končí v jiných církvích a asimilují se. Vybavuje se mi jeden manželský pár, který aktivně sloužil na středních bohoslužbách, ale v neděli chodil do anglicky mluvící církve, protože jejich syn již neovládal perštinu dostatečně.¹⁹⁴ Potkal jsem i několik dalších mladých, kteří mluvili lépe anglicky a hledali si anglická společenství. Na druhé straně tu byla řada lidí, kteří se stali křesťany v nějaké neiránské církvi, ale neznalost jazyka je přivedla do perskojazyčného společenství. Zdá se mi, že ohrožení této hranice ve druhé generaci, může znamenat vážné ohrožení svébytnosti iránské církve.

Další hranicí, která odděluje iránskou církev od ostatních církví, je poslání vůči Íránu. Letniční a evangelikální církve se obvykle nevyčleňují vůči ostatním křesťanům na základě učení ale poslání. Považují ostatní za plnohodnotné věřící, kteří se liší způsobem služby

¹⁹² *Terénní deník VI*, s. 28 (13.6.2008).

¹⁹³ Česky Yancey, Philip: *Nekončící milost*, Praha: Návrat Domů. 2001; Warren, Rick: *Proč jsme vůbec tady?*, Praha: Návrat Domů. 2004

¹⁹⁴ *Terénní deník II*, s. 54 (5.2.2008).

a zaměřením. Jednotlivé iránské církve, jakkoli nejednotné nebo rozhádané, se cítí být součástí jedné imaginární (v Andersonově smyslu)¹⁹⁵ iránské církve. Naplňují totéž velké poslání vůči Íránu a jsou součástí jediné církve složené z iránských křesťanů. Některé neiránské církve jim mohou být v mnohém bližší (místně, formou i osobními sympatiemi), a přece se budou považovat za jedno spíše s ostatními iránskými církvemi. Vedoucí mé církve měli tendenci se tímto způsobem dívat i na iránské sbory v rámci etablovaných denominací (luteráni či letničtí) nebo iránské skupinky v rámci jednotlivých neiránských sborů. V jejich představě dotyční nebyli ani tak součástí luterské církve jako spíše součástí imaginární iránské církve. Vědomí poslání vůči Íránu se přitom v žádném případě netýká pouze vedoucích, ale určuje celou církev. Připomíná se neustále v kázáních i modlitbách. Velmi často zaznívají zprávy o situaci církve ve vlasti. Prvky perské kultury a jazyk se neudrží pouze z vnější nutnosti, ale jde o vědomou snahu budovat „iránskou“ církev. Nakolik to je možné udržují se kontakty s ostatními iránskými církvemi. Aniž bych po těchto kontaktech pátral, vím, že během roku pastoři i vedoucí z mého sboru navštívili další iránské církve v Anglii, Nizozemí, Francii, Norsku a Turecku. Naopak jsem během roku potkal návštěvy z Německa, Belgie, Spojených států, Turecka a Íránu. Poslání budovat iránskou církev tak sjednocuje jednotlivé iránské sbory a odděluje je od světové Církve, za jejíž plnohodnotnou součást se jinak mí informanté považují.

Coby letničtí trvají členové mé církve na jasné hranici mezi nimi a nevěřícími. Člověk je buď znovuzrozený a jako křesťan žije, nebo ne. V jejich vědomí žádné mezistupně nebo přechodové formy neexistují. Vzpomínám na Sijávaše, který coby nekřesťan začal chodit do církve. Cestou ze sboru se dal do řeči s jedním křesťanem a po chvíli došlo k podrážděné výměně. Když jsem se ho pak ptal a o co šlo, vysvětloval: „Bavili jsme se o víře a já mu řekl, že trochu věřím i trochu hledám. On na to reagoval jako fanatic, že tedy nejsem věřící a musím věřit úplně a přijmout Ježíše jako Syna Božího.“¹⁹⁶ Nepředpokládám, že by dotyčný vyvíjel nějaký tlak nebo se choval jako fanatic. Pouze trval na běžném křesťanském porozumění ‚všechno, nebo nic‘. Symbolicky tento jasný předěl a závazek vyjadřuje křest a účast na Večeři Páně. V praxi je situace ovšem mnohem složitější. V církvi se objevují lidé s různou mírou vydanosti křesťanskému ideálu a mírou jeho internalizace. Na církevních setkáních lze potkat horlivé věřící, víceméně spokojené hříšníky i

¹⁹⁵ Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983

¹⁹⁶ *Terénní deník VI*, s. 38 (16.6.2008).

celou řadu přechodových forem. V teorii však je „skutečným“ křesťanem pouze ten, který vezme za svůj celý ideál. Jednou z nejpálčivějších oblastí je sexuální morálka. Téma mimomanželského sexu vedlo k ohnivým debatám na setkání mladých, neboť ideál se zdál být příliš vysoko a důsledky příliš fatální. „Pokud někdo žije v tomto hříchu, není znovuzrozený,“ opakoval oficiální pozici Šahrejár.¹⁹⁷ Odmítnout následovat tento ideál znamenalo destrukci křesťanské identity. Přesto se zejména pro mnoho mladých mužů jednalo o velmi těžký problém. Naznačovala to ostatně i Šahrejárova slova: „Měl jsem stejné problémy jako vy, ale co je zvláštní, dva měsíce poté co jsem s tímhle hříchem úplně skončil, dal Bůh do mého života Roju /jeho manželka/.“¹⁹⁸ Tlak skupiny, příklad významných druhých i hrozba ztráty nároku na identitu křesťana, představuje mocný výchovný prostředek. Připouští se, že věřící může s jeho naplňováním zápasit, ale rezignace na ideál by znamenala opuštění křesťanství. Věřící by přestal být „jiný“ než „nevěřící“, zrušil by hranici.

Služba dvěma pánům

Podle Avtara Braha spočívá třetí konstitutivní aspekt diasporické identity v napětí mezi loajalitou k místu pobytu na straně jedné a vysněnému domovu na straně druhé. V anglicky psané literatuře se často objevuje slovní hříčka klasika těchto úvah, černého Brita Paula Gilroye, která mluví o zkušenosti „zakořeněnosti“ (rootes) a „putování“ (routes).¹⁹⁹ V podobném smyslu píše i Avtar Brah o simultánních procesech „zakořeňování“ (location) a „vykořeňování“ (dislocation).²⁰⁰ O diaspoře lze mluvit, dokud ve zkušenosti členů příslušné komunity zůstává toto napětí živé. Pokud zmizí, diaspora zaniká. Její členové se pak buď asimilují v hostitelském prostředí, nebo svou adoptivní vlast odmítnou ve prospěch té imaginární.

Rozhovor s Hossejnem popsáný na začátku této kapitoly odráží rozpolcenost diasporické existence velmi zřetelně. Hossejn prožil většinu svého života v Británii, chodil tu do školy, měl anglickou přítelkyni. Přesto za svou vlast považuje Írán a zůstává na něj patřičně hrdý. Svým chováním i mluvením velmi dobře zapadal mezi ostatní Íránce, kteří do Anglie přišli až jako dospělí. Perština zůstávala jeho prvním jazykem a většinu přátel tvořili Íránci. Přesto cítil, že jej pobyt v Anglii změnil a že již by v Íránu žít nechtěl, ani neuměl. Podobná ambivalence pocitů se odráží i v životech mnoha dalších. Londýn se

¹⁹⁷ *Terénní deník III*, s. 79 (11.3.2008).

¹⁹⁸ *Terénní deník III*, s. 83 (11.3.2008).

¹⁹⁹ Clifford, James: *Routes*, s. 270

²⁰⁰ Brah, Avtar: *Carthographies of Diaspora*, s. 208

fakticky stal jejich domovem a přesto mají dál zato, že pravý domov zůstal v Íránu. „Jsem tu šest let a na jednu stranu je to fascinující,“ rozfilosofoval se před restaurací jeden z přítomných, „ta spousta lidí, možnosti, svoboda. Každý si může dělat, co chce... My ale nejsme jako tihle Angličané. Chceme žít společně, bavit se, jak jsi to viděl právě teď. Tady si každý žije svůj život.“²⁰¹ Londýnské kořeny jsou stále pevnější, nostalgie po Íránu ale nemizí.

Život v íránské církvi stupňuje loajalitu vůči Íránu i vůči hostitelské zemi a udržuje tak toto napětí. V první řadě dává církev věřícím možnost žít v komunitě krajanů. Setkávání se zdaleka neomezuje na bohoslužby a skupinky. Krom dalších duchovních aktivit jsou tu velmi častá neformální setkání nejrůznějšího druhu: vzájemné návštěvy, sport, přátelská výpomoc, oslavy, návštěvy restaurací. Společenství nabízí síť vztahů, v níž lze trávit velkou část času. Jedná se přitom o prostředí nanejvýš íránské, které stvrzuje íránskou identitu a udržuje aktivní vztah k vlasti. Běžná interakce i duchovní aktivity obrací pozornost ke vzdálené zemi a probouzí odpovědnost vůči ní. Na druhé straně církev pomáhá členům k úspěšnému začlenění se do anglické společnosti. Jednak poskytuje zázemí, které pomáhá zvládnout obtíže života v cizině, jednak vybavuje identitou, která umožňuje cítit se v křesťanské Anglii doma. Život v komunitě íránských křesťanů činí z člověka dobrého britského občana i dobrého Íránce. Udržuje a posiluje tak stálé napětí mezi těmito dvěma póly.

Podobně církev zintenzivňuje napětí mezi oddaností pozemské vlasti na straně jedné a loajalitou vůči nebeskému království na straně druhé. Spořádaný a úspěšný časný život je imperativem. Svědčí o zbožnosti věřícího a o Boží přízni. Během mého pobytu se v církvi odehrálo několik speciálních setkání jednak pro ženy, jednak pro svobodné mladé. Jejich cílem bylo pomoci k zodpovědné volbě životního partnera a budování rodiny. Pastor Alfred se věnoval poradenství v této oblasti a těšil se velké úctě. Modlitby za osobní a pracovní problémy tvořily součást běžných setkání. Církev motivovala k osobnímu i profesnímu rozvoji, vychovávala k hodnotám a postojům vedoucím k úspěchu. Mladí byli motivováni ke studiu a poctivé práci. Přestože nedokáží zhodnotit, jakou roli církev sehrála v úspěšnosti svých členů, zdá se mi, že obecný trend k úspěšnosti doložený mezi letničními na jiných místech platil i zde.²⁰² Na druhé straně život v církvi nepochybně vede k zaměření velké části aktivity mimo „tento svět“. Množství času patří modlitbě, uctívání, církevním aktivitám.

²⁰¹ *Terénní deník III*, s. 77 (9.3.2008).

²⁰² Vede mě k tomu zejména evidentně úspěšná motivace mladých ke studiu a pomoci s uspořádáním osobního života. (Srov. Martin, David: *Pentecostals: The World Their Parish*, s. 77-82; Miller, Yamamori: *Global Pentecostalism*, s. 161-171).

Lidé investují peníze, čas i schopnosti do naplňování poslání církve. Předpokládalo se, že každý věřící by měl být ochotný pro svou víru položit i život. Nejednalo se přitom o abstraktní požadavek. Za misií i konverzi v Íránu hrozí trest smrti. Alfredův bratr i řada jeho spolupracovníků byla zabita. Mnoho řadových členů církve zná osobně někoho, kdo za svou víru zaplatil vězením nebo smrtí. V lednu 2008 se církev podílela na londýnské premiéře filmu *A Cry From Iran*, který dokumentuje život a mučednickou smrt íránského letničního biskupa Haika Hovsepiana v roce 1994. Ve stínu této prosazované loajality vůči nebeskému království provází křesťanskou existenci, ať už je v tomto světě sebevíc úspěšná, vždy jistá provizornost a rozpolcenost.

Íránská identita mezi nebem a zemí

Členové mé íránské církve jsou diasporou situovanou v průsečíku dvou diasporických prostorů. Cítí se být jednak Íránci žijícími v Londýně, jednak občany Nebes žijícími na Zemi. Život v církevním společenství jim přitom vydatně pomáhá udržovat tento typ identity. Církev živí vzpomínky na Írán i touhu po nebeské vlasti. Pomáhá udržovat hranici vůči těm, kteří nesdílí tuto podvojnou identitu ‚íránského křesťana‘. Jednak umožňuje členům, aby se cítili a žili jako Íránci, jednak udržuje vědomí jinakosti vůči nevěřícím a příslušnými mechanismy nutí členy zachovávat distinktivní rozdíly. Pomáhá svým členům být dobrými britskými občany a zároveň podporuje vědomí íránské identity. Vede k úspěšnému pozemskému životu a zároveň vychovává své členy ke krajní oddanosti víře. Aktivní člen *Iranian Christian Fellowship* tak bude ve výsledku vybaven diasporickým typem identity. Bude vždy v cizině, vždy jiný a vždy tažen na dvě strany.

Domnívám se, že takováto identita představuje vhodné řešení celé řady problémů. Uchovává národní i náboženskou identitu, aniž by tím ohrožovala identitu svého okolí. Požadavek na přijetí příslušného ‚vědění‘ a jednání platí dovnitř, zatímco jinakost okolí se předpokládá a respektuje. Věřícím je umožněn aktivní a úspěšný život v hostitelské společnosti, aniž by přitom bylo nutno obětovat vlastní identitu. Umožňuje loajalitu k místu pobytu, aniž by se ztrácela oddanost imaginární vlasti. Jinakost tohoto typu přináší spíše obohacení pro hostitelskou kulturu i v případě, že křesťanské ‚vědění‘ a příslušná identita hraje v životě svých nositelů roli hegemonu, který určuje celkový náhled světa a definuje identity. Na druhé straně bude životy nositelů této diasporické identity vždy provázet jisté napětí, které ty, kdo žijí doma, trápit nebude. Diasporická identita znamená nezakořeněnost, pocity jinakosti a rozpolcenosti. Lze předpokládat, že

nositelé této identity budou připravenější k činům, změnám i obětem. Přestože však budou svou pozornost zaměřovat k jiným cílům než, jaké sleduje jejich okolí, budou mít tendenci vynikat a obohacovat většinovou společnost.

Poslední poznámka se týká udržování takovéto diasporické identity. Mám za to, že udržování tohoto typu identity stojí poměrně velké množství energie a úsilí. Znamená totiž žít a cítit navzdory okolí. Zcela v souladu s Bergerovou a Luckmannovou tezí se potvrzuje význam intenzivního komunitního života. Má-li být uchován sledovaný typ identity, je potřeba udržovat čilý život v rámci komunity. To bezpochyby stojí mnoho úsilí, času a energie. Bez intenzivního komunitního života však tato identita slábne a mizí. Domnívám se, že z řady především z náboženských důvodů lze očekávat zachování čilého komunitního života. Největší výzvou pak podle mě zůstává v uchování jazyka. Zdá se, že již situace druhé generace odráží vážné trhliny, a je proto otázkou, zda se podaří udržet pod jednou střechou mladé vyrostlé v Anglii spolu s čerstvými imigranty. Co se týče udržení křesťanské složky identity a loajality vůči Nebi, lze snad předpokládat jisté zmírnění nadšení, nicméně vzhledem k pečlivému střežení hranic, intenzivnímu rituálu a univerzálnímu požadavku osobní konverze předpokládám, že křesťanská identita a loajalita vůči nebeskému království zůstane zachována.

9 Závěr

Tato práce se zabývala transformací identity Íránců, kteří konvertovali ke křesťanství a mezi nimiž jsem v průběhu svého pobytu v Londýně od září do 2007 do července 2008 prováděl svůj diplomový terénní výzkum. Teoretický přístup k problému vymezila Bergerova a Luckmannova sociologie vědění. Z tohoto rámce jsem se poté snažil nabídnout odpověď na otázku po sociálně zachytitelných mechanismech, v nichž probíhá transformace (sociálního) ‚vědění‘, a po faktorech, které ovlivňují internalizaci křesťanské podoby identity. Za konkrétním případem Íránců, jímž se zabývala tato práce, se skrýval jednak širší kontext letničních konverzí, které se v posledních letech staly předmětem mnohých studií, jednak obecná otázka po potenciálu náboženství měnit identity a definovat sociální role.

Ještě než přistoupím ke shrnutí pohledu na hlavní dvě otázky, chtěl bych se zastavit u zvoleného pohledu na ‚vědění‘.²⁰³ V této práci jsem se rozhodl pojímat náboženství jako symbolický systém, tedy jisté ‚vědění‘ a součást celkového ‚vědění‘, které se jistým způsobem vztahuje k vnějšímu světu (sémantika), má svou vnitřní logiku (gramatika) a stojí v dialektickém vztahu k sociálnímu životu svých nositelů (pragmatika). Domnívám se, že tato volba nám pomohla vyhnout se sociologickému redukcionismu, poskytnout plastičtější obraz a přitom zachovat věrnost sociálněvědní problematice a diskurzu. V práci se věřím ukázalo, že na podobu nového křesťanského ‚vědění‘ mají vliv jak sociální procesy, tak zkušenost a vnitřní logika rozehrané hry. Na formování ‚vědění‘ se podílí stejně tak prožitek konverze, jako logika křesťanské teologie nebo podoba vztahů v rámci skupinky. V práci se též ukazuje vzájemná provázanost těchto tří rozměrů. Mluvíme-li kupříkladu o zkušenosti světa, je zřejmé, že jakkoli tato zkušenost není jednoduše sociálně daná (jak se ukazuje zejména v prožitku konverze), má vždy svůj sociální kontext. Krom toho ke zkušenosti patří i prožitek světa v rituálu, minulá zkušenost života v Islámské republice nebo současná zkušenost křesťanské komunity, což jsou typy zkušenosti nanejvýš sociálně podmíněné. To samozřejmě brání možnosti jednoznačného popisu procesu formování ‚vědění‘ i jakémukoli jednoduchému redukcionismu. Na druhé straně se zdá, že toto pojetí otvírá prostor pro otevřenější, plodnější a smysluplnější vzájemné diskuzi

²⁰³ Znovu připomínám, že tak jako v celé této práci, slovo ‚vědění‘ neoznačuje nutně nic intelektuálního nebo explicitního. Dotyčný pouze jaksi rozumí symbolickému systému, v němž se pohybuje, ví, co se kdy sluší, podobným způsobem jakým běžný člověk ovládá ‚znalost‘ gramatiky rodného jazyka.

sociologie, filosofie a teologie, aniž by kterákoli z těchto věd dostávala výsadní postavení nebo se musela vzdát nároku na pravdivost příslušného ‚vědění‘. Sociologie může připustit nesociální faktory zrodu vědění (dle logiky systému či zkušenosti) a teologie zase zásadní vliv sociální reality na podobu jí formulovaného (nadčasového) ‚vědění‘. Zároveň se nezpochybňuje otázka pravdivosti vznikajícího ‚vědění‘. Porozumění identitě ‚ženy‘ by mělo zohledňovat sociální podmíněnost příslušného ‚vědění‘ (sociologie), jeho vztah k širší zkušenosti světa (věda) a neodmítat otázku ani po nepodmíněné pravdivosti tohoto ‚vědění‘ (teologie).

První otázka této práce se ptala po sociálně zachytitelných mechanismech transformace identity iránských konvertitů. V prvních třech kapitolách jsem se věnoval procesům, které napomáhají samotnému kroku opuštění starého porozumění světu a přijetí nového. Ve všech případech se přitom objevovala souvislost s politikou identity ze strany porevolučního islámského režimu, která napomohla hluboké krizi identity. Občané Islámské republiky byli donuceni ztělesňovat rigidně definovanou ‚islámskou identitu‘, přičemž nedosažitelnost a cizost ideálu spolu s nemožností žít jinou identitu vrhly dotyčné do vnitřní krize nesené otázkou ‚Kým tedy jsem?‘. Jednoznačná sázka režimu na islámskou identitu vyostřila konflikt mezi islámskými a neislámskými prvky, které po staletí společně tvořily iránskou národní identitu. ‚Být správným muslimem‘ se najednou zdá znamenat ‚nebýt dobrým Íráncem‘. Zkušenost s prosazováním Božího zákona nahrává představě, že „správné“ náboženství nemá mít politický a legalistický charakter. V takovéto krizi dosavadního ‚vědění‘ se letniční křesťanství, zdá nabízet odpověď pro krizi identity na osobní i národnostní rovině. Srozumitelně komunikuje (zejména skrze silný prožitek) přijatelnou podobu ‚vědění‘ a sceluje dosavadní rozpory. Na obecné rovině lze konstatovat, že právě pojem identity, definované jako identifikace se s jistým pojetím rolí, se ukázala coby užitečný nástroj pro interpretaci konverze.

Zbývající tři kapitoly se zabývala mechanismy, které vedou transformaci po samotné konverzi, přičemž se neustále potvrzovala klíčová role křesťanského společenství. V první řadě se analýzy společného rituálu ‚chval‘ zdály potvrzovat tezi Catherine Bell o tom, že rituál má moc „znovuustavit či proměnit chápání mocenských struktur světa“.²⁰⁴ Věřící totiž ve ‚chvalách‘ významným způsobem zakoušejí svět v souladu s příslušnou věroukou (worldview) a obnovují příslušné naladění vůči světu (ethos). ‚Chválám‘ vzhledem

²⁰⁴ „...reproduce or reconfigure a vision of the order of power in the world.” (Bell, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*, s. 81).

k intenzitě a srozumitelnosti prožitku patří přední místo v předávání a utvrzování příslušného ‚vědění‘ o světě. Dále jsem se věnoval explicitnímu vyučování novému ‚vědění‘, jak k němu dochází v rámci pravidelných setkání skupinky mladých. Velmi dobře tu obstála Bergerova a Luckmannova teze o nutnosti intenzifikace socializačního procesu v případě, že má být dosaženo pevnější identifikace s rolí. Intenzivní rodinné vztahy mezi členy skupinky, čilý život v rámci komunity a jistá izolovanost od nekřesťanského světa napomáhají úspěšné internalizaci předávaného ‚vědění‘ a socializaci do křesťanského světa. Poslední kapitola pak měla ukázat, jak již samotný život v komunitě křesťanů formuje specifickou podobu identity. Íránský křesťan, který aktivně žije v rámci své církve, cítí, že má domov jinde, je jiný a táhne ho to na dvě strany. Jako takový nese silnou identitu diasporického typu, která je sice na jedné straně vědomě pěstována, na druhé odráží způsob existence v komunitě íránských křesťanů.

Tím se dostávám ke druhé otázce, která se týkala faktorů ovlivňujících míru internalizace. Domnívám se, že klíčovou odpověď přináší pojem ‚zkušenost‘, přičemž mám na mysli celkovou zkušenost světa, k níž patří mystický prožitek stejně jako každodenní zakoušení života v Islámské republice nebo zakoušení podoby světa v rituálu.²⁰⁵ Zkušenost života pod vládou šari‘y otevřela pro mnoho Íránců prostor pro letniční porozumění o podobě „správného“ náboženství. Zkušenost nekompatibility národní identity s oficiálním islámem zase uvolňuje prostor pro jiné kompatibilnější náboženství. Dále je tu silná zkušenost konverze, pro kterou evangelikální ‚vědění‘ nabízí srozumitelné vysvětlení. Naprosto zásadní zkušenost však zajišťuje život v komunitě. Ve společném uctívání věřící zakouší svět způsobem, který odpovídá křesťanské víře a odporuje konkurenčním ‚vědění‘. Život ve společenství zase umožňuje zakoušet společenské vztahy uspořádané podle příslušného ‚vědění‘. Spolu s Bergerem a Luckmannem mám tedy zato, že pro udržení subjektivní věrohodnosti ‚vědění‘ je třeba zajistit, aby dotyčný zakoušel svět způsobem, který co nejlépe odpovídá příslušnému ‚vědění‘. Je přitom patrné, že část zkušenosti může příslušná komunita přímo poskytnout (rituál či sociální struktura věrohodnosti), část závisí na hlubších psychologických (konverze) nebo širších sociálních procesech (státní politika identity), pro které pak musí příslušné ‚vědění‘ nabídnout vhodnou interpretaci.

²⁰⁵ Domnívám se přitom, že tato teze spadá do původní intence Bergerovy a Luckmannovy sociologie vědění, která navazuje na Schutzovu fenomenologickou sociologii a začíná popisem fenomenologické zkušenosti světa (Lebenswelt) jako základu ‚vědění‘ (Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 23-50).

Zdá se mi, že s tímto pojetím role zkušenosti se do diskuze náboženství vrací otázka pravdy, která podle klasické filosofické definice znamená shodu myšleného se skutečným.²⁰⁶ Z naší práce se zdá, že člověk bytostně potřebuje, aby ‚vědění‘ (myšlení, *intellectus*) odpovídalo světu, jak je zakoušen (věci, *res*). V opačných případech jej ohrožují bolestivé krize identity, které se dotyčný snaží rozřešit. Jako takový se člověk ukazuje coby tvor, který bytostně hledá pravdu.²⁰⁷ Náboženskou konverzi, která je odpovědí na krizi identity, lze chápat jako snahu nalézt „adekvátnější“ porozumění světu a sobě. Nové porozumění má zacelit rozpory v dosavadním systému ‚vědění‘ a uvést je co možná nejvíce do souladu s celkovou zkušeností světa. Konverze ovšem nepředstavuje (byť radikální) úpravu podoby vědění, ale spíše odmítnutí celého starého souboru a začátek budování nového.²⁰⁸ Je odpovědí na krizi, kuhnovskou změnou paradigmatu, revolucí. Identitu definující soubor ‚vědění‘ se v případě mých informantů z jistých důvodů ocitl v krizi. Dotyční poté z nejrůznějších důvodů došli k přesvědčení, že křesťanství by mohlo představovat pravé ‚vědění‘. Vstoupili a začínají budovat (či rekonstruovat) soubor ‚vědění‘. Tento proces již ale určuje křesťanské paradigma, které poskytuje nové danosti (tradici, podobu vědění, komunitu) a nová pravidla vyvozování. Bude-li nový obraz uspokojivě (neboť hádanky bude komplexní a měnící se svět nabízet vždy) odpovídat nové zkušenosti světa, je velmi pravděpodobné, že konvertita zůstane nově hře věrný.

Pojetí konverze jako změny paradigmatu přináší další důležité téma, o kterém jsem se zmínil na začátku práce, totiž roli hegemonu ‚vědění‘.²⁰⁹ Konverze, alespoň jak se očekávala a obvykle též probíhala v mé íránské církvi, znamená změnu základů (paradigmatu).

²⁰⁶ „Veritas est adaequatio rei et intellectus.“ (Tomáš Akvinský)

²⁰⁷ Jak patrně nejedná se tu o pravdu v nějakém abstraktním smyslu. Člověk spíše se spíše jako Heideggerovský pobyt potřebuje vyznat ve světě, zacházet s ním a rozumět svému postavení v něm (Heidegger, Martin: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002).

²⁰⁸ Berger s Luckmannem proto nemluví o konverzi jako o ‚transformaci‘, ale používají termínu ‚alternace‘, čímž chtějí poukázat na to, že jde o radikální záměnu dosavadního symbolického univerza (Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 154-155; srov. Palečková, Denisa: *Takoví normální buddhisti*, s. 26-29). V podobném smyslu používá slova ‚konverze‘ i Thomas Kuhn, pro něhož znamená ‚revoluci‘, změnu paradigmatu (Kuhn, Thomas S.: *Struktura vědeckých revolucí*, zejm. s. 150-151).

²⁰⁹ Jak patrně z předchozího odstavce, konvertitou není každý, kdo změní náboženskou příslušnost, ale pouze ten, kdo se rozhodne přijmout nové symbolické univerzum. Podobně ne každý, kdo se formálně drží jistého vyznání, zůstává věrný jeho symbolickému univerzu. Je kupříkladu možné být katolíkem nebo muslimem a přitom žít v symbolickém světě sekulární společnosti. Skutečným katolíkem nebo muslimem pak bude ten, jehož ‚vědění‘ bude pořádat příslušné paradigma (náboženské texty, tradice, normy komunity, apod.). Jinými slovy, člověk tak bude chtít být vždy především „dobrým muslimem“ a tomuto požadavku podřídí vše ostatní. Bude ‚muslimským otcem‘, ‚muslimským Íráncem‘, ‚muslimským prodavačem‘ (apod.). Co konkrétně to bude znamenat, je bezpochyby proměnlivé. Důležité však je, která část ‚vědění‘ (pokud nějaká) pořádá ‚vědění‘ a definuje role.

V konverzi se člověk Bohu odevzdává celou svou bytostí a na novou roli sází „vše, co se subjektivně jeví jako život“.²¹⁰ Ne každý konvertita samozřejmě projde takto hlubokým vydáním se a plně internalizuje nové „vědění“. V mé církvi ale člověk, který by takto alespoň nevypadal, stěží mohl být pokřtěn a zůstat členem církve. Vzhledem k tomu, že konverze přináší namísto viditelného zisku často spíše řadu problémů (zvláště pokud k ní dojde v Íránu), nový věřící musí být skutečně přesvědčen, že vsadil na správnou cestu. Po skutečné konverzi se z křesťanství stává referenční rámec, který definuje ostatní složky „vědění“. V případě mých informantů je to skutečně spíše křesťanství, které říká, co to znamená být „Íráncem“ nebo „manželem“, než že by původní „vědění“ o těchto rolích proměňovalo letniční ideál. Je to opět spíše křesťanství, které určuje, o co se usilovat může a o co se usilovat má, než že by se křesťanství připodobňovalo dřívějším cílům či současným pragmatickým zájmům. Jednotlivé činy, hodnoty, orientace, cíle se samozřejmě mění a v žádném případě nejsou jednostranně determinovány náboženským „vědění“. Pravdou však je, že vyrůstají v první řadě ze základu, který poskytuje hegemon „vědění“, tedy křesťanské paradigma. Domnívám se, že v případě mých íránských konvertitů tu takovýto hegemon „vědění“ skutečně byl a uváděl role i identity do souladu s novým paradigmatickým. Kdo křesťanské víře odmítl připsat tuto výsadní roli, obvykle nedokázal být aktivním členem církve.

Pakliže ovšem letniční žije v bytostně jiném světě než jeho nekřesťanské okolí, nabízí se otázka po možných konfliktech, které z rozdílných hodnot, cílů a ideálů plynou. Jak je patrné z analýzy rituálu „chval“, zůstává v letničním pojetí světa pramálo prostoru pro sekulární a naturalistický pohled. Viditelnou realitou hýbe realita duchovní. Bůh neustále zasahuje do světa a pro rozhodování se hledá přímé Boží vedení. Jednání věřícího určují příkázání, modelové příklady a logika textu starého více než dva tisíce let. Jeho námaha, finance, čas budou směřovat k evangelizaci světa, rozvoji církevního života a množství symbolických úkonů. Přesto se zdá, že letniční budou žít v evropských podmínkách nekonfliktní, plodný a úspěšný život. V první řadě je jejich étos přes jisté sklony k iracionálnímu jednání a desekularizaci světa, vede k nanejvýš aktivnímu, tvořivému životu a zápasu o zlepšení životů jednotlivců i společnosti. Tam, kde by jejich morální normy a pojetí církevní autority byly současnému sekulárnímu světu nepříjemné, pomáhá výrazně diasporické pojetí identity. Přísné požadavky a normy platí směrem dovnitř, zatímco s nekřesťanskostí okolí se počítá. Navíc je poměrně snadné do církve

²¹⁰ Berger; Luckmann: *Sociální konstrukce reality*, s. 143

vstoupit i ji opustit. Přestože tedy letniční obývají zásadně jiný svět než jejich sekulární okolí, budou spíše aktivními, plodnými a nekonfliktními spoluobčany. Střety lze tradičně čekat ve společnostech, kde se individuální svobodě a podnikavosti přikládá menší či negativní význam. V Íránu, kde do značné míry společnost stojí před svobodou jedince a náboženství není věcí osobní volby, lze čekat konflikty.²¹¹ Na demokratizaci země a rozvoj úcty k lidským právům, může mít letniční étos pozitivní vliv, jak ostatně naznačují i studie z jiných míst.²¹²

Tím se dostávám k poslední otázce, která po celou dobu stála v pozadí této práce. Íránští konvertité s oblibou užívají pro konverzi obraz ošklivé housenky, z níž se stává krásný motýl. Mají zato, že konverze přináší revoluci, s níž mizí vše negativní, co provázelo starou existenci, zatímco to nejlepší ze staré osobní i národní identity zůstane zachováno a rozvine se. Řada Íránců i Neíránců, kteří milovali i hodnotili perskou kulturu, opakovaně vyjadřovala krom hlubokého obdivu k perské kultuře také bolest nad množstvím útlaku a bídy vepsaných v tradičních kulturních formách. Často pak mluvili o potřebě kulturní revoluce. Jeden z nich, íránský diplomat Fereydoun Hoveyda, tak kupříkladu píše: „Íránci nepotřebují ani /Chomejního/ islámskou, ani /Šáhovu/ Bílou revoluci, ale opravdovou kulturní revoluci.“²¹³ Tato práce přináší svědectví o jedné takové možné revoluci. Je to revoluce bytostně kulturní a nepolitická. Jejím cílem není vtisknout společnosti novou podobu či přimět lidi ke změně způsobu života, ale konvertovat jedince pro nový typ vztahu s Bohem. Mění tak základy, z nichž představa světa vyrůstá, a následně přebudovává podobu symbolického světa podle zákonitostí nové hry. Letniční křesťanství, jak opakovaně ukázali jiní, tedy bezpochyby přináší *jistou* kulturní revoluci.²¹⁴ Zda je to *ta* revoluce, která uchová to nejlepší z íránské kultury a zbaví ji negativního, jak íránští křesťané věří, mi na tomto místě přes veškerou náklonnost k nim nepřísluší hodnotit. Íránu však přeji množství krásných motýlů.

²¹¹ Jakkoli se v současném Íránu situace mění, konverze je dále často vnímaná jako zrada náboženství, rodiny či národa. Naopak pro letniční je osobní volba nezpochybnitelnou hodnotou (podobně jako pro sekulární Západ) a evangelizace přední náboženskou povinností.

²¹² Martin, David: *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 77-88; Miller, Yamamori, *Global Pentecostalism*. s. 179-183; velmi opatrně: Gifford, Paul. *Ghana's New Christianity*, s. 143-190

²¹³ „What they /Iranians/ need is neither an Islamic nor a White revolution, but rather a cultural one.“ (Hoveyda, Fereydoun: *The Shah and the Ayatollah*, s. 102).

²¹⁴ Martin, David: *Pentecostalism: The World Their Parish*, s. 1-25

10 Summary

This essay is dealing with the identity transformation of the Iranian converts to Pentecostal Christianity I was working with since September 2007 to July 2008 in London. Having chosen Bergers's and Luckmanns' sociology of knowledge as the main theoretical paradigm, I pursue two questions. The first one deals with socially relevant mechanisms of the transformation of 'knowledge' which defines social roles and identities. I try to demonstrate that the identity politics of the Islamic Republic has created a deep identity crisis. Conversion to Pentecostalism appears to be an answer to that identity crisis as it seems to provide a compatible 'knowledge' and a resolution of deep existential confusion. I analyze the ritual of 'Pentecostal worship' and the role of Christian community in the process of development of the Christian type of identity. The second question asks what determines the successful internalisation of the new identity. I try to demonstrate that it is the experience of the world. If the 'knowledge' of the community seems to correspond with the life experience and if the community is able to provide a sufficiently strong experience which would seem to verify the 'knowledge', one can expect a profound internalisation of the identity. In this essay, the experience of the world in the ritual and the experience of the life in the community appear as playing a crucial role in that process of socialization into the new life world.

11 Bibliografie

- AGAI, BEKIM: *Islam and Education in Secular Turkey. State Policies and the Emergence of the Fetullah Gülen Group*, s. 149-171, in: HEFNER – ZAMAN: *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press. 2007
- ANDERSON, ALLAN: *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004
- ANDERSON, BENEDICT: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 1983
- BARTH, FREDERIK: *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. London: Allan and Unwin. 1969
- BASMENJI, KAVEH: *Tehran Blues. Youth Culture in Iran*. London: Saqi. 2005
- BELL, CATHERINE: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1992
- DE BELLAIGUE, CHRISTOPHER: *In the Rose Garden of the Martyrs. A Memoir of Iran*. London: HarperCollinsPublishers. 2004
- DE BELLAIGUE, CHRISTOPHER: *The Struggle for Iran*. New York: New York Review of Books. 2007
- BERGER, PETER L.; LUCKMANN, THOMAS: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno: CDK. 1999
- BOURDIEU, PIERRE: *Teorie jednání*. Praha: Karolinum. 1998
- BRADLEY, MARK: *Iran. Open Heards in a Closed Land*. Colorado Springs: Authentic. 2007
- BRAH, AVTAR: *Carthographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Routledge. 1996
- BREUILLY, JOHN: *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press. 1993
- O'BRIEN, CONOR CRUISE: *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge, London: Harvard University Press. 1988
- BRUCE, STEVE: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford, New York: Oxford University Press. 2002
- CASTLES, STEPHEN; MILLER, MARK J.: *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 2003
- CLIFFORD, JAMES: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press. 1997, s. 244-277

- COHEN, ROBIN: *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington Press. 1997
- CORTEN, ANDRÉ; MARSHALL-FRATANI, RUTH: *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Indianapolis: Indiana University Press. 2001
- DEGHANI-TAFTI, HASSAN: *Mahne Masihije Šá'eráne Farsí Zabán (Christian Accents in the Persian Poets)*, Sohrab Publisher. 1993
- EBADI, SHIRIN: *Iran Awakening. From Prison to Peace Prize: One Woman's Struggle at the Crossroads of History*. London: Rider. 2007
- EKMAN, ULF: *Židé: Lid budoucnosti*. Brno: Postila. 2007
- EMBER, CAROL; EMBER, MELVIN; SKOGGARD IAN A. (EDD.): *Encyclopedia of diaspora: Immigrant and refugee cultures around the world*. New York: Kluwer Academic. 2004
- ERIKSON, ERIK H.: *Identity and the Life Cycle*. New York: W.W. Norton&Company. 1980
- ERIKSON, ERIK H.: *Gandhi's Truth. On the Origins of the Militant Nonviolence*. New York: Northon. 1969
- ERIKSON, ERIK H.: *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. New York: Basic Books. 1961
- FILIPÍ, PAVEL: *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK. 2001
- FOUCAULT, MICHEL: *Archeologie vědění*. Praha: Hermann synové. 2002
- FOUCAULT, MICHEL: *Dějiny sexuality. Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové. 1999
- FOUCAULT, MICHEL: *Slova a věci*. Brno: Computer Press. 2007
- HASTINGS ADRIAN: *The construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press. 1997
- HEIDEGGER, MARTIN: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH. 2002
- HILLMANN, MICHAEL C.: *Iranian Culture. A Persianist View*. Lanham, New York, London: University Press of America. 1990
- HOVEYDA, FERAYDOUN: *The Shah and the Ayatollah. Iranian Mythology and Islamic Revolution*. Connecticut; London: Praeger. 2003
- GEERTZ, CLIFFORD: *Interpretace kultur*. Praha: SLON. 2000
- GELLNER, ERNST: *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson. 1997
- GIFFORD, PAUL: *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*. London: C. Hurst & Co. Ltd. 2004
- JAMES, WILLIAM: *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich. 1930
- KEE, HOWARD C.: *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*. London: Yale University Press. 1986
- KEPEL, GILLES: *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis. 1996

- KUHN, THOMAS S.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH. 1997
- KURZMAN, CHARLES: *The Unthinkable Revolution in Iran*. Cambridge, London: Harvard University Press. 2005
- LANG, BERNHARD. *Sacred Games. A History of Christian Worship*. New Haven, London: Yale University Press. 1997
- MAHMOOD, SABA: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. 2005
- MARTIN, DAVID: *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell Publishers. 2002
- MARX, KARL: *Německá ideologie*. Praha: Svoboda. 1952
- MILLER, DONALD E.; YAMAMORI, TETSANAO: *Global Pentecostalism. New Face of Christian Social Engagement*. London: University of California. 2007
- MOLAVI, AFSHIN: *The Soul of Iran. A Nation's Journey to Freedom*. London, New York: W.W.Norton&Company. 2005
- MOMEN, MOOJAN: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, London: Yale University Press. 1985
- MOTTAHEDEH, ROY: *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. Oxford: Oneworld. 2009
- NAFISI, AZAR: *Reading Lolita in Tehran. A Memoir in Books*. London: FourthEstate. 2004
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora. 1998
- PALEČKOVÁ, DENISA: Takoví normální buddhisti. *Biograf* 22 (2000), s. 25-45
- RUSSEL, A. SUE: *Conversion, Identity, and Power. The Impact of Christianity on Power Relationships and Social Exchanges*. Lanham, New York, Oxford: University Press of America. 1999
- RYPKA, JAN: *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. 1956
- SATRAPIOVÁ, MARJAM: *Persepolis I*. Brno: BB Art. 2006
- SATRAPIOVÁ, MARJAM: *Persepolis II*. Brno: BB Art. 2007
- SREBERNI-MOHAMMADI, ANNABELLE: *Small Media, Big Revolution. Communication, Culture, and the Iranian Revolution*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994
- SMITH, GORDON T.: *Beginning Well. Christian Conversion and Authentic Transformation*. IVP: Downers Grove, Illinois. 2001
- TROELTSCH, ERNST: *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louisville: John Knox Press. 1992
- VARZI, ROXANNE: *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran*. Durham: Duke University Press. 2006

- VYSTRČILOVÁ, DARINA: *Příruční slovník persko-český*. Praha: PCHE-PetroChemEng. 2002
- WARREN, RICK: *Proč jsme vůbec tady?* Praha: Návrat Domů. 2004
- WEBER, MAX. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge. 1992
- WEBER, MAX. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press. 1993
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. 1993
- YANCEY, PHILIP: *Nekončící milost*. Praha: Návrat Domů. 2001

12 Transkripce perských slov

Pro přepis perských slov užívám zjednodušenou fonetickou transkripci podle *Příručního slovníku persko-českého* od Dariny Vystrčilové.²¹⁵ Koncovku ezáfové vazby „-e“ (resp. „-je“) píši bez pomlčky dohromady se slovem.

Souhlásky

ا	‘	ر	r	ف	f
ب	b	ز	z	ق	gh
پ	p	ژ	ž	ک	k
ت	t	س	s	گ	g
ث	s	ش	š	ل	l
ج	dž	ص	s	م	m
چ	č	ض	z	ن	n
ح	h	ط	t	و	v
خ	ch	ظ	z	ه	h
د	d	ع	‘	ی	j
ذ	z	غ	gh		

Samohlásky

ا	a	ا	á	و	ou
و	e	و	ú	ا	an
ی	o	ی	í		

Obsah

²¹⁵ Vystrčilová, Darina: *Příruční slovník persko-český*. Praha: PCHE-PetroChemEng, 2002

1	Úvod.....	5
	Cesta do terénu	5
	Mezi iránskými křesťany.....	6
	Výzkumná otázka a rozvržení práce.....	8
	Metodologické poznámky	9
2	Letniční křesťanství a transformace identity.....	13
	Náboženství jako symbolický systém.....	13
	Identita, náboženství, konverze	18
	Kontext a význam otázky	19
3	Z housenky v motýla	22
	Konverze jako náboženská zkušenost	24
	Prožitek světa ve zkušenosti konverze	26
	Konverze a křesťanské ‚vědění‘	29
4	Vysvobození od Zákona.....	32
	Růst iránské církve	33
	Boží zákon a Islámská republika.....	35
	Pod vládou Zákona	38
	Pozvání na cestu milosti	41
5	Nové perské náboženství.....	47
	Křesťanství, islám a nacionalismus	47
	Islám v iránské národní identitě.....	50
	Nové perské náboženství	53
6	V Boží přítomnosti	56
	Letniční uctívání jako rituál.....	57
	Obraz světa v rituálu ‚chval‘	58
	Étos v rituálu ‚chval‘	63
	Chvály, transformace, identita.....	66
7	Nový muž a nová žena	69
	Předávání světa	71
	V moci diskurzu.....	74
	V křesťanské rodině.....	78
	Nový muž a nová žena.....	82
8	Poutníci mezi nebem a zemí.....	85
	Íránci v dvojité diaspoře	87
	Touha po domově	88
	Udržování hranic	90
	Služba dvěma pánům.....	93
	Íránská identita mezi nebem a zemí	95
9	Závěr.....	97
10	Summary	103
11	Bibliografie.....	104
12	Transkripce perských slov.....	108