

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra genderových studií

Bc. Eliška Pekárková Schneiderová

**Genderová analýza vnímání prvotního hříchu,
z pohledu vybraného vzorku věřících, české
komunity z Rumunska**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D.**

Praha 2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a s použitím literatury uvedené v seznamu literatury.

Souhlasím s tím, že tato diplomová práce může být zveřejněna v elektronické knihovně Fakulty humanitních studií UK v Praze a může být využita i jako studijní text.

V Praze dne 19.6. 2014

Bc. Eliška Pekárková Schneiderová

Poděkování

Na tomto místě bych si dovolila poděkovat své vedoucí práce, Doc. PhDr. Blance Knotkové Čapkové, Ph.D., za vedení, pomoc a zejména za trpělivost, kterou mi věnovala při vytváření této práce.

OBSAH

ABSTRAKT	6
1. ÚVOD.....	8
1.1 <i>Vlastní pozicionalita</i>	<i>10</i>
2. TEORETICKÁ ČÁST.....	12
2.1 <i>Teoretické koncepty</i>	<i>13</i>
2.1.1 gender.....	13
2.1.1.1 Gender a náboženství	15
2.1.2 Feministická teologie	16
2.1.3 Hřích a jeho význam v křesťanství – z pohledu katolické církve.....	18
2.2 <i>Rovina feministických a katolických teologií z pohledu čtení Bible</i>	<i>20</i>
2.2.1 feministické interpretace Bible	21
2.2.2 feministická hermeneutika	23
2.2.3 katolická interpretace Bible	24
2.3 <i>Prvotní hřích – tradice a jiný náhled.....</i>	<i>27</i>
2.3.1 Mýtus o stvoření prvních lidí.....	28
2.3.2 Biblický mýtus o prvotním hříchu z pohledu katolické církve.....	31
2.3.3 Biblický mýtus o prvotním hříchu z pohledu feministické teologie.....	33
2.3.3.1 koncept prvotního hříchu pohledem Mary Daly	34
2.4 <i>prvotní hřích a jeho následky.....</i>	<i>36</i>
2.4.1 Syndrom obětního beránka	40
2.4.2 Role čarodějnice	41
2.5 <i>Eva versus Marie</i>	<i>42</i>
2.5.1 Mary Daly – „Model Marie“	43
2.5.2 Mužena – prvohříšník – Eva.....	44
2.6 <i>křesťanská ideologie (katolická) a vliv na postavení žen</i>	<i>45</i>

3. EMPIRICKÁ ČÁST	48
3.1 <i>Kvalitativní versus kvantitativní – role v sociálním výzkumu.....</i>	49
3.2 <i>Feministický výzkum (kvalitativní) nejen jako feministická metodologie – volba výzkumu.....</i>	52
3.2.1 <i>Co je a co přináší feministický výzkum.....</i>	53
3.3 <i>Zahájení praktické části výzkumu – od dokumentace k rozhovorům.....</i>	55
3.3.1 <i>Výběr dokumentace</i>	55
3.3.2 <i>Výzkum formou rozhovorů</i>	55
3.3.3 <i>Etické aspekty výzkumu</i>	57
3.4 <i>Volba účastníků/nic výzkumu.....</i>	59
3.5 <i>Česká komunita v Rumunsku (a z Rumunska)</i>	61
3.5.1 <i>Historie a její kontext.....</i>	61
3.5.2 <i>Víra a její speciální kontext v komunitě v/z Rumunska</i>	63
3.6 <i>Přepisování a kódování rozhovorů – způsob analýzy dat.....</i>	64
3.7 <i>Výsledná analýza dat polostruktovaných rozhovorů v rámci kódovaných okruhů.....</i>	65
3.7.1 <i>1. okruh – víra v životě</i>	66
3.7.2 <i>2. okruh – autorita v rámci katolické církve</i>	70
3.7.3 <i>3. okruh - hřích.....</i>	75
3.7.4 <i>4. okruh – prvotní hřích</i>	80
3.8 <i>Závěrečné hodnocení empirické části - shrnutí analyzovaných dat</i>	92
4. ZÁVĚR	97
5. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	100
6. OSTATNÍ ZDROJE:.....	105
7. PŘÍLOHY.....	106

ABSTRAKT

Ve své diplomové práci se zabývám biblickým „mýtem“ o prvotním hříchu a jak se na tomto tématu dá demonstrovat vznik duality pohlaví ve smyslu nadřazenosti a podřazenosti pomocí autorek a autorů katolických a feministických teologií a následného sběru dat. Téma prvotního hříchu zde analyzuji z genderové perspektivy, nejprve v teoretické části věnované tématům, jež mi napomohly k následujícímu pokračování ve výzkumné části práce a to polostrukturovaným rozhovorům se skupinou osob patřící do komunity lidí narozených v českých vesnicích v Rumunsku a žijících dnes v České republice.

Prvotní hřích a jeho „mýtus“ je dnes stále představován v rovině mýtu, ale jeho následky zůstávají v pozadí pozornosti společnosti. Proto jsem se rozhodla tomuto tématu věnovat a spojit tak svůj zájem o danou problematiku se skupinou, kterou mohu zařadit do minoritní společnosti se speciálními znaky.

Mým cílem je zde představit, že prvotní hřích má své následky v rovině teoretické a má své následky i v rovině výzkumné, čemuž chci přispět i já svými rozhovory. A zodpovědět tak na výzkumnou otázku týkající se ovlivňování minoritní společnosti většinou z hlediska víry.

ABSTRACT

In my thesis I deal with a biblical „myth” of the original sin and with a question how this topic can demonstrate the genesis of gender duality in a sense of superiority and inferiority using the authors catholic and feminist theology and subsequent data collection. The topic of the original sin is being analysed from a gender view –first in the theoretical part of the thesis that has helped me to continue to the following part of a research. The research consists of semi-structured interviews with a group of people belonging to a specific community. These people were born in the Czech villages in Romania and live nowadays in the Czech Republic.

The original sin and its “myth” are still being presented at the level of a myth. His consequences remain in the background of the society and public attention. That is why I

decided to deal with this topic. In this way I connect my own interest with this group, which includes a minority of a society with special characteristics.

The aim of this thesis is to present the consequences of the original sin on a theoretical level and in terms of research, which I also contribute to with my interviews. And so to answer the research question regarding the influence of minority companies mostly from the standpoint of faith.

KLÍČOVÁ SLOVA

- Vlastní pozicionalita
- Prvotní hřích
- Adam a Eva
- Katolická x feministická teologie
- Feministické teorie
- Katolická církev jako víra vybraného vzorku
- Čtení Bible jiným pohledem
- Česká komunita v Rumunsku
- Feministický výzkum
- Kvalitativní výzkum formou polostrukturovaných rozhovorů

1. ÚVOD

V diplomové práci se zabývám tématem prvotního hříchu a jeho analýze v souvislosti s vybranými osobami narozených v českých vesnicích v Rumunsku a dnes žijících v České republice. Nejprve se věnuji teoretické části pomocí autorek a autorů katolických a feministických teologií a následně sběru dat na vybraném vzorku osob.

Česká komunita v Rumunsku je dnes poměrně známá díky rozšířenému turismu, zaměřujícímu se na ukázkou života našich krajanů z dob prababiček a ještě několik generací zpět. Turisti/ky zde zejména očekávají původní domy, původní způsob života v hospodářství a na poli a zajímavý fakt, kdy vyjedou více jak 1000 km ze své země a slyší zde hovořit v českém jazyce. To vše je zajímavé, dnes se již této komunitě věnuje i z hlediska humanitární pomoci, ale neobjevila jsem práci, ať už z řad laiků či odborníků/nic zaměřenou konkrétně na zkoumání vlivu náboženství jak v rámci komunity v Rumunsku, tak případnou konfrontaci osob již žijících v ČR.

Téma prvotního hříchu je dnes bráno velmi na lehkou váhu, Dolejšová (1999) popisuje tuto „lehkost“ na příkladu vtipných obrázků a neustálých vtipů. Toto má za následek považování prvotního hříchu na úrovni mýtu, ale jak dokazují nové směry věnující se právě Bibli a jejímu novému čtení, prvotní hřích má dnes i jiné roviny než pouhý mýtus. Ve své diplomové práci se budu zabývat směrem, jež právě nabízí jinou možnost jak nahlížet na biblické texty – feministická teologie a zároveň vnímám jako důležité představit vybrané texty přímo frázující z Bible a následně jak o této problematice či ne-problematice smýšlí určitý směr katolické církve, se kterým se setkávají osoby vybraného vzorku, kteří o sobě smýšlí jako o věřících této katolické církve.

Svůj výzkum jsem v teoretické části zaměřila na dvě roviny a to v první rovině představit feministické autorky či autory přicházející s novými směry pohledu na církev skrze nové feministické teologie. Druhou rovinou je normativní směr katolické teologie udržující si svou normativnost skrze posvátné texty. Je však výklad katolické teologie jediný možný a proč teoreticky neexistuje jiná volba? Má nám feministická teologie říci co nového? V práci představím tuto „konfrontaci“ na posvátných textech Bible, kde se zaměřím na zejména na počátek starého zákona - vznik prvního páru – Adama a Evy a následného prvotního hříchu. V rámci katolické církve pracuji přímo s Biblií, představuji znění originálního textu v Bibli 21.století, tedy novodobého vydání Bible v České republice a zároveň s ekumenickou Biblií, která je v tuto chvíli doporučována českou

biskupskou organizací, jako jediná vhodná pro věřící. Postoj katolické církve doplňuji Katechismem, jako hlavním interpretačním zdrojem a následně pracuji s knihami věnujícím se zejména otázce prvotního hříchu a tématům blízkým.

Pro druhou feministickou rovinu jsou zejména charakteristické autorky zabývající se feministickou teologií. Z českých řad mne velmi inspiruje teoložka Jana Opočenská se svou knihou „Zpovzdálí se dívaly také ženy“, aneb výzva feministické teologie. Je to kniha, která mne nejen poprvé seznámila s feministickou teologií a jejím shrnutím, ale díky této knize u mne vznikl první impuls zaměřit se na Bibli i jiným pohledem a následný důvod, proč se tomuto tématu ve své diplomové práci věnuji. Ze zahraničních autorek se inspiruji zejména Mary Daly přinášející pohled na prvotních hřích a témata představující postavu Evy či jiných žen katolické církve. Stejně tak Rosemary Ruether, Phyllis Trible, Dorothee Sölle, Luise Schottroff a dalších, věnující se tématu Bible a vlivu na postavení žen. Při výběru autorek a autorů jsem vycházela zejména z jejich textů věnujících se biblickému tématu na obecné rovině a následném zaměření na konkrétní téma prvních lidí.

Empirickou část věnuji samotnému výzkumu, důvodům mé volby kvalitativního feministického výzkumu formou rozhovorů s polostrukturovanou přípravou. Pro samotný výzkum bylo důležitá volba paradigmatu, od kterého se mi následně odvíjely i ostatní volby a zejména charakter celé mé práce, závislý na konstruktivistickém pojetí mého uvažování o pojímání světa. Využívám zejména autory a autorky věnující se metodologii výzkumu se zaměřením na kvalitativní výzkum, zejména Jana Hendla po základní rovině kvalitativního výzkumu. Následně v rámci feministického výzkumu využívám předních autorek – Caroline Ramazanoglu a Janet Holland či Shulamit Reinharz.

V rámci empirické části se též věnuji samotné skupině, která je velmi specifická, a proto považuji za nezbytné představit ve zkratce historický kontext a důležitost víry, pro pochopení budoucího kontextu v rámci analýzy dat. Mým cílem zde není statisticky určit, zda víra ovlivňuje jejich život a v jaké míře. Mým cílem není ukázat vliv prvotního hříchu v rámci této minoritní skupiny jako vzorku. Avšak mým výzkumným cílem a otázkou je konfrontovat vybraný vzorek s myšlenkou prvotního hříchu, zjistit postavení Adama a Evy, na čemž mohu demonstrovat postavení muže a ženy dnešní doby.

Postupy při získávání dat a následné analýze se věnuje ve druhé půlce empirické části, kterou zakončuji samotnou analýzou dat a popisem jednotlivých účastníků/nic s důrazem na dodržování etické stránky výzkumu.

V rámci úvodu připojuji kapitolu, která je pro mne velmi důležitá, neboť popisuje moji vlastní pozicionalitu a postoj k celému výzkumu.

1.1 Vlastní pozicionalita

Vlastní pozicionalita v rámci výzkumu je jedna z věcí, kterou je potřeba vnímat z genderové perspektivy, ať už se jedná o vztah zkoumající x zkoumaný/á, tak též v předcházející výzkumné přípravě a následném výstupu, v tomto případě diplomové práce. Jak píše Reinharz, uvědomování si vlastní pozicionality slouží k vylepšení vlastní práce:

Raději mám postoj, kde jsem rovnou obeznána s pozicí výzkumníka či výzkumnice a kde se o objektivitě a subjektivitě nepřemýšlí jako o něčem, v čem se s ostatními soupeří, ale spíše jako o něčem, co ostatním slouží. (Reinharz, 1992, str. 263)

A zároveň je to jedna z věcí, jež dělá výzkum genderově senzitivní, přičemž se obrátím opět na Reinharz, která odůvodňuje potřebu popisu vlastní zkušenosti:

Mám feministickou nedůvěru pro výzkumné práce, kde není ani slovo o zkušenostech toho, kdo výzkum provádí, mám pocit, že přede mnou něco skrývá nebo si neuvědomuje, jak jsou jeho či její osobní zkušenosti důležité. Takové práce mi připadají žalostně neúplné a nečestné." (Reinharz, 1992, str. 263)

Lorenz-Myer (srov. Lorenz – Mayer 2005: 76) upozorňuje na fakt, kdy ať už studenti či studentky, tak badatelé a badatelky, nezahrnují vlastní lokaci do své výzkumné práce a to i přes nemožnost tvrzení o nezátíženosti vědění určitou sociální perspektivou. Je přece jen těžké označovat svou práci za faktickou, bez zatíženosti osobních hodnot a zájmů.

Od počátku realizace této diplomové práce jsem si uvědomovala existenci určitých kladů a určitých úskalí, které mne ovlivňují a ovlivňovat po celou dobu budou. Proto vnímám jako důležitou část diplomové práce právě vlastní pozicionalitu, jež se pro mne stala snad nejzásadnější částí výzkumu a považuji za velmi důležité se této části více věnovat.

Důležitost vlastní pozicionality jsem tedy vnímala již při výběru tématu, odrážející nejen můj zájem, ale hlavně celoživotní uvědomování si toho kdo jsem. Od počátku studia genderu jsem v podstatě měla „jasno“ jakým směrem se bude má diplomová práce ubírat a jak osobní pro mne bude vybrané téma. Ať už mluvím o výběru zvolené skupiny (viz. kapitola 2.3), na kterou jsem se ve výzkumu zaměřila, tak též osobním zaměřením se na téma genderu v rámci náboženství.

Do výzkumu jsem vstupovala s přesvědčením, že má pozice „známé osoby“ mi přinese zejména kladný postoj, jak z mé strany, tak hlavně ze strany účastníků/účastnic výzkumu. Jediné úskalí bylo z mé strany vnímáno v možnosti ohrožení mé pozice výzkumnice, protože jsem ve výzkumu nevystupovala pouze v roli výzkumnice, ale vystupovala jsem zde v roli tzv. výzkumnice „insidérky“ (Hoodkinson citován in Krátká, Vlčková, 2011:50), neboť jsem účastníky/nice osobně znala.

Role „výzkumnice insidérky“ mi překvapivě hned na počátku přinesla spíše úskalí, kdy místo očekávaného bezproblémového navázání kontaktů, jsem v průběhu měnila zaměření práce, a to ze zaměření na věřící v českých vesnicích v Rumunsku, na věřící z českých vesnic z Rumunska. Má první potencionální účastnice výzkumu (z Rumunska) na poslední chvíli odřekla s vysvětlením svých obav z nevědomosti při otázkách v rozhovoru.

Reflexe vlastní pozicionality mi též napomáhala s vyrovnáním se s pozicí výzkumnice v rámci skupiny, kterou považuji v podstatě za svoji rodinu, a ke které mám z tohoto důvodu sama citově velmi blízko.

2. TEORETICKÁ ČÁST

Prvotní část (kapitola 2.1) práce jsem se rozhodla nejprve věnovat teoretickým konceptům a to nejen z důvodu pochopení daného tématu, avšak zejména z důvodu mého vlastního uvažování nad těmito základními koncepty, které se následně prolínají v celé mé diplomové práci. Jedná se tedy o koncepty, jež považuji za nezbytné ve spojení genderově zaměřené práce a tématu věnujícímu se biblickému příběhu.

V další části (kapitola 2.2) představím zvolené téma prvotního hříchu a jeho kontextu v rámci katolické církve a feministické teologie, kde mým cílem není nějakým způsobem srovnávat a paušalizovat co je lepší, avšak představit teologie, které dle mého nelze oddělovat, ale vnímat jejich kontext.

Biblické mýty věnující se počátku lidského života a jejich působení v dnešní společnosti je dalším tématem, kterému se následně věnuji a kde poukazuji jak na katolickou církev a jejich status normy v rámci textů Bible, tak též na feministickou stranu věnující se biblickým textům z jiné roviny. Opět se tedy nemohu a nechci věnovat pouze jedné straně jak chápat, ale zároveň zde katolickou církev chápu jako normu, jež určuje význam příběhu o Adamovi a Evě. Tématu mýtů týkajících se počátku Adama a Evy se věnuji v kapitole 2.3.

Nelze opomenout dnešní dobu, ani to jaký vliv na nás může mít normativní vyprávění o prvních lidech z Bible. Jaké následky přineslo vyhnání prvního muže a první ženy z Ráje a zda můžeme i dnes mluvit o spáchaném prvotním hříchu, který ovlivnil lidstvo a ovlivňuje i v dnešní době. V kapitole 2.4 se budu právě takovým následkům věnovat.

Další část (kapitola 2.5) věnuji dvěma známým ženám z Bible, které pro lidstvo měly velmi zvláštní role, vzájemně se odlišující, i když to na první pohled tak nevypadá. Každá má své prvenství, ať už mluvíme o první ženě Evě či o první neposkvrněné ženě Marii. Díky tomuto srovnání bych ráda vysvětlila dnešní postoj k těmto dvěma ženám, který následně bude vhodným východiskem pro můj výzkum pomocí rozhovorů.

Poslední kapitolu 2.6 teoretické části věnuji křesťanské ideologii (katolické) a jejímu vlivu na postavení žen. V této kapitole v podstatě shrnuji možný význam mýtů v rámci katolické církve a možné důvody, proč lidé na dané biblické mýty týkající se prvních lidí, tak reagují.

2.1 Teoretické koncepty

V úvodu teoretické části jsem se nejprve zmiňovala o potřebě započít mou diplomovou práci teoretickými koncepty, které považuji za nezbytné pro téma této práce, a k pochopení mého postoje. Ve finále z toho důvodu vyloučily 3, respektive 4 teoretické koncepty, jenž mne od samého začátku provázely. Konceptům se věnuji zejména z hlediska jejich teorie z řad vybraných autorů/ek a v případě potřeby představuji různé pojmání těchto autorů, jako např. v případě genderu, který nabízí velké množství rovin a pojmání.

2.1.1 gender

Hned na začátku tohoto teoretického konceptu musím říci, že neexistuje jednotná shoda a jednotné vysvětlení co je a jak vzniká koncept „gender“ a jak je možné s genderem pracovat. Koncept genderu je díky své rozmanitosti možné uchopit více způsoby v závislosti nad smýšlením povahy genderu, proto vnímám jako nezbytné v této práci představit můj postoj k genderu, a jak s ním tedy v rámci diplomové práce nadále pracuji a vnímám jej.

Poprvé se pojem „gender“ objevil v roce 1975 autorkou Gayle Rubin v publikované esaji „The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex“, kde identifikovala tzv. sex/gender system, přičemž reagovala na časté zpochybňování biologického determinismu ze stran feministických teoretiček a zároveň poukazovala na nedostatky marxistické teorie vysvětlující útlak žen. Vycházela z toho, že existují rozdíly mezi biologickým pohlavím, ale zároveň dochází k takové naturalizaci pohlaví, že tvorba genderových identit je téměř bezproblémová. Rubin tímto uchopuje pojem „přírodní“ ve vztahu k pohlaví jako determinovaný a vysvětluje, že v každé společnosti je zaveden systém, který z nás vytváří ženy a muže, avšak nejsme jimi od přírody – genderový systém.

Jak píše Young ve své knize „Proti útlaku a nadvládě“, právě rozdělení pohlaví a genderu ve 2. vlně feminismu napomohlo k objasnění dispozic obou pohlaví a vysvětlení, že dané dispozice jsou následně společností formovány do přijatelné podoby na základě biologických znaků (srov. Young, 2010: 131). Gender tedy na jednu stranu potvrdil biologickou odlišnost pohlaví, ale zároveň vyvrátil význam těchto odlišností v důležitosti lidského života (tamtéž).

Nelze opomenout gender v pojetí Renzetti a Curran (2005), se kterým jsem se setkala již při přípravě na přijímací zkoušky oboru „genderová studia“. Renzetti a Curran přicházejí s biologickým pohlavím jako základem genderu. Ve své knize *Ženy, muži a společnost* definují gender jako konstruovanou společenskou kategorii, která však vychází ze zmíněného biologického základu. Právě gender jako „konstruovaná společenská kategorie“ pro mne vystihuje jeho základní pochopení a na tématu biblického mýtu o „prvotním hříchu“ chci ukázat, jak normativnost vytvoří z mýtu právě podstatu, proč je důležité si uvědomovat gender jako konstrukt, čímž chci říci, že zde vycházím z jedné z teorií sociálních věd a to konstruktivistické teorie.

Avšak u genderu nelze hovořit v jednotném čísle. Stejně jako nemluvíme o jednom feminizmu, ale o feminizmech, nemůžeme říci, že je gender pojímán každým feministickým proudem stejně. „Některé feministické proudy vnímají rodovost (gender) nejen jako sociálně a kulturně podmíněný konstrukt, ale jako tzv. performativní roli, jako „převlek“, který člověk přijímá, nebo který chce – a může – naopak změnit“ (Butler citována in Knotková-Čapková, 2008: 12).

Teorie Judith Butler je pro mne zajímavá velmi odlišným pojmáním genderu vycházející z kritiky danosti, vrozenosti a neměnnosti jako sociálně-kulturního pohlaví, tak biologického pohlaví, tedy kritiky biologického determinismu. Obojí je dle Butler (1990) konstruováno tzv. performativními akty, jenž pouze vytvářejí dojem přirozenosti, avšak podle Butler jsou ve skutečnosti uměle naučené.

Biologickou odlišnost pohlaví vnímám jako zjevnou po tělesné stránce a ztotožňuji se v této části s biologickým determinismem, i přes kritiku Butler (1990). Kritika biologického determinismu ze strany Butler (1990) se netýká pouze neměnnosti biologického pohlaví, ale též sociálně – kulturního pohlaví. Esencialistickou teorii o původu genderu ze strany sociálních věd tedy považuji za nepochopení, neboť vychází z určité objektivní podstaty mužství a ženství, kdy podstatu ženství sdílejí všechny ženy a podstatu mužství, jenž je vlastní všem mužům. Naproti této esencialistické teorii, vnímá konstruktivistická teorie gender jako kulturně sociální konstrukt, což považuji za příhodnější pojmání.

„Nástup genderu jako jedné z hlavních analytických kategorií současné feministické teorie byl zákonitým výsledkem nutné a produktivní problematizace zevnitř feministické teorie samotné“ (Sokolová in ABC feminizmu, 2004: 201). Pojem gender z tohoto hlediska napomohl vyjádřit se k sociálním rozdílům mezi mužstvím a ženstvím

v širším slova smyslu. Dle mého napomáhá samotný pojem gender k vysvětlení společenského systému, aniž by se využil pojem feminismus, pohlaví, tedy takové pojmy vyvolávající negativní konotaci spojenou s hnutím za práva žen (1. vlna feminismu). Jak píše Sokolová (2004), u nás je feminismus legitimizující pouze přes vysvětlení genderu, neboť genderová problematika je v antifeministické společnosti přijímána jedině za předpokladu potlačení feministické složky a obecně bez použití slova „feminismus“. S čímž z vlastní zkušenosti mohu jen souhlasit.

2.1.1.1 Gender a náboženství

Náboženství často hraje v životě většiny lidí důležitou úlohu, přičemž funguje jako jedna z „nejkomplexnějších sociálních institucí“ (Knotková Čapková, 2005: 60). Pokud vycházím z konstruktivistické teorie pojímající gender jako kulturně sociální konstrukt, pak lze tedy využít genderovou analýzu k zjištění toho, jak náboženství konstruuje gender božství a zejména v případě mého tématu, jak konstruuje dělení rolí patrné od prvního lidského páru. Knotková-Čapková (tamtéž) toto pojímá jako metafyzický princip umožňující nám pohled na „vzájemné vztahy mezi biologickými pohlavími na základě posvátných textů, sakrálního etického kodexu, nebo jak vyplývají z mýtu o stvoření“ (tamtéž). Gender božství v takovém případě rozděluje náboženství podle toho, jak božství definují jednotlivé náboženské systémy. V případě křesťanství se jedná o Boha abstraktního a co je důležité, i když je teoreticky bezrodý, jeho dominující charakteristiky jsou maskulinní (Knotková-Čapková, úvodní... : 93). Tyto zjevné maskulinní vlastnosti vnímám jako vliv logicky vyplývajícího dominantního postavení mužů objevujícího se následně v historii katolické církve, která měla nepochybně své vůdčí postavení ve společnosti a toto dominantní postavení mužů je např. zjevné na první pohled, svým nepřijímáním žen do církevních funkcí a přidělení funkcí jako ošetřovatelka, pečovatelka, tedy funkcí, které jsou ženám od nepaměti dány. I samotný příběh o prvních lidech vypráví o prvním člověku – Adamovi, což může být vnímáno jako upevnění tohoto dominantního postavení role muže a to po hodně dlouhou dobu, jak ukazuje dnešní společnost.

Tímto bych ráda upozornila, že Bůh s maskulinními vlastnostmi a první člověk – Adam, mají vliv a následný dopad na vnímání identity ženy a muže. Avšak i žena dostala na tomto počátku „nálepku“ a své prvenství v podobě prvotní hříšnice, dle jednoho biblického výkladu příběhu o „prvotním hříchu“. Gender a náboženství tedy nemohu

oddělovat, ba naopak, náboženství vnímám jako vytváření a podporování konstruovanosti genderu. Jak hovoří Daly (1973: 3) o „sexuálním kastovním systému“ jako o systému napomáhání k udržování skrytých ideologiích, které propůjčují skryté identity mužům a ženám. A právě náboženství napomáhá k udržování daného klamu, věci uměle naturalizuje a vydává „jako v souladu s božím plánem“ (tamtéž).

2.1.2 Feministická teologie

Feministická teologie je teologie, která se prolíná celou mou diplomovou prací, právě jako jiný pohled na normativní katolickou teologii. Proto se v této části věnuji feministické teologii z teoretického základního pohledu, jako je vznik, jaké měla a má cíle a v neposlední řadě její význam. Ale není to naposled, kdy se feministické teologii v této práci věnuji.

Vznik feministické teologie se datuje do druhé poloviny 20. století, kdy s sebou druhá vlna feminismu přinesla potřebu reflexe „řeči o Bohu“ z ženského pohledu a zároveň potřebu reflektovat dosavadní marginalizaci ženy v náboženství. Jedná se tedy prvotně o teologii z perspektivy žen, která se však rozvinula do plurálu a několika nových pohledů, ať už zmíněného pohlaví, tak též rasy, společenského postavení a mnoho dalšího. Ve skutečnosti se tedy nejedná jen o teologii určenou ženám. Teoložka Jana Opočenská (2006) o feministické teologii nemluví jako o něčem zcela novém, ale jako o návaznosti na stávající, přičemž feministická teologie otevírá dosud potlačovanou zkušenost žen. *Když je FT zápasem žen o vlastní spiritualitu, není jen teologií žen pro ženy, jak se někdy uvádí. Chce ovlivnit celou oblast tradiční teologie a vést k její rekonstrukci* (Opočenská, 2006: 99).

Jako existuje mnoho „druhů“ náboženství a tedy i teologií v rámci těchto náboženství, existuje i mnoho feministických teologií. Zaměřím se však na jednu konkrétní a to křesťanskou feministickou teologii. Naše nejvýznamnější česká teoložka o ní říká:

„ Na rozdíl od ne-feministických teologií, které většinou ženskou otázku ignorují, výchozím bodem feministické teologické reflexe je zkušenost marginalizace žen, jejich odsunutí na okraj a až i určitého zmrzačení jejich lidství. “(Opočenská, 2006: 44)

Solle (in Opočenská, 1995: 5-6) feministickou teologii vnímá jako nový pohled a potřebu nové interpretace církve, neboť dosud církev vycházela pouze z jednostranného pohledu a to z pohledu mužů. Feministickou teologii podle ní tedy potřebujeme jako:

„Obsáhlou kritiku mužského pochopení vědy, jeho neproblematicky přijímaných cílů a imperiálních metod, avšak především kritiku etiky, která je většinou pouhou ospravedlňující rétorikou. Všichni jsme vyrostli v patriarchálně-autoritářském náboženství nebo v odvratu od něj a náhradě za něj – ve víře ve vědu. Otázkou feministické teologie osvobození není „Existuje Bůh?“, ale „Děje se Bůh také při nás?“ (Solle in Opočenská, 1995: 5-6)

V souvislosti s feministickou teologií je často používán termín „osvobození“, což samozřejmě není náhodné, neboť feministická teologie je považována za tzv. **teologii osvobození**, která soustřeďuje svou pozornost na čtyři aspekty: 1. biblický text, 2. biblický kontext, 3. vlastní kontext a 4. biblický text „pro nás“ (Boží slovo). (srov. Opočenská, 2006: 14). Teologii osvobození je potřeba chápat jako nový pohled osvobozujících skupin. Dolejšová o feministické teologii mluví jako o jednom z proudů teologií osvobození „které se soustřeďují na skupiny, jenž byly znevýhodněny na základě svého sociálního postavení, rasy, národa nebo pohlaví.“ (Dolejšová, 1999: 106-116).

Feministické teoložky mluví o faktu, kdy církev v nás zakotvuje určité skutečnosti jako jediné pravdivé, takže pravda v takovém případě získává normativní ráz. Ale ve skutečnosti je pravda něco abstraktního, tedy něco co vytváříme a následně děláme skutečné, a proto nemůže existovat jediná pravda pro všechny, proto feministické teoložky mluví a upozorňují na vytvořenou pravdu v rámci křesťanské víry. Potom to tedy znamená, že „teologické výpovědi obsahují tolik pravdy, kolik prakticky předají do proměňující reality“ (Opočenská, 2006: 16).

Zkušenost je další proměnnou vycházející z teologie osvobození. Proč ji tady zmiňuji, je důvod její marginalizované role v rámci katolické církve a nadřazování „užitečnější“ **teologie zjevení**. Podle Halkes (Halkes in Opočenská, 2006: 18) je špatné dávat do protikladu Boží zjevení a lidskou zkušenost, protože Boží zjevení „se neděje jinak než v konkrétní lidského života“ (tamtéž). Např. pro Izrael je zkušeností exodus a vstup do zaslíbené země, pro americké černochoy otroctví, atd. Avšak i pokud se v církvi přijme zkušenost, stále platí, že zkušenost člověka = zkušenost muže.

Ruether dokonce (1983: 12) vidí ve zkušenosti „základ veškeré teologické reflexe“. Často pak bývá právě zkušenost vnímána jako základ feministické teologie, protože takto můžeme dát hlas i ženám. To však dle Opočenské spíše odkazuje na nepochopení, neboť i tzv. objektivní teologické zdroje jako Písmo či tradice, jsou také „kodifikovanou kolektivní lidskou zkušeností“ (Ruether in Opočenská, 2006: 19). Ruether též píše, že jedinečnost fem. teologie není v užití kritéria zkušenosti, ale v užití zkušenosti žen“ (Ruether in Opočenská, 2006: 20), které se v teologické reflexi neobjevovaly.

Jak napsala Solle, feministická teologie se zabývá interpretací křesťanské tradice z pohledu žen, vypráví „jejich příběh“ na místo „jeho příběhu“. Proč ženy musely mlčet a proč ženy mlčely (Solle, 1990: 70).

2.1.3 Hřích a jeho význam v křesťanství – z pohledu katolické církve

Nedílnou součástí mé práce je hřích na obecné rovině, kterým jsem se od počátku zabývala a nad kterým jsem se neustále zamýšlela, jak mne význam hříchu ovlivňuje z hlediska mé víry v rámci katolické církve. Proto považuji za nedílnou součást úvodu práce zařadit mezi teoretické koncepty význam hříchu z pohledu katolické církve, tedy jak je hřích popisován v teologických textech či zda se tématu hříchu věnují i jiné autorky, jiní autoři. Dále téma hříchu na obecné rovině je důležité definovat i pro mé téma prvotního hříchu. Neboť jak lze definovat prvotní hřích bez toho jak je hřích chápán?

Při slovu hřích každému mohou vyvstat na mysli různé asociace, ale v zásadě hřích vyvolává negativní pocity spojené s vědomím něčeho, co bychom neměli dělat. Hřích je spojován s něčím špatným, je možné ho brát jako zlo. Dokonce si dovolím tvrdit, že hřích a zlo je bráno jako to samé.

Anne Maguir (1999) mluví ve své knize *Stíny duše* o sedmi největších hříších – pýcha, hněv, žárlivost, lenost, nestřídmost, lakomství a obžerství. A proč právě tyto hříchy považuje za horší? Obrací se na křesťanské církevní otce, jenž tyto hříchy definovali jako tzv. smrtelné hříchy přičící se božím zákonu. Dnešní moderní člověk pak tyto hříchy opomíjí a bagatelizuje, což vede ke zkáze jeho duše. Co třeba taková pýcha, která je dle Maguir ve Starém zákoně popisována jako sebepovyšování člověka a je potřeba ji Bohem potrestat. „Neboť den Hospodina zástupu přijme na každou pýchu a povýšenost, na všechno, co se povznáší“ „pýcha předchází pád, domýšlivost klopýtnutí“, „toto praví Hospodin: tak zničím pýchu Judy a nesmírnou pýchu Jeruzaléma“. (Maguir, 1999: 29).

Jestliže Bůh, všemohoucí Otec, Stvořitel uspořádaného a dobrého světa, se stará o všechny své tvory, proč existuje zlo? Na tuto otázku, tak naléhavou jako nevyhnutelnou, tak bolestnou jako tajemnou, nemůže stačit žádná ukvapená odpověď. Křesťanská víra ve svém celku představuje odpověď na tuto otázku: Dobrota stvoření, drama hříchu, shovívavá láska Boha, který vychází vstříc člověku svými úmluvami, vykupitelským vtělením svého Syna, darem ducha, shromážděním církve, silou svátostí, povoláním k blaženému životu, který se předem předpokládá souhlasu svobodných tvorů, ale který se mohou též předem – a to je úděsné tajemství – připravit! Proč však Bůh nestvořil tak dokonalý svět, aby v něm nemohlo existovat žádné zlo? Bůh ve své nekonečné moci by mohl vždy stvořit něco lepšího. Nicméně Bůh ve své nekonečné moudrosti a dobrotě chtěl svobodně stvořit svět, který je „na cestě“ ke konečné dokonalosti. Tak tedy zároveň s fyzickým dobrem existuje i fyzické zlo potud, dokud stvoření nedosáhne své dokonalosti. (Katechismus katolické církve, 1995 : 309-310).

Tento úryvek z Katechismu katolické církve je možnou odpovědí na často kladenou otázku, proč Bůh, pokud tedy existuje, nechává na světě zlo a hříchy a proč nestvořil dokonalý svět. Katolický farář Miloš Szabo ve své knize *Zpověď? Ne!* hříchy klasifikuje na stejné úrovni, protože mají stejný důsledek – „ztrátu výsady být s Bohem v ráji, v jeho dokonalém štěstí“ (Szabo, 2006: 28). Hřích je tedy něco, co nás odklání od cesty k Bohu, ale církev nám dává prostřednictvím kněze možnost se z hříchu vykoupit a vrátit se zpět na vyznačenou cestu. Szabo mluví o dvou rovinách vyléčení se z hříchu. „V rovině horizontální, tedy ve společenství, kde se ten náš hřích odehrál, ale i v rovině vertikální, tedy směrem k Tomu, jenž byl tím skutkem dotčen také“ (tamtéž, 38). Pozastavila bych se u použití spojení „vyléčení se z hříchu“, implikující hřích jako nemoc, ze které se tedy musíme vyléčit a to pomocí Božího odpuštění (zprostředkovaného církví a jejími zástupci – kněží). Katolická církev nám říká, že pokud budeme činit hříchy, je potřeba se z nich vykoupit (jedině prostřednictvím církve), protože pouze tak můžeme být přijati do nadpozemského života (srov. Katechismus katolické církve, 1995: 95-96).

Koncept hříchu a lásky od Reinholda Niebuhra a Anderse Nygrena považuje Goldstein za *reprezentativní teologickou tendenci* (Goldstein in Opočenská, 2006: 21) a zároveň za výtvar primárně založený na zkušenosti mužů, a proto to neřeší situaci žen. Hřích v tomto konceptu vystupuje jakožto *projev neospravedlnitelného zájmu o sebe a*

proniknutí vším, co člověk dělá (tamtéž). Naproti tomu láska je zde pojatá jako *skutečná norma lidské existence a jediným skutečným řešením základní lidské tísně* (tamtéž). Pro to, abychom se stali lepším člověkem je potřeba se zcela oprostít od JÁ a přijmout druhého. Avšak žena je dle Goldstein v naprosto opačné pozici než muž. Je závislá na druhém, nemá vlastní sebeurčení. Teologie přichází s jednou definicí hříchu a jedním způsobem vykoupění, ale obojí je založeno a definováno na základě mužské zkušenosti, proto je potřeba hřích redefinovat a uvažovat o něm v širším kontextu.

Z mého pohledu katolická církev v podstatě říká, že hřích jako zlo na světě existuje proto, aby mohlo existovat odpuštění ze strany Boha, skrze kněží katolické církve, takto já chápu hřích. Vždyť existence takového Desatera Božích přikázání, jakožto symbolu toho, co se nesmí dělat a následná existence zpovědi je přece možnou známkou potřeby hřešení v rámci církve. Zda existují rozdíly mezi hříchy vnímané skrze věřící katolické církve, jsem se zabývala při rozhovorech a postřehům na toto téma se budu zabývat v empirické části této práce.

2.2 Rovina feministických a katolických teologií z pohledu čtení Bible

Při přípravě na empirickou část práce jsem se neustále vracela k Bibli a jejímu výkladu, nad kterým jsem se v dřívější době nezamýšlela a nevyhledávala jsem jiné směry a pohledy na texty, skrze které katolická církev promlouvá o božím slovu. Jako pro věřící je pro mne Bible stále „Božím slovem“, avšak ne jednostranným vyjádřením textů v Bibli, ale dnes mi již dává Bible více možností interpretace a to zejména z roviny feministické teologie. Proto považuji za nezbytné v této práci představit dvě teologie, které jsou rozdílné v době svého vzniku a délce působení, ale též je vnímám rozdílné v přijímání společností. Katolické teologie hrají v křesťanské víře velmi důležitou úlohu, avšak nesmí se zapomínat na Bibli jako normu, od které se odvozuje a výklad katolické víry, jako jediný správný pro své věřící. Na druhou stranu feministická teologie přichází s něčím novým, novým čtením a novým výkladem, to však neznamená, že by toto „nové a jiné“ chtěla prezentovat jako budoucí normu, alespoň tak to vnímám já. Nový náhled přináší možnost více směrů a rozhodnutí každého jedince.

Feministické teologii jsem se věnovala ve 2. kapitole, avšak pouze na úrovni konceptu a představení důležitosti fem. teologie. V této části práce se budu věnovat

feministickým a katolickým interpretacím Bible, přičemž ty katolické představují na úrovni normy pro své věřící.

2.2.1 feministické interpretace Bible

Feministická kritika přichází s jednostranností, se kterou je Bible prezentována a zároveň přijímána, přičemž se odvolává na minulou zkušenost, jako by dnešní zkušenost mohla být přijímána a legitimována jedinečně skrze minulé (Daly, 1973: 73-74). Církevní historička Nathalie Watson hovoří o křesťanské feministické teologii jako o rekonstrukci teologie křesťanské s potřebou reflektovat ji z pohledu kritického, kreativního či konstruktivního a s cílem primárního zaměřen na ženy. Je nezbytné objevit pozici žen v křesťanství jako subjektů teologického diskurzu a nastolit rovnoprávnou pozici v církvi (srov. Watson citována in Kadlecová, 2010: 13).

Feministická teologie přichází s otázkami, proč právě Bible je brána jako neměnný text s existencí jednoho výkladu a sama přichází s reinterpretací biblických textů a otevíráním nových možností. Ale kritika Bible a potřeba nového pohledu je mnohem starší, což ukazuje Dolejšová (1999) ve svém textu „Feministická kritika křesťanství“, kde se zmiňuje o kvakerech 17. století, kteří poukazovali na biblické texty hlásající Kristovu rovnost mezi pohlavími, i když skutečné čtení Bible bylo jiné. O dvě století později (1895-1898), vydala Elizabeth Cady Stanton (představitelka sufražetského hnutí) knihu s názvem „Woman's Bible“, kde se věnovala rozboru obou částí Bible, tedy Nového a Starého zákona, „vycházející ze zkušenosti, kdy teologové, ne-teologové i konzervativní ženy užívali biblických citátů o ženách, jako zbraně proti ženám, usilujícím o občanská práva a rovné postavení v církvích“. (Opočenská, 1995: 44).

- 1. bible se používala a používá takovým způsobem, aby udržela ženy v poddanosti a tudíž zabraňovala jejich emancipaci*
- 2. Nejen muž, ale i ženy přijímají bibli jako zdroj, skrze který k nim promlouvá Bůh jako jejich autorita*
- 3. Nutnost reformy ve více oblastech. Jak můžeme reformovat právo a kulturní instituce bez reformy biblického náboženství? Feministky nemohou nadřazovat politické otázky emancipace nad revizi bible, protože tím by opomíjely její značný vliv. (tamtéž).*

Dva první důvody nutnosti feministické revize Bible, vycházející z předmluvy knihy „Woman's Bible“ od Stanton, lze převzít i do konce 20. století, jenž je stále charakteristické bojem církve proti osvobození ženy. Tuto skutečnost Daly (1973) vypichuje neustálým vměšováním ženy do role matky, jako jediného povolání ženy. To je důvodem, proč zde zmiňuji historii feministické teologie a jejího zájmu o Bibli. Je to způsob jak ukázat, že se nejedná o tak historicky starý „obor“ jako je katolická teologie, avšak to nemusí znamenat, že by tak byla méněcenná a neměla co říci o stejném tématu.

Kromě zmíněného historicky rozdílného původu, je problematika ukotvenosti biblické reflexe ze strany feministické teologie o to těžší a složitější, neboť neustále musí reflektovat základní řeč Bible vycházející z předpokladu, že Bible jako dokument vznikla v patriarchální kultuře, je tedy psána androcentrickou řečí a stejným způsobem nahlíží na svět. (srov. Opočenská, 1995: 15).

Výše zmíněné následně přináší problém, neboť patriarchální kultura udržuje výklad Bible po celou dobu stejně, čímž upevňuje její normativnost a nemožnost přijímání jiné roviny, např. ze strany fem. teologie.

Teolog Hans Küng (srov. 2005: 28) hovoří o tomto problému na základě udržování hierarchických struktur v rámci katolické církve, které tak určují určitou pozici mužům a určitou pozici ženám, avšak ne na stejné úrovni. Tyto hierarchické struktury vnímá jako důvod, proč nemůže dojít ke skutečné emancipaci žen a to nejen v rámci církve. Za zajímavé pak považuje tvrzení církve o rovnoprávnosti ženy a muže zdůrazněném na stvoření obou dvou k obrazu Božímu, ale tento étos rovnoprávnosti bývá často prezentován pouze na úrovni soukromé sféry, což je konkrétně u katolické církve patrné v patriarchální nadvládě v sakrální oblasti (tamtéž).

Elizabeth Schüssler Fiorenza (srov. in Schottroff, 1998: 54 – 55) navrhuje zajímavé rozlišování mezi chápáním Bible jako „archetypem“ a Bible jako „prototypem“. Pokud bychom chápali Bibli na úrovni „archetypu“, je to jako by „Bible spadla z nebe jako univerzálně platné Boží slovo, nezávislé na čase a kontextu“. Na druhou stranu, pokud bychom Bibli vnímali jako „prototyp“, využívali bychom ji v nové době v kontextu nových situací. Využití Bible ve druhé rovině by všem lidem umožňovalo vlastní čtení Bible a řekla bych, že i kněžím by umožňovalo vlastní náhled. Při rozhovorech se právě věnuji i čtením z Bible knězem při mši svaté a zajímá mne, zda osoby ve vybrané skupině nad tímto čtením nějak uvažují, zpochybňují či doplňují. Považuji toto téma za důležité,

protože si od počátku uvědomuji odlišný přístup kněze na vesnicích v Rumunsku a zde, v České republice, v podstatě jako rozlišuje Elizabeth Schüssler Fiorenza Bibli na úrovni „archetypu“ a „prototypu“. Už při prvním rozhovoru jsem se setkala s odlišným chápáním víry a kněze a dělením svého života ve spojení s vírou na „dříve a tady“.

Je to právě feministická teologie, která soustředí svůj pohled na posvátné texty křesťanství a tradiční výklad vytvářející křesťanskou tradici, neboť mohou obsahovat důležité informace o každodenním životě žen, náboženství či historie (srov. Schottroff, 1998: 89) a nespokojuje se „symbolickým velebením ženy jako náhrady za plnohodnotné uznání osobností a rovných práv pro obě pohlaví“ (Daly, 1985: 59).

2.2.2 feministická hermeneutika

Feministická hermeneutika je specifický obor zabývající se právě Bibli z určitého úhlu a to ženského, jejíž základ položila Elizabeth Cady Stanton svojí knihou *Women's bible*, knihou jíž reagovala na zkušenost s užíváním biblických citátů o ženách jako zbraně proti ženám, usilujícím o občanská práva a rovné postavení v církvích (Stanton in Opočenská, 1995: 44). Zaměřením na Bibli v rámci feministické hermeneutiky je poukazováno na historický a lineární vědecký výklad Bible v obecném rámci křesťanské teologie (srov. Schottroff, 1998: 36), jež je brán jako pohled mužů a nového náhledu feministické teologie z pohledu žen. Ale zároveň nelze mluvit pouze o explicitním zaměření na Bibli z pohledu žen, ale též na Bibli o ženách, tedy nové reakci, na do té doby jednotný patriarchální náhled, ze kterého pak lze o hlavní křesťanské knize uvažovat jako o Bibli mužů, založenou na historickém svědectví mužů. Cílem je nový náhled na Bibli, ale takový náhled, který nebude Bibli přijímat ani odmítat jako celek, avšak bude analyzovat působení Bible na zápasu o osvobození žen. (srov. Opočenská, 1995: 44).

Začátky feministické hermeneutiky a dnešní cíle feministické hermeneutiky se shodnou ve dvou bodech:

„a) Bibli je nutno zkoumat jako dílo patriarchální kultury.

b) Biblická interpretace je vždy ovlivněna stanoviskem a zájmy interpretující osoby.“ (Opočenská, 1995: 45)

Pro ženy je Bible zajímavou a paradoxní knihou, neboť jim přináší jak osvobození, tak funguje i jako zdroj útisku. Mary Ann Tolbert (citována in Opočenská, 1995: 46) na toto reaguje s nutností porazit patriarchální autoritu Bible a to tím, že i pro ženy bude Bible vnímána pouze jako zdroj osvobození. Na základě toho feministická hermeneutika vyzývá a klade za cíl nesnadné čtení Bible ze dvou úhlů ženy - osvoboditelky a zotročitelky (srov. tamtéž). Velký důraz je též kladen na osvobozující momenty v Bibli a snahu reflektovat biblické příběhy s dobou sepsání, tak aby byl podtržen kulturní a situační kontext. Síla této hermeneutiky tkví ve své neúnavné konfrontaci s biblicko-křesťanskou tradicí, jež si klade nárok na univerzálnost a jak se zmiňuje Schottroff, tím feministickou hermeneutiky neustále „nutí“ k přezkoumání (srov. Schottroff, 1998: 47).

2.2.3 katolická interpretace Bible

Na začátku této kapitoly jsem se zmiňovala o svém neustálém uvažování nad textem Bible a kladla jsem si otázku - proč je a jakým způsobem je Bible prezentována katolickou církví a to bez větší možnosti odlišného chápání ze stran věřících. Proto jsem se rozhodla najít tento důvod či vysvětlení v hlavním textu katolické církve – Katechismus a v dalších knihách z řad katolické církve, jako je přímo kniha napsána knězem.

Dovolím si nejprve použít výklad Miloše Szabo, katolického kněze, (srov. Szabo, 2006: 11) z knihy „Zpověď? Ne!“, kde hovoří o církvi jako o navigátorovi, který nám má pomoci při naší nelehké cestě. Právě církev v pozici navigátora nám napomáhá hledat životní cestu/cesty. Volím záměrně cestu jak v singuláru, tak v plurálu, neboť pokud se církev ocitá v roli navigátora, určuje tím svým věřícím směr, ale na druhou stranu jako navigátor může využít další šance pomocí funkce „přepočítávám“¹ a v případě, že sejdeme z cesty, navede věřící na novou, avšak opět svou. Tím navedením na novou cestu chápu formu **odpouštění**, na kterou má katolická církev pro své věřící monopol. V podstatě se zde opakuje forma prvotního hříchu, u kterého též na začátku byl zákaz netrhat jablko, trest vyhnáním z ráje a následné odpouštění, jež vnímám v podobě pokračování života, v souladu s Božím přáním. To je však téma, jemuž se budu věnovat v následující kapitole.

¹ Funkcí „přepočítávám“ je myšleno využití navigačního silničního systému, který při ztrátě cesty či nevědomé zbloudilosti hledá přepočítáním nový směr a cestu, čemuž řidič/řidička povětšinou bezvýhradně věří.

Katolická církev k výkladu božího slova, tedy Bible, využívá svoji vlastní knihu a to Katechismus katolické církve, který má za hlavní úkol „uchovávat poklad víry“ (Katechismus, 1995: 7). Už samotný název katechismus má původ v řeckém slově „katechin – „mluvit z vyvýšeného místa“, „učit““ (Sv. Augustin, 2005: 5) a církví byl přijat pro používání ve vzdělání základních otázek náboženství (srov. tamtéž).

Poslední zmíněný Katechismus katolické církve začal být tvořen jako výstup druhého ekumenického vatikánského koncilu, který proběhl v roce 1965 a po 20- ti letech se katolická církev rozhodla učení daného koncilu shromáždit do nového Katechismu, jehož cílem je

„postavit do pravého světla apoštolské a pastorální poslání církve a přivést vyzářováním pravdy evangelia všechny lidi k tomu, aby hledali a přijali Kristovu lásku.“ (Katechismus 1995 : 7)

„Jan XXIII stanovil koncilu za hlavní úkol lépe strážiti a vysvětlovat drahocenný poklad křesťanské nauky, aby se stal přístupnější všem Kristovým věřícím.“ (tamtéž)

Ústřední cíl postavený na přijetí Kristovi lásky skrze kázání z Bible a výkladu má napomoci věřícím s orientací v Písmu Svatém (srov. Katechismus, 1995: 10). Ale já to též považuji za nasměrování věřících k jednostrannému výkladu a zejména následně k jednostrannému chápání, což sebou přináší problém neuvědomování si případné možnosti více směrů, jak texty v Písmu Svatém chápat. Jde o to, že tento výklad je historicky podmíněný dlouhou historií katolické církve a existuje tak větší možnost ne-problematiky tohoto výkladu ze strany věřících.

Je zajímavé, že tento Katechismus v podstatě funguje jako předložení „Bible s vysvětlením“, reagující na jedné straně na novou dobu, avšak na druhé straně zachování původní nauky (srov. tamtéž).

Už v samotném úvodu Katechismu katolická církev mluví o interpretační funkci dané knihy s věrným předložením učení Písma svatého a samozřejmě své tradice (srov. tamtéž). Pokud katolická církev přistupuje k Bibli tímto způsobem, lze pak říci, že se jedná o jednosměrný výklad, což v podstatě sama v daném úvodu přiznává, ale zároveň se odvolává na svůj dlouhý historický vývoj, který je nepopíratelný, zároveň však toto nepovažují za krok k otevření možnosti nového pohledu na Bibli.

Není to dlouho, co vyšlo poslední vydání Bible, nazvané Bible 21. století (ve zkratce používané B21), které ale je katolickou církví přijímáno dosti kontroverzním způsobem, kdy vydané stanovisko české biskupské konference vydalo své vyjádření *Překlad 21. Století*, kde upozorňuje na neschválení této Bible katolickou církví z důvodu neautenticity a komerčnosti dané Bible a katolické křesťany vyzývá ke čtení Bible Českého ekumenického překladu (používána zkratka ČEP) (stanovisko: 2013). Proč zde toto zmiňuji, je fakt, kdy jsem zmíněnou Bibli chtěla použít v mé diplomové práci, neboť je považována za novodobé vydání a její význam tkví ve srozumitelnějším čtení pro věřící. Avšak zmíněné stanovisko změnilo můj názor ve využití této Bible. Ne z důvodu problematičnosti této Bible, stále ji považuji za možnost většímu přiblížení lidem, avšak z důvodu použít v diplomové práci schválenou verzi.

Zmíněné stanovisko české biskupské konference zde též uvádím z důvodu kontroverzního jednání, které vnímám, neboť tento jeden text uznává, že je dobré přiblížit Bibli moderní době, ale zároveň upozorňuje na nutnost držet se kanonických norem při tvorbě biblického překladu a tím nemožnost vlastního směru a náhledu ze strany tvůrců/kyň :

Kodex kanonického práva (kán. 825) má na zřeteli užitek z četby Písma svatého a jeho interpretaci ve shodě s dvoutisíciletou tradicí církve, proto požaduje, aby věřící užívali Bible opatřené nezbytnými úvody a výkladovými poznámkami. Tento požadavek je o to naléhavější, že v současné době do značné míry chybí u čtenářů Bible obecně předpoklady k jejímu pochopení, takže některým místům nerozumějí vůbec a některá vnímají značně zkreslenou optikou své subjektivity. (tamtéž)

Neustálá připomínka dvoutisícileté tradice církve, která ji dle jejího předpokladu ospravedlňuje k rozhodování, jaký překlad je ten pravý a k tomu přikládá vlastní interpretaci Bible skrze svůj Katechismus a liturgické čtení Bible ukotvuje dle mého problematiku vstupu do oblasti biblistiky a přijetí nových směrů, jež mohou naopak otevřít dveře církve více lidem a dát zejména lidem možnost volby. Vždyť katolická církev nepřijímá nejnovější překlad Bible, vytvořený srozumitelněji a hlavně, překlad, který byl dokonce mezi širší veřejností prezentován čtením z řad známých osobností, což jsem považovala za pozitivní krok jak Bibli představit a dát možnost této knize i osobám

„neřadící se ke křesťanské víře“, čímž by mohly vzniknout nové náhledy a směry, jak Bibli číst.

2.3 Prvotní hřích – tradice a jiný náhled

Mýty o stvoření světa a prvotním hřichu se mohou zdát na základě racionálního myšlení pouze jako mýty nepřekračující hranici regulativní role, jež by mýtus měl dle Pamelý Anderson (srov. Anderson, 1995) mít. Proto nelze tyto dva mýty považovat za odpovědi na otázky, kde se vzalo zlo či smrt a není je možné z racionálního hlediska považovat za původce. Na tomto základě následně nelze těmto mýtům přiřít roli konstitutivního poznání, o kterém hovoří pouze jako o empirickém poznání založeném na zkušenosti (tamtéž). S tím však nemohu v plné míře souhlasit, protože není možné opomenout či přehlédnout sílu mýtů "O stvoření" a "O prvotním hřichu", jež s sebou často přinášejí poselství v rozdělení rolí, i bez potřeby vlastní zkušenosti. Sama feministická teologie upozorňuje na marginalizaci zkušenosti v rámci církve a dávání přednosti teologii zjevení, pak tedy nelze hovořit v rámci církve o přílišném zájmu chápat texty Bible na základě zkušeností a hlavně už vůbec ne zkušeností žen.

Zajímavost těchto dvou mýtů vnímala již dříve studentka téže fakulty, Monika Kadlecová, která tomuto tématu věnovala svou bakalářskou práci – Prvotní hřích pohledem vybraných textů feministické teologie. Tato práce mi byla inspirací pro mou četbu, avšak též inspirací zajímavého pohledu na danou problematiku, již zde následně rozvíjím a doplňuji o komparaci textů katolické církve, což z mého pohledu považuji za přínosné.

Proč je biblické vypravování o stvoření muže a ženy tak důležité pro dnešní společnost a zajímavé téma pro práce, je nepochybně v možnosti na tomto vypravování demonstrovat opravdovou druhotnost ženy jako danost. Jak dále pokračuje Simone de Beauvoir (1966), je nutnost vycházející z faktu ženy být tou druhou, aby byl muž první a tak potvrzoval svou svobodu. To, že tyto mýty mají význam a hrají svou roli i v dnešní době, vidím i v možném zastiňování ženy jako „to druhé“ i jiným subjekt než „muž“ a to na úrovni „státu“.

Oba dva mýty, jak o stvoření, tak o prvotním hřichu s sebou přinášejí poselství hřichu a bývají často považovány za stěžejní v konstruování a hlavně udržování genderových stereotypů. „Konstruování genderových stereotypů na mytologickém základě může a nemusí vyplývat přímo z původních textů a poselství“ (Knotková-Čapková, 2005:

63), ale mohou se stát součástí tradice a tímto způsobem pak fungovat jako ospravedlnění společenské, ekonomické a politické nadvlády a zároveň upevnění patriarchální moci (srov. tamtéž).

Ztotožňuji se zde s Dolejšovou, která mýtus o stvoření a mýtus o pádu (jak nazývá mýtus o prvotním hříchu) považuje za klíčové momenty k vytvoření konfliktů mezi patriarchálně, matriarchálně a inklusivně orientovanými lidmi, tedy ke konfliktům týkajícím se moci, a dále k nedorozuměním týkajícím se identity muže a ženy v jejich subjektivitě i v jejich sociálních rolích (srov. Dolejšová, 1999).

Pro lepší pochopení jsem se rozhodla tyto dva mýty přestavit, jak šly za sebou a to v plném znění v Bibli a poukázat tak na určité nesrovnalosti, jichž se dané texty dopouštějí a i přesto mají svůj vliv na konstruování dnešního světa. Přitom tyto dva mýty „o stvoření“ a „o prvotním hříchu“ je možné použít jako nejvýraznější příklady eurocentrické interpretační tradice Bible na Západě s kladeným důrazem na prvotní stvoření muže a ženy s prvotní silou svádění, vyústěné v prvotní hřích, symbolu spojeném se ženstvím a následného odmítnutí ženy jako silné a soběstačné. (srov. Schottroff, 1998: 98). Prvotní hřích sloužil a slouží na tomto základě jako vhodná argumentace.

2.3.1 Mýtus o stvoření prvních lidí

„Stvořil Bůh první lidskou bytost, muže a ženu zároveň: nebo to byl první pár, v němž si muž a žena byli rovni?“ (Kelenová, 1999: 17). Mýtus o stvoření Adama a Evy je znám v podobě, kterou nám nabízí Bible ve své části Genesis, kde se nejprve nabízí pojednání o stvoření muže a ženy k Božímu obrazu:

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“. (Gn 1, 27)

a následuje dokončení celistvého stvoření nebe a země. Ale Bible nám též nabízí druhý výklad, který se v posloupnosti nachází pod zmíněným prvním, avšak výklad je poněkud jiný nežli očekávané navazování. V tomto druhém příběhu Bůh člověka přivedl do Edenu, aby zde obdělával a střežil, následně Hospodin člověku přikázal:

„Z každého stromu v zahradě smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“ (Gn 2, 16-17)

Nelze opomenout následující pojednání, stále hovořící o člověku a vytvoření rovnocenné opory:

„I řekl Hospodin Bůh: Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou.“ (Gn 2, 18)

Nejprve Adam pojmenoval všechny dobytek, nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř, nenašla se zde však rovnocenná opora, a proto ji Bůh stvořil z Adamova žebra – ženu a člověk zvolal:

„Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! At' muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“ (Gn 2, 23)

Příběh o stvoření vnímám nejen jako jeden z biblických příběhů, na kterém lze demonstrovat dvojí výklad Bible, ale též jako zajímavý příběh k pozastavení se nad využitím pojmů člověk - muž - žena. Proto bych ráda tyto příběhy a úryvky z Bible rozebrala z daného pohledu. Nejprve Hospodin v knize Genesis mluví o stvoření člověka v podobě muže a ženy. Druhý příběh je však mnohem pestřejší, kdy dochází nejprve ke stvoření člověka, který si v Edenu může dělat a jíst co chce, kromě zmíněného stromu poznání, ze kterého pod pohrůžkou smrti nesmí utrnout. Do tohoto okamžiku vnímám člověka jako bezpohlavní bytost, kdy není využito označení žena/muž. Ale v následujícím textu konkretizuje Hospodin člověka jménem a to Adam – osobu známou jako první muž, a již je následně odebráno žebro a stvořena – manželka/žena. Adam je ten, o kterém lze mluvit jako o první bytosti, prvním jménu, osobě, která prožila celý svůj život. Pokud mluvíme o Adamovi, připomínáme si tím mystérium počátku stvoření (srov. Kozák, 1996: 13). Přece jen důležitost pojmenování je zmiňována již v Genesis, kde je to Adam, jemuž je vložena moc pojmenování vše stvořeného.

Lze pak tedy mluvit o rovnosti ženy a muže v dnešní společnosti, pokud nám Bible nabízí takto nejednoznačný výklad mýtu o stvoření? A co pro nás dnes vůbec znamená daný výklad? Je to jen část otázek, jež si kladu při čtení daného mýtu v Bibli se snahou

nahlédnout na daný mýtus z jiné perspektivy. Avšak neustále se nemohu zbavit celoživotního výkladu daného mýtu, který sama znám ze čtení kněze při mši svaté a to v prezidentování prvně zmíněného mýtu, kde byl stvořen nejprve muž a následně jeho pomocnice žena.

Daly ve své knize „The church and the second sex“ (srov. 1985: 21) mluví o mýtu jako o poselství, které je interpretováno z biblických textů učenici, avšak je potřeba si uvědomit, že tito učenici mají určitou omezenou perspektivu a náhled a v podstatě pokračují v biblické tradici. Sama jsem zde čerpala z Bible, jejíž překlad je nazýván překladem Bible 21. století, ale změnil tento překlad „patriarchální biblickou tradici“ (Daly, 1985: 22)? Tuto novou Bibli provázela kampaň čtení známými osobnostmi, ale byla tato kampaň zaměřena na rozšíření Bible mezi lidmi nebo upevnění zmíněné „patriarchální biblické tradice“? Otázky, které nelze jednoznačně zodpovědět, což ve mne prohlubuje pocit uzavřenosti a tradicionalitu katolické církve a zároveň souhlas s Daly (tamtéž), která poukazuje na fakt, kdy moderní interpretace Bible přichází velmi pozdě pro miliony žen. Pro ty, které žily, zemřely s náboženským přesvědčením své méněcennosti a submisivity.

Zajímavost mýtu o stvoření ale nekončí, neboť mladší judaistické texty přicházejí s další verzí a to o jiné první ženě, stvořené společně s Adamem – Lilith. Lilith bývá často označována jako „negativní Eva“ (Balabán, 2009: 109), jako ta nepravá žena, nad kterou muž nemá nadvládu, a proto je svržena z biblických vyprávění a známe ji pouze ze židovského legendárního podání. Dokonce se v rabínských písemnostech do 7. století n.l. objevovala právě Lilith po boku Adama. (tamtéž). „Lilith se cítila být Adamovi zcela rovnou, odmítla si lehnout pod něj a utekla do pouště (Knotková Čapková, 2005: 63). Tato verze mýtu se pak s nastolením patriarchátu pozměnila na známý mýtus, ve kterém vystupuje po boku Adama právě Eva a postava Lilith byla zatlačena úplně či do pozice ženy démonky (srov. tamtéž). V Bibli nakonec o ní můžeme číst pouze jednou a to v souvislosti s proroctvím zkázy proroka Izajáše (Iz 34, 14) (srov. Kelenová, 1995, str. 153-154).

Nástup Evy lze pak vnímat jako nástup poddajné manželky, ale i přesto je to ona, jíž je připisován prvotní hřích. Je zřejmé, že tento mýtus nahrává patriarchální společnosti, kde žena platila a platí jak právně, tak teologicky za bytost pouze odvozenou (srov. Opočenská, 1995: 139).

O postavení Evy a paradoxnosti přířknutí prvního hříchu osobě objevující se v Bibli často v pozici hříšnice, poukazuje i citát apoštola Pavla „O dvou lidech prohlásil svatý

apoštol, že dali počátek lidskému pokolení, totiž o Adamovi a o Kristovi.“(Katechismus, 1995: 102).

Ať už pomineme existenci dvou příběhů o stvoření, jedno mají společné, člověk vznikl jako obraz boží, který dle Knotkové Čapkové „viditelně zrcadlí neviditelného Hospodina a odráží tak mužskou i ženskou podobu“, má tedy dva póly a teprve spojením muže a ženy lze hovořit o člověku, o „skutečném božím obrazu“ (2008: 27). Vždyť samotný Genesis (2, 18-22) o stvoření mluví v kontextu „Není dobré, aby člověk byl sám“.

2.3.2 Biblický mýtus o prvotním hříchu z pohledu katolické církve

Mýtus o „prvotním hříchu“ vycházející z výkladu Bible je důležitý, proto na úvod použiji právě tento biblický mýtus ve svém znění z poslední úpravy Bible:

Nejchytřejší ze všech polních zvířat, kterou Hospodin Bůh učinil, byl had. Ten řekl ženě: „Jakže, Bůh vám zakázal jíst ze všech stromů v zahradě“?

Žena hadovi odvětila: „Plody ze stromů v zahradě jíst smíme“. Jen o plodech ze stromu, který je uprostřed zahrady, Bůh řekl: „Nejezte z něj, ani se ho nedotkněte, abyste nezemřeli“.

Had ženu ujišťoval: „Nikoli, nepropadnete smrti. Bůh však ví, že v den, když z něho pojíte, otevřou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.“

Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl. Oběma se otevřeli oči, poznali, že jsou nahí. Spletli tedy fíkové listy a přepásali se jimi.

Tu uslyšeli hlas Hospodina Boha procházejícího se po zahradě za denního vánku. I ukryli se člověk a jeho žena před Hospodinem Bohem uprostřed stromů v zahradě.

Hospodin Bůh zavolal na člověka: „Kde jsi?“

On odpověděl: „Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý, ukryl jsem se.“

Bůh mu řekl: „Kdo ti pověděl, že jsi nahý? Nejedl jsi z toho stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst?“

Člověk odpověděl: „Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, ta mi dala z toho stromu a já jsem jedl.“

Proto řekl Hospodin Bůh ženě: „Cos to učinila?:

Žena odpověděla: „Had mě podvedl a já jsem jedla“.

(Gn, 3, 1-13)

Katechismus katolické církve vysvětluje, jaký smysl měl zákaz jedení „ze stromu poznání“, kdy člověk své přátelství k Bohu potvrzuje svým svobodným podobením a zákaz tudíž sloužil jako určitá hranice, jejímž překročením člověk ztrácí Boží přátelství (srov. Katechismus, 1995: 109). „*„Strom poznání dobrého a zlého“ (Gn 2,17) symbolicky připomíná nepřekročitelnou hranici, kterou člověk jako tvor musí svobodně uznávat a s důvěrou respektovat.* „ (tamtéž).

Je to však žena, Eva, které je přiřčeno utrnutí plodu ze „stromu poznání dobrého a zlého“, je to žena, která je svedena ďáblem a je to tedy žena, která podlehla pokušení. To je důvod, proč se v rámci feministické teologie zaměřuje na tradiční výklad daného mýtu, kde se zobrazují dvě protikladné úlohy ženy – druhořadá a podřízená versus žena v roli svůdkyně (srov. Schungel-Straumann in Sokolová, 2004).

V tomto mýtu je zajímavé, jakým způsobem Bible pojednává o ženě, kde používá „žena je žena a muž je Adam“. Opět se zde objevuje nekonkretizující označení druhého pohlaví – ženy vrcholící v komunikaci Boha pouze s Adamem, dokonce i po způsobeném prvním hříchu. Jak je pak možné, že žena figuruje na prvním místě v nařčení z tohoto hříchu? I když je jinak ve všem druhotná? Balabán (srov. 2009: 79) v tomto případě mluví o Evě jako o jakési aktérce podivné tragédie působící zároveň jako komedie, žena jinak působí jako pomocnice, podpůrkyně muže. Eva, jakožto žena, dělala vše pro blaho muže a utrhla jablko, a protože bylo dobré, nabídla ho svému muži, z čehož lze vyvodit Evin smysl pro sdílení role manželky a ne pokušitelky (srov. Kelenová, 1999: 19).

S Biblií se zachází jako s „mytickým archetypem“, kdy se daným textům a mýtům propůjčuje „absolutní, univerzální platnost pro všechny doby a kultury“ (Opočenská, 1995: 47) a právě „Mýtus o prvotním hříchu“ je dalším příkladem patriarchální moci Bible, kdy Bible uvádí, že to byla žena, kdo byl hadem osloven a byla to žena, která poprvé ochutnala zakázaný plod a byla to žena, která dala ochutnat i Adamovi. Katechismus však o daném hříchu mluví jako o člověku pokušeným ďáblem (srov. Katechismus, 1995: 110).

V knize Genesis, která obsahuje oba zmíněné základní mýty, nelze opomenout fakt, kdy zákaz ochutnání ze „stromu poznání“ přichází před druhým příběhem o stvoření ženy z Adamova žebra a daný zákaz je interpretován v té době jedinému obyvateli ráje a to

Adamovi (srov. Gen 2 a 3). Žena je v Bibli popisována skromným chováním bez pravomoci být nad mužem (Tim 2, 9-15) a i přesto si odnáší nálepku druhé v pořadí při stvoření, avšak první v pořadí při hříchu (srov. Ruether, 1979: 37). V kontextu zmíněného faktu lze polemizovat, zda Eva vůbec o daném zákazu věděla a na druhou stranu, proč Adam, kterému je od počátku přiřknuta hlavní pravomoc v ráji, vlastně ochutnal. Není to právě Adam, který se vzepřel Bohu a vyčetl mu, že přece nemohl odolat ženě, jež mu Bůh dal (srov. Gn. 3, 12)?

2.3.3 Biblický mýtus o prvotním hříchu z pohledu feministické teologie

Snaha feministické teologie je poukázat na problém tohoto mýtu, který si ve své podstatě neklade nárok na normativnost vztahů zachycených již od počátku stvoření, ani na historickou autenticitu, ale problém nastává v momentě interpretace a autority dovolávající se z pozice církevní tradice a vyvolané autoritě božího slova (srov. Dolejšová, 1999, 2.3.). I přes toto tvrzení Dolejšové je právě spojení ženské postavy a zla ve starozákonních textech (srov. Ruether in Opočenská, 1995: 122) více jak časté a lze jej tudíž těžko považovat za nahodilé. V případě Evy se jednalo o první zmíněnou spojitost s židovskou tradicí, jejíž výklad zdědilo a zároveň integrovalo i křesťanství. Spojení symbolu Eva a symbolu zla je však hlubší, neboť Eva kromě toho, že je brána za první původkyni zla, je též první žena - matka. Schaumberger a Schottroff (in Opočenská, 1995: 123) označili ve svém textu "Schuld und Macht" na základě prvotního hříchu obraz ženy jako brány umožňující vstup zla do světa:

"Ty jsi to, kdo umožnila d'áblu přístup, ty jsi zlomila pečeť onoho stromu, ty jsi nejprve opustila Boží zákon, ty jsi také oklamala toho, k němuž se d'ábel nemohl přiblížit. Tak lehce jsi srazila k zemi muže - obraz Boží. Kvůli tvé vině, tj. kvůli smrti musel také zemřít Boží syn". (tamtéž).

"Nebyl to Adam, kdo se nechal svést, ale jeho žena byla svedena a padla do hříchu". (Tim., 2, 11)

Zdůrazňování faktu, kdo byl oklamán, kdo se jako první dotkl zakázaného ovoce, převažuje často nad vším ostatním a stává se základní obhajobou, proč se žena ocitá na

pozici druhé. Zároveň je možné v prvotním hříchu vidět i obhajobu role ženy jako matky, kdy právě mateřství slouží jako záchrana ženy a jisté vykoupení (Tim., 2, 11). A přitom neposlušnost Evy, kterou církev neustále zdůrazňuje, může ve skutečnosti zakrývat původní sílu první ženy (srov. Ruether, 1983: 192). Tribler ve své knize „*God and the Rhetoric of Sexuality*“ pracuje s původní celou verzí hebrejského originálu Bible, kde se had neobrací pouze na ženu, ale na oba dva. Z čehož lze vyvodit sjednocenost a rovnost muže a ženy a v podstatě to dokazuje původní sílu ženy, která se v tomto případě stala mluvčím za oba dva.

Elizabeth C. Staton (srov. Staton in Daly, 1983: 47) vidí dokonce klíčovou úlohu mýtu „o prvotním hříchu“ ve vytváření spojitosti ženy a zla, jež následně slouží jako základ falické křesťanské ideologie. Jak pak může být pochyb o účincích, sice historických textů, ale platných textů na vyvolání a udržování nepřátelského postavení k ženám (srov. Schottruff, 1998: 98).

Phyllis Tribler (1989: 114) vnímá hlavní příčinu Božího trestu v utrnutí plodu ze „stromu poznání“, ne v nedodržení Božího příkazu, ale v pasivitě muže, jehož úlohou bylo v ráji vládnout a na místo toho „přehlédl“ jednání ženy oklamané zvířetem a plod přijal. Muž se tedy místo vládnutí nechal sám ovládnout a to hned dvakrát – zvířetem a ženou, tvory podřízenými jemu.

2.3.3.1 koncept prvotního hříchu pohledem Mary Daly

Koncept této autorky jsem zvolila z důvodu vlastního zaujetí, kdy prvotní hřích z pohledu Mary Daly, vnímám jako velmi přínosný a zároveň trefný pro pochopení feministické interpretace a kritiky toho, jak je prvotní hřích vnímán ve společnosti. Mary Daly, vnímá potřebu vyrovnat se s prvotním hříchem jako ekvivalent vyrovnání se se zmatkem lidí hledajících smysl a původ tragédie a absurdity lidského údělu. Bohužel, jak sama píše, jedná se výlučně o vyrovnání mužů, což souvisí zejména s mužským úsilím jak uchovat patriarchální společnost. (srov. Daly, 1973: 45).

Moderní vědomí dnešní společnosti nepovažuje mýtus „O prvotním hříchu“ za důležitý a nepřipisuje mu v podstatě žádnou váhu (srov. 1983: 44). Obrátila bych se opět na Kanta a jeho pojetí empirického poznání, kdy moderní vědomí nepřijímá zkušenost zprostředkovaně, ale na reálném základě. V případě biblického příběhu jako je tento mýtus, lze však za reálný základ považovat zprostředkovanou interpretaci tradičního pojetí

příběhu skrze církev. V tomto pojetí pak vnímám společensky přijímaný „mýtus“ o prvotním hříchu spíše jako skutečnost než mýtus. Interpretace církve má tak dlouhou historii, že i když jej lidé považují za mýtus, ve skutečnosti hovoří jako by to souviselo s jejich historií.

Jak následně Daly pokračuje, samozřejmě je příběh dobře znám a často se dostává do středu pozornosti. Avšak převážně skrze vtípnou hlášku či karikatury, což vyvolává následný dojem, že tento příběh není brán vážně v dnešní moderní době. Vysvětlení proč se tomu tak děje lze paradoxně hledat mezi teology, jejichž tendence je poslední dobou příběh demytologizovat, přeměnit a udržet daný biblický mýtus v podobě příběhu (srov. tamtéž). Důvod, proč je mezi teology taková snaha demytologizovat „prvotní hřích“, lze hledat ve skutečné podstatě tohoto mýtu, která není zanedbatelná, ba naopak má a zejména měl ve skutečnosti vliv na doktríny a zákony týkající se postavení žen ve společnosti. I díky tomuto mýtu pokračují destruktivní vzory ve struktuře naší společnosti, což lze např. ukázat na masových médiích, jejichž přínos je v dnešní společnosti zásadní, a jejím neustálém zobrazení Evy jako svůdnice (srov. 1983: 45). Naše sociální zvyky jsou zkrátka vypěstované na této myšlence – „žena způsobila prvotních hřích“ a i když je to bráno dnes jako zanedbatelné a nezasahovatelné do společenské struktury, opak je pravdou. I média reagují se společenské situace a na základě toho danou společenskou situaci utvrzují. Stejně tak právní systém, u kterého nelze opomenout otázku potratu, ukazující na represivní postoj k sexuální funkci ženy (srov. tamtéž). Dostáváme se tedy do kruhu, ze kterého je složité vystoupit, protože na jednu stranu mýtus zapřičiňuje a posiluje problém sexuálního útlaku ve společnosti, tak aby bylo druhé místo ženy společensky oprávněné a odůvodněné (srov. 1983: 46), a zároveň dochází ke zmíněné bagatelizaci významu daného mýtu.

Daly, na základě toho upozorňuje na tíživou situaci vyvolanou mlčením o skutečné ničivé síle tohoto mýtu a následku v podobě neproblematizace postavení žen. Nikdy není dobré mluvit o zlu abstraktně a současně propůjčovat skrytou podporu tradičních obrazů podporující a opravňující specifická sociální zla (srov. 1983: 45), což daný mýtus přináší. Vyvolaná méněcennost ženy pak bývá neměnná jak po fyzické stránce, kdy je žena usazena do role svůdnice, tak související stránce duševní a mravní. Tolik známá interpretace „mýtu o prvotním pádu“ způsobuje nesmírné škody i v životě dnešních žen (srov. Daly, 1985: 75).

2.4 prvotní hřích a jeho následky

Hlavní problematiku následků vidím v utvořeném vztahu podřízenosti a nadřízenosti Adam – Bůh, založeném na **poslušnosti**. Pokud budu vycházet z druhého zmíněného příběhu o stvoření (Adam první, žena z jeho žebra), byl to právě Adam, který byl stvořen k božímu obrazu, tak aby stejně jako Bůh vládl nad pozemským životem, skrze svůj rozum (srov. Sv. Augustin, 2005: 41). On určil všechny živočichy a utváří první vztah Bůh – Adam. O to více je překvapující, za následky prvotního hříchu primárně potrestat hada a ženu a Adama až naposled.

Vztah Bůh – člověk vnímám jako složitý z důvodu pojmání podoby poslušnosti. „Formálně lze popsat poslušnost poměrně přesně: jde o nerovný mocenský vztah“ (Sölle, 2008: 29). Bůh - člověk je však specifický mocenský vztah založený sice na Božím příkazu, ale s cílem nasměrovat člověka k budování světa jemu svěřenému (srov. Sölle, 2008: 38), vycházející ze tří faktorů: „ Bůh (přikazující) žádá poslušnost od člověka (poslouchajícího) pro svět (obsah)“ (tamtéž). Je to tedy poslušnost, která je žádána křesťanstvím od svých věřících, vycházející ze Starého zákona a dnes udržována právě jako vděk Ježíši, jenž se za nás obětoval a vykoupil nás z viny prvotního hříchu, na základě kterého již lidé nežijí v ráji. Ale pokud tomu tak bylo, proč je v rámci křesťanské tradice stále poslušnost základním faktorem ve vztahu JÁ – TY ve výlučné formě (srov. Sölle, 2008: 40)?

Faktem zůstává, že prvotním hříchem byl nabourán zmíněný vztah, protože Bůh v Bibli nabízí přesně vyjmenované tresty za neuposlechnutí Božího nařízení netrhat ze „stromu poznání“. Ale jak jsem se zmínila výše, i když daná poslušnost byla nastolena ve vztahu Bůh – člověk (člověkem je zde míněn Adam), **prvotně byl potrestán had**:

„Protože to učinil, buď proklet, vyvržen ode všech zvířat a ode vší polní zvěře. Polezeš po břiše, po všechny dny svého života žrát budeš prach. Mezi tebe a ženu položím nepřátelství. „ (Gn, 3, 14-15).

Had je v Bibli nazýván nejchytřejším pozemským zvířetem a hned v Bibli získává negativní postavení a bývá často nazýván d'áblem. Zajímavé je, že ačkoliv je had první, kterému Bůh určí trest v podobě dědičného prokletí, je had jediný, na kterého se neobrací,

ale rovnou proklíná. Phyllis Tribble (srov. 1978) přichází s teorií, kdy had je pouze zvířetem a jako zvíře tudíž nemůže být souzen.

V souvislosti s prvotním hříchem a jeho následkem se primárně mluví o **vyhnání z tzv. Ráje**. Sv. Augustin (2005: 41) ve svých Katechetických spisech o tomto ráji hovoří jako o „místě neustálé blaženosti“ a pokud by dodrželi Boží příkaz, zůstali bychom v této nesmrtelné blaženosti. Za porušení nejen Adam s Evou, ale my všichni jsme zaplatili zejména **smrtelností**.

Ale i přesto Bible používá **konkrétní Boží tresty pro ženu a Adama**. Ženu jsem nenapsala jako první záměrně, neboť její trest byl vyřčen po hadovi a naproti němu, je ženě určen trest zaměřený velice specificky na celé ženské pokolení, už zvoleným oslovením. V Bibli přece jen není v Genesis zmínka o prvotním hříchu způsobeném Evou, ale ženou a je to žena, které Bůh řekl:

„Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti v těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout“. (Gn, 3, 16).

Je to též jediná žena, která je potrestána dvakrát. Nejen bolestí při zrození nového lidského života, ale též určenou podřadností pod mužem. Při jednom rozhovoru jsem se setkala se ženou hovořící o nutnosti bolestivých porodů, protože takový trest ženy od Boha postihl. Stejně tak tato žena považuje z tohoto důvodu za normální poslouchat svého muže a i přesto nemá pocit nerovnosti ve vztahu.

Daly popisuje (srov. Daly, 1983, 51-52) tři nežádoucí účinky prvotního hříchu na internalizaci žen v pozici „té druhé“ a to vlastní spoluvinou. *Za první* se jedná o psychickou paralýzu vyplývající z pocitu beznaděje, viny, úzkosti. Je to úzkost pro ženy pokoušející se vyjádřit nové vědomí svého žití v rozporu s mechanismy sociální kontroly, které zahrnují posměch, urážky na „neženské“ chování. *Za druhé* je to jednoznačně ženský antifeminismus, na základě čehož se tyto ženy ztotožňují s mocenskou strukturou a na ženy snažící se vymanit, se dívají jako na potenciální hrozbu pro sebe. *Třetím* nežádoucím účinkem prvotního hříchu je pak následná „pokora“ ze strany žen, vyvolaná androcentrickou společností s cílem neaspirovat ve společnosti na vysoké postavení spojené s úspěchem. Toto se následně ve společnosti projevuje v určení ženské role v soukromé sféře jak ze strany patriarchální společnosti, tak zejména ze strany samotných žen.

Adamovi řekl:

„Uposlechl jsi hlasu své ženy a jedl jsi ze stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst. Kvůli tobě nechť je země prokleta, po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení. Vydá ti jenom trní a hloží a budeš jíst polní byliny. V potu své tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavrátiš do země, z níž jsi byl vzat. V prach jsi a v prach se obrátíš. (Gn, 3, 17-19).

Byl to Adamův trest, který přináší smrtelnost všech lidí, ale zároveň je to dle Tribble jediný trest nesměřující přímo k Adamovi, jako tomu je u hada a ženy. Je to pouze země, jenž je Bohem prokleta a právě jediný Adam a celé pokolení mužů si neodnáší zjevný trest, ale trest univerzální postihující všechny živé, tedy zvěř a ženy. A přitom byl dle Tribble Bůh primárně zklamán z jednání Adama, neboť místo jeho příkazu uposlechl své „poddané“, kterým měl vládnout.

Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt, a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili. Hřích byl ve světě už před zákonem, ač se hřích nezapočítává, pokud není zákon. Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít. S milostí tomu však není tak jako s proviněním. Proviněním toho jediného, totiž Adama, mnozí propadli smrti, oč spíše zahrnula mnohé Boží milost, milost darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu. (Římanům, 5, 12-14).

Zvolený úryvek z Bible je příkladem obsahujícím jak následek prvotního hříchu v podobě smrti pro všechny bytosti, tak zároveň opakující se paradox, kdy se s prvotním hříchem spojuje žena – Eva, ale paradoxně Bible často užívá provinění na straně Adama – muže. Jak pak může být legitimní určení ženy jako té druhé, i když Bible prvořadě neurčuje Evu jako hlavní hřišnici. I přesto je pád člověka zaměřen na pád ženy a hlavním proviněním spáchaném na ženě je určení ženy jak té druhé. Zároveň mýtus poskytuje legitimitu jisté nesnášenlivosti mužů vůči ženám a zároveň i žen vůči ženám samým (srov., Daly, 1983: 48). Jak Daly vysvětluje (srov. tamtéž), utlačované bytosti, v tomto případě ženy, si nejsou vědomy utlačování, a proto svou pozici druhé vnímají jako legitimizující na základě prvotního prohřešku, i když na tomto prvotním hříchu nemají vlastní zkušenost.

Úryvek ale hlavně zároveň obsahuje zmínku o **dědičnosti hříchu** bez vlastního provinění, na základě prohřešku předka Adama. Sama katolická církev používá pojem „dědičný hřích“ jako stav, se kterým se rodí všichni lidé (srov. Rahner a Vorgrimler, 1996: 57). Dědičný hřích je sice způsobený prvotním hříchem Adama, ale zároveň katolická církev upozorňuje na neznalost dědičného hříchu jako následku prvotního hříchu (srov. tamtéž). To si však silně protirečí, proč bychom se jinak rodili s dědičným hříchem svých prvních předků a proč bychom již při narození potřebovali „svátost křtu“ pro počáteční vykoupení z tohoto hříchu? Otázka dědičného hříchu i v rámci rozhovorů byla velmi kontroverzní, kdy účastníci/ce se vyjadřovali ke křtu jako nutnosti příchodu na svět bez dědičného hříchu, způsobeného jako následek prvotního hříchu, ale zároveň měli problém vidět tento hřích v teprve narozeném dítěti, které se přece nemůže narodit s hříchem. Vznikala v ten moment konfrontace toho, co učí katolická církev, což je pro věřící to správné a co říká lidská existence a problém s přijetím spojitosti hříchu s narozeným dítětem. Což bylo účastníkům/účastnicím zjevně velmi nepříjemné.

„Pojem „prvotní hřích“ je vytržen ze svého původního sémantického kontextu. Až teprve nový význam a smysl zachovává konotaci této dědičné vady. Nicméně je zřejmé, že „hřích“ se dědí po procesu socializace. Je to tedy dědičná zátěž, která odsuzuje ženu žít roli té druhé – jiné. Problémem je pak démonizace mocenských struktur, vyvolávající v ženě falešnou identitu“ (Daly, 1983: 49).

Ať už jsou následky prvotního hříchu jakékoliv, odstranění legitimizujícího faktu hříchu není spásné jen pro život ženy, ale pro celou společnost, protože útlak se projevuje na obou stranách, jak podřízených, tak nadřazených skupin. Všichni ztrácejí část své lidskosti. (srov. Daly, 1983: 51).

Existují tedy různé koncepty, co stálo za prvotním hříchem, ale jedno mají společné a to hlavní provinění Evy, jež je známá svým hříchem. Tyto koncepty též spojuje postavení žen, které prvotní hřích dokázal jedinečně upevnit a přiřknout jim zmíněnou druhotnou pozici. Eva byla přece stvořena jako **poslušná žena**, stojící při boku svého muže Adama. Ale ať už za tím stálo cokoli, je to pouze Eva, která utrhla jablko a díky tomuto činu se z ní stává **neposlušná žena**. Příčina tohoto skutku není jasná, určitě je to téma, nad kterým se dá přemýšlet a získávat podnětné koncepty, viz předchozí. Jako jasný však vnímám následek. Ženy to upevnilo v pozici poslušnosti, aby neskončily jako Eva a svými skutky vykoupily právě její hřích.

Je to jednoznačně téma patřící k mým rozhovorům, kdy mne zajímá, jak účastníci/nice vnímají tento „mýtus“ a zejména míru provinění na prvotním hříchu a jeho následků. Proto se k němu budu vracet v empirické části.

2.4.1 Syndrom obětního beránka

Sociologický náhled Irvinga Goffmana (viz. Goffman, 1999) pojímá syndrom obětního beránka jako jednu ze sociálních rolí, kterou hrajeme v životě všichni s cílem přizpůsobit se určité sociální skupině. Na druhou stranu, Mary Daly (srov. 1973: 60) pojímá syndrom obětního beránka jako jeden rys společnosti, která jakýmsi zvráceným způsobem sama vytváří a zároveň odsuzuje vybrané skupiny jakožto obětní beránky společnosti.

Druhé pojetí syndromu obětního beránka vnímám jako zajímavé právě v tom, jak společnost sama produkuje vinu a zároveň možnost odpuštění. Zajímavým příkladem takové produkce je bezesporu Eva (srov. tamtéž). Eva se provinila. Čím se Eva provinila? Pokud odpověď vztáhnou na rozhovory, kde jsem danou otázku pokládala, odpověď byla vždy stejná – Eva se provinila utržením jablka ze zakázaného stromu. Problém nevnímám v rovině činu, kterého se Eva dopustila, avšak v rovině přenesení této viny na všechny ženy. Jak se zmiňuje Daly (tamtéž), křesťanská tradice má právě tuto tendenci vytvářet kategorii Eva = kategorie obětních beránek řadící všechny ženy neodpovídající záhadnému modelu panna-matka, což ukazuje na tématu prostituce, které je ve své podstatě stále stejné, neboť stále dochází k vině pouze na straně prostitutky a ne i zákazníka. Přece jen je prostitutka diametrálně opačným příkladem ženy bez ctnosti a správná ctnostná žena má svůj život podřídit roli mateřské. Z takového jednání společnosti lze vyvodit potřebu udržovat ženu v této roli za každou cenu a jak nejlépe toho docílit je, přenést na ní vinu a udělat z ženy zmíněného obětního beránka společnosti. Důvod takového jednání lze nalézt v potřebě mužů ženu vlastnit, být jejich soukromým majetkem, zaručujícím legitimitu daných potomků, což sebou přináší potřebu existence „špatných“ žen sloužících jako obětní beránky pro sexuální mužskou potřebu (srov. Daly, 1973: 61).

Vzniklá dichotomie žen, které následně sebe chápou buď v roli „dobré“ = ctnostné a spokojené matky (eventuálně panny) nebo „špatné“ = pokleslé sloužící pouze k uspokojování konkrétní roviny mužských potřeb.

Společnost má samozřejmě své důvody, proč udržuje ženy v roli „obětního beránka“ spočívající v nutném intimním spojení s muži, jež si touto cestou zajišťují všechny důležité úrovně života – psychologické, ekonomické, ale i biologické (již zmíněná legitimita mužských potomků).

Výsledkem je následně potřeba vzbuzovat v ženách pocit té „dobré“, aby mohla společnost fungovat v patriarchální nadvládě, ale zároveň zde lze mluvit o zajímavém paradoxu, kdy ženy těžko vytvářejí nastavený ideál té „dobré“ matky a manželky v takto nastolené patriarchální společnosti, protože kromě daného ideálu jsou ženy stále v roli utlačované skupiny na základě prvotního hříchu způsobeném Evou. Ale daný klam vzniklý na základě sexuálního kastovního systému půjčuje ženám pocit, že neexistuje žádná volba, ale pouze přirozený vývoj s propůjčeným nadpřirozeným požehnáním, vycházející v souladu s božským plánem (srov. Daly, 1973: 3).

2.4.2 Role čarodějnice

Eva v rámci křesťanské tradice funguje jako produkt viny, na základě čehož má patriarchální společnost „páku“ k udržování ženy v pozici té „dobré“, stejně tak jako novodobější produkt „čarodějnice“ sloužil k potlačování případné ženské moci vycházející z ženské podstaty odjakživa spojované s přírodou a plodností. Nelze opomenout ani fakt, kdy čarodějnictví bylo křesťanskou vírou chápáno jako pohanské náboženství, jehož síla tkvěla v léčitelských schopnostech a stvořením nového života, obojí zásadní pro udržování moci a obojí v rukou žen. Proč se čarodějnictví týkalo pouze žen vysvětluje nejvýznamnější středověká práce na toto téma „Malleus Maleficarum“ z 15. století (srov. in Daly, 1973: 63) mluvící o ženách jako o skupině závislé na pověrách o zlu, což nešlo říci o muži, kterým byl i Ježíš.

Vzniklý archetyp čarodějnice byl zvláště nebezpečný, neboť naproti Evě, která je v podstatě pouze mytologickou postavou, jsou historicky čarodějnice skutečnými osobami. Takto se ženy snadněji udržují v bezmoci založené křesťanskou (patriarchální) společností na historicky existujícím ženském zlu, což vede k absolutní destrukci (srov. Daly, 1973: 62). Daly (tamtéž) vidí tuto potřebu v obavě společnosti přijmout něco „jiného“, a proto se to „jiné“ snaží zničit hned od počátku. Jako příklad uvádí potřebu vyhlazení Židů nacisty. U žen se pak jedná o kategorii „špatné“, sloužící jako příklad následků případné vzpoury (srov. tamtéž). A právě vymýcení čarodějnictví je příkladem dopadu takového jednání.

Přece jen za čarodějnicí byly považovány „moudré ženy“ věnující se zmíněnému léčitelství a porodnictví a takové poznání vyvolávalo obavu z narušení patriarchální moci. Tento dominantní étos (srov. Daly, 1973: 64) určující čarodějnictví jako zlo, dle mého sloužil a stále slouží jako prostředek udržování žen v roli „té druhé“ a zároveň v roli obětního beránka společnosti.

Ulanov (srov. 2003: 78-79) přichází s odlišnou rolí ženy, jež byla historicky z mnoha důvodů považována za čarodějnicí a to v roli „svůdnice“ bez vlastního přičinění. Stačí, že se žena zalíbí muži a stane se „zdrojem zakázaných tužeb“. Ulanov tímto upozorňuje i na jinou rovinu upalování čarodějnic a to rovinu potlačované sexuality žen, a i přesto se dostávají do role svůdnice = čarodějnice.

Margaret Murray (srov. in Daly, 1973: 66) uvádí, že dnes je pojem „čarodějnice“ využíván často jako vtip spojený s věděním. Čarodějnice je dnes spojována s mystickou oblastí a zmíněným věděním. Je však rozdíl pokud toto vědění je vyřknuto v rámci náboženství, protože v takovém případě se mluví o proctví. Avšak pokud se děje ve jménu pohanského Boha (za což bylo čarodějnictví osočováno), jedná se o čarodějnictví s negativní konotací. Dnes je dle Murray toto specifické vědění charakteristické pro ženské hnutí, což sebou přináší problematiku přijímání nového poznání z řad ženského hnutí a dochází tak ještě k většímu snižování.

Čarodějnictví je velmi důležité historické období, kdy zjevně obavy z možné moci žen vyústily v naprosto nelidskou událost v podobě smrti nevinných žen. O to více, že hlavním prvkem v konání byla církev, jejíž hlavní „lidský“ představitel v podobě Ježíše Krista hlásá rovnost všech a hlavně možnost odpuštění.

2.5 **Eva versus Marie**

Dvě nejvýznamnější ženy katolické církve patřící bezpochyby mezi nejvýraznější postavy z ženského rodu, o kterých se v Bibli dočteme. Duquesne (2005) ve své knize věnované Marii tuto ženu dokonce nazývá „nejslavnější žena v celých světových dějinách“ (s. 7).

Na první pohled by se dalo říci, že mají mnoho společného, a to zejména prvenství. Eva jako první žena a tudíž zakladatelka lidského rodu, Marie jako žena, která přivedla na svět vykupitele lidského rodu. Ale opak je pravdou. Křesťanskou církví jsou tyto ženy velice diferenciované s naprosto odlišnou rolí stojící naproti sobě: Eva = první hříšnice,

Marie = první panenská matka. Obě tyto ženy dostávají katolickou církví odlišnou identifikaci a vytváří tak dva zmíněné odlišné modely, založené na hříchu a čistotě. Duquesne (srov. tamtéž) v tomto smyslu hovoří o Marii jako o „ženě bez minulosti“ (s.7), což umožnilo církvi vytvořit srovnání s Evou. Samotný Katechismus (1995: 134) říká „smrt přišla prostřednictvím Evy, život prostřednictvím Marie“.

Křesťanství vidí tělo jako nástroj hříchu ženy, díky svému oddělení těla a duše a často tak ženu identifikuje jako nástroj ďábla, svůdnice a ztělesnění pokušení (srov. Beauvoir, 1966: 57), vlastnosti přičknuté Evě. A proto přichází Marie, jako žena zbavená dědičného hříchu, všeho pokušení. Ale jak Beauvoir (tamtéž) dodává, přirozeně jsou tyto vzniklé vlastnosti definovány z hlediska mužského subjektu.

2.5.1 Mary Daly – „Model Marie“

Mary Daly (srov. 1973: 81-86) vysvětluje důležitost postavy Marie v rámci katolické církve jako vytvořený model pro ženskou kompenzaci, model pasivní, jejíž ekvivalentem je aktivní model Ježíš vytvořený pouze pro muže. Jak Daly píše, jedinečnost tohoto modelu tkví ve vytvoření nové identifikace s tou správnou ženou „Virgin Mary“ a opuštění identifikace s Evou. Marie je ten „ideál ženskosti“, ale zároveň takový ideál, jehož nemohou žádné ženy docílit, protože jen Marie byla „počata bez hříchu“. Takto vytvořený symbol dokonalosti v postavě Marie a na druhé straně symbol provinění na straně Evy odráží a zároveň posiluje dualitu těchto žen. V takovém případě se i ty „dobré“ a tudíž privilegované ženy nemohou plně identifikovat ani z jednou, neboť jedinečnost Marie tkví ve zmíněném „početí bez hříchu“, kterého nemohou nikdy dosáhnout a na druhé straně identifikace postavy Evy, považovanou za původkyni pádu.

Symbol Marie je Daly (srov. tamtéž) selektivně vnímán jako důležitý prvek v rámci katolické církve sloužící k upevnění patriarchální moci založený na určování, co je u žen správné. Takový proces selektivního vnímání pak skutečně může ovlivňovat psychiku a dokazuje obrovskou sílu obrazu Panny Marie, jež je katolickou církví upevňována přes modlitby, kázání, chvalozpěvy, vzniklá umělecká díla apod.

Daly však poukazuje i na kladný aspekt (i když nezamýšlený ze strany katolické církve) v podobě „symbolu nezávislosti“ pro ženy. Přece jen je Panna Marie znázorňována jako „obraz bohyně matky“ a dle mého tak poukazuje i na matriarchální stránku Božstva. Zároveň božskou „nadřazenost“ Marie vyvozují i z jejího výjimečného zrození bez hříchu.

V rámci katolické církve vidím možnost vymanění žen, v pochopení Marie ne jako „poslušné ženy“ ale jako aktivní model ženské stránky Boha, tak jako Ježíš tvoří aktivní model pro muže.

2.5.2 Mužena – prvohříšník – Eva

Carol Mayers (1988, část první) ve své knize *Discoverin Eve: Ancient Israelite Women in Context* hovoří o Evě jako o neznámější postavě hebrejské Bible, ale zároveň upozorňuje na obraz Evy, který dnes již nevychází pouze z biblického příběhu v Genesis (2-3), ale na obraz Evy vytvořený postbiblickou kulturou, ze které právě vychází spojitost ženy přes primární postavu Evy s negativními obrazy hříchu a svádění, jenž ve skutečnosti nejsou součástí vyprávění hebrejské Genesis, ale staly se díky interpretaci křesťanské tradice hlavním vyobrazením Evy – ženy. Ale proč je toto důležité si uvědomit je fakt, kdy Eva v rámci křesťanské tradice nereprezentuje pouze sebe, ale celou ženskou existenci. Pokud hovoříme o Evě, hovoříme tak o každé ženě, jak Mayers (srov. tamtéž) sama uvádí Eva = Everywoman.

Zakořeněné západní představy přece jen vidí v Evě příčinu pádu, ale zároveň je vnímán „příběh o prvotním hříchu“ jako i o pádu muže (srov. tamtéž). Interpretační tradice v takovém případě ignoruje skutečnost společného provinění a patriarchální společnost se tímto způsobem, dalo by se říci, vyrovnává s prvotním proviněním a zároveň si udržuje dominantní společenskou roli.

Jak už bylo řečeno, byl to Adam, kdo dával jména, čímž vyjadřoval svoji nadřazenost a nebylo tomu jinak ani u „kosti ze svých kostí“, kterou pojmenoval dokonce dvakrát, nejprve „muženu“ (Gn 2, 19-23) a následně Evou, ale až po prvotním hříchu (Gn 3, 20) (srov. Dolejšová, 1999). Společnost však dle mého přichází s třetím pojmenováním, které by dle vzoru zařadila mezi dvě zmíněné. Pojmenování využívané ve spojitosti Eva - ta, jenž způsobila prvotní hřích = prvohříšnice. Je to právě tato femininní osoba považovaná za prvohříšnici, ale zároveň dle mého dochází k zajímavému jazykovému obratu. Primární využívání maskulina v jazyku se vždy vztahuje i na ženy, avšak femininum v jazyce českém využíváme pouze, pokud mluvíme jen o ženách. V tomto konkrétním případě hovoříme o prvotním hříchu způsobeném Evou - ženou, ale je to též vůbec první celospolečenský hřích. Proč se však nehovoří o prvotním hříchu z pohledu všech zúčastněných, když „biblický text primárně neurčuje prvotní provinění u ženy a

nedělá ho významnější než provinění ostatních“ (srov. Knotková – Čapková, 2008 : 26). Proto jsem se rozhodla použít v tomto případě maskulinní termín „prvohříšník“ jako další pojmenování muže - Evy, který vyjadřuje tradiční chápání prvotního hříchu ženou (viz. Eva jako první hříšnice) a zároveň dle mého přesněji vyjadřuje způsobené provinění na straně všech.

2.6 křesťanská ideologie (katolická) a vliv na postavení žen

Dorothe Sölle (2008) vnímá jako hlavní problém dnešní doby v křesťanské ideologii, více než v mytologii. Mýtus je pro lidi nezávazné vyprávění, avšak ideologie sebou přináší trvalejší pojem, je takovou „nadstavbou“ mýtu, jenž by za normálních okolností zanikl (srov. Sölle, 2008: 24). Čímž se texty v Bibli dostávají na úplně jinou úroveň a jsou pro věřící více skutečné. Ale „nestačí pouze otevřít bibli a čekat, že se nám dostane odpovědi“ (Sölle, 2008: 23). Bible je stále kniha vycházející z minulosti a v tom tkví základní problém – časová osa, kdy je tendence existenciální teologie vnímat Bibli stejně ve 20. století jako v 1. století. Přitom jak Sölle zmiňuje, nelze „vytrhovat z dějinných souvislostí a nevímat si jejich dějinných důsledků“ (tamtéž). V rozhovorech jsem se často setkávala s odpovědí typu „Ale to já nevím, už jsem Bibli nečetl/a dlouho a nepamatuji se tudíž, jak to má správně být“. I když si lidé uvědomují mytologickou rovinu Bible, dokáží ve stejný moment říci, že např. rozebíraný prvotní hřích je pouze mýtus a takhle to úplně nemuselo doopravdy být, ale zároveň obhajují Bibli v celé své pravdivosti a jediném výkladu, jako zmíněná odpověď výše.

Bývá to často církev, která je označována za šířitele a udržovatele žen v pozici té druhé. Často dokonce bývá církev brána za hlavní příčinu, proč je ženské pohlaví bráno s určitým handicapem vyvolávající právě pozici druhotnou (srov. Daly, 1985: 19).

Při boji o rovnost se katolická církev a její ideologie často považuje za nepřítele s častým odůvodněním v katolickém učení tradičního pohledu na ženu, která ji dokáže zároveň idealizovat a ponižovat. Tato častá rozpolcenost bývá katolické církvi vytýkána a brána za pokrytectví církevní propagandy, která pouze předstírá zájem o ženu a v podstatě uměle vyzdvihuje její hodnoty (srov. tamtéž, 1985: 53).

Od začátku práce jsem se zde popisovala jednostranné čtení Bible katolickou církví a nepřijímání jiného, což dokazuje Katechismus a jeho vysvětlení, že církev lidem napomáhá v Bibli číst. Pokračováním bylo představení pro mne dvou zásadních mýtů

z Bible, kde se objevily dva protichůdné mýty, přičemž církev prezentuje pouze jeden, který příčinlivě dostává první ženu do druhotné pozice a v podstatě vytváří hierarchii. Potřeba vytvořit opoziční postavu hříšné Evy však nepřináší ženu, jež by byla muži rovna, ale ženu, jenž upevňuje ty ženské vlastnosti, které byly ženě přiřknuty a opět napomáhají k upevnění ženy jako té druhé. Čarodějnictví je novodobějším příkladem, jak takové upevňování druhé pozice může fungovat. Dnes stále katolická církev funguje na základě hierarchie, kde ženy v rovině kněžství nemají své místo, tedy v rovině, jenž je považována za posli Boží.

To jsou příklady toho, jak církev fungovala a bohužel stále funguje jako vlivné médium v určování a upevňování postavení žen. Ráda bych se v budoucnu setkala s církví podporující opravdovou rovnost a dělající to co Ježíš v Bibli kázal. Církev považuji za prvek spojující lidi a dávající naději, ale zároveň si uvědomuji, že v současné době stále nedává možnost stejného postavení pro muže i ženy. V nedávné době jsem se při „přípravě na manželství“ setkala s využíváním knihy „Příprava k manželství“ určená pro kněze jako univerzální text, kdy závěrečná „modlitba za manžele“² pro mne obsahovala fráze, které právě jasně určují pozici muže a ženy v manželství, jenž sama považuji za společný život dvou rovných osob:

Bože všemohoucí, ty jsi všechno stvořil a všemu dal svůj řád a k svému obrazu jsi činil člověka jako muže a ženu, v ženě jsi dal muž nerozlučnou pomocnici, takže už nejsou dva, ale jedno tělo a jedna duše, a učíš nás, že, co jsi spojil, člověk nemá právo rozdělit.

Bože, z tvé vůle se žena od začátku stvoření spojuje s mužem a ty jejich společenství naplňuješ svým požehnáním, o něž je nepřipravil ani prvotní hřích ani vody potopy.

Své služebnici (myšleno nevěsta) dej lásku a mírnost, ať žije podle příkladu svatých žen, o kterých čteme v knihách Písma. Svému služebníkovi (myšleno ženich) dej, ať má ke své ženě důvěru a úctu, ať ji vždycky miluje, jako Kristu miluje svou církev.

² Citované úryvky pocházejí ze soukromých dokumentů získaných od kněze katolické církve v Břevnovském klášteře v Praze. Jedná se o text, který byl určený pro uzavření manželství jako univerzální text zde používaný.

Zajímala jsem se, proč je tento text zaměřen na muže a ženu zvláště a nehovoří a společné důvěře, úctě, místo určování hodnot speciálně pro ženu a muže. Prvním problémem, který jsem vnímala, bylo, že i v dnešní době katolická církev takový text používá jako doporučení pro kněží v rámci uzavření manželství a druhým problémem byl fakt, kdy mi tázaný kněz nedokázal vysvětlit postoj církve k tomuto textu a proč se v takové formě používá.

3. EMPIRICKÁ ČÁST

„Metodologie se zabývá systematizací, posuzováním a navrhováním strategií a metod výzkumu“ (Hendl, 2008: 32). Metodologický přístup slouží k vyřešení výzkumné otázky, tedy bývá též nazýván výzkumnou strategií. Existují dvě základní formy výzkumu – kvalitativní a kvantitativní. Pro svou práci jsem zvolila výzkumnou strategii formou kvalitativního výzkumu založeném na polostrukturovaných rozhovorech, kterým předcházela sběr teoretických dat k danému tématu diplomové práce. Ve finále se jednalo o 10 polostrukturovaných rozhovorů s cílovou skupinou, přičemž bylo provedeno 5 rozhovorů se ženami a 5 rozhovorů s muži.

Při svém výzkumu jsem si zároveň uvědomovala, že při provedení výzkumu záleží na názorech výzkumníka/nice a povahy nahlížení na sociální svět (ontologie), co o tomto světě výzkumník/nice může vědět, ale též na názorech na povahu znalostí a jak se k těmto znalostem dojde (epistemologie) (srov. Hendl, 2008: 33). Avšak nelze opomenout hodnoty, etické hledisko, cíle výzkumu a ostatní vlivy působící na výzkumníka/ci. A s tímto vědomím jsem při výzkumu pracovala.

Guba a Lincoln (1994) definují paradigma jako souhrn všech základních předpokladů, ať už mluvíme o práci s počátečními či konečnými. O paradigmatu lze tedy mluvit jako o určitém pohledu na svět, ale též na jedince, vzájemné vztahy a co je v rámci mého výzkumu důležité, též na původ světa. Následné využití feministické metodologie mi napomohlo k lepšímu porozumění genderovým vztahům a jejich dopadům. Od počátku výzkumu jsem vycházela z konstruktivistického paradigmatu a předností feministické metodologie. Můj pohled na svět skrze konstruktivistické paradigma mi zejména umožňuje nahlížet na společenské jednání jako lidský výtvar a ne jako přírodně dané a tudíž neměnné jednání.

Konstruktivistické paradigma mi dává neomezené možnosti vytvářené na základě libovolných lidských konstrukcí opírajících se a vytvářejících se v rozdílnosti, ať už je myšlena rozdílnost ekonomická, společenská, tak zejména genderově diferenciovaná. Toto paradigma mi tudíž umožnilo kritický náhled na celou problematiku žen v náboženství v návaznosti na biblických příběhů o prvotním hříchu a zároveň ponechalo otevřené možnosti bez striktní jednotné pravdy. Jak píše Guba a Lincoln (1994), relativistický postoj tohoto paradigma přece jen umožňuje chápat realitu ve více podobách a v neustálém vývoji.

V této části práce se budu zabývat praktickou částí výzkumu a jednotlivými fázemi, kterými jsem během výzkumu procházela - fáze přípravy na rozhovory, probíhání rozhovorů a následný výstup. Dále zde hned na počátku představím teoretický náhled na zvolenou formu výzkumu, vysvětlení volby výzkumné strategie, metod pro docílení výzkumného cíle, techniku sběru dat a v neposlední řadě zmíněnou třetí fázi a tedy výsledky empirického výzkumu.

Empirickou část započnu kapitolou 3.1 věnovanou volbě výzkumu kvalitativní x kvantitativní, jejich klady a zápory pro vysvětlení mého postoje k daným výzkumům a zejména mé volby. Dále pokračuji (3.2) konkrétní volbou feministického výzkumu a jeho obecným významem, kde s pomocí autorů Ramazanoglu a Holland představuji přednosti a důležitost volby této metodologie. Následně se věnuji svému zahájení praktické části výzkumu (3.3) – jednotlivým postupům mým voleb navazuji tak na předchozí kapitoly, které tímto rozvíjím.

Další kapitolu (3.4) zaměřuji na volbu účastníků/nic, postupů a důvodů jejich výběru a pokračuji důležitou kapitolou (3.5) věnující se české komunitě v Rumunsku pro pochopení analyzovaných dat. Kapitolou 3.6 přecházím k analýze dat a volbou způsobu zpracování těchto dat pomocí kódování, které završuji v následující kapitole 3.7 věnující se výsledné analýze zpracovaných rozhovorů pomocí selekce na jednotlivé okruhy. Závěrem empirické části představuji jednotlivé účastníky/nice v rámci hodnocení empirického výzkumu s přihlédnutím na somatické znaky pozorujících v rámci rozhovoru a doplňujících tak finální strukturu osobnosti daného účastníka, dané účastnice.

3.1 Kvalitativní versus kvantitativní – role v sociálním výzkumu

Pro svoji diplomovou práci jsem zvolila předně kvalitativní výzkum z důvodu možnosti navázání hlubšího kontaktu se zkoumaným vzorkem skrze jednu z možných metod kvalitativního výzkumu – rozhovory.

Zároveň jsem si při volbě výzkumu uvědomovala kritiku kvantitativního výzkumu z řad mnoha feministek, založenou na základě tradičního využívání kvantitativních metod vycházejících z historicky kladeného důrazu na kvantitu ve vědě jako matematika, fyzika, apod, tedy mužských oborů. Naproti tomu sociální vědy byly vždy považované za méněcenné a následný názor, že jedině kvantitativní data jsou platná (srov. Cuba, Lincoln, 1994: 105-116) utvrzovaly v potřebě ve využívání kvalitativního výzkumu v rámci

feministické metodologie. Je to jeden z hlavních důvodů, proč mnoho feministek argumentovalo pro využívání kvalitativních metod (srov. Letherby, 2003, 80-98). A v neposlední řadě jsem kvalitativní výzkum volila z důvodu využití konstruktivistického paradigmatu, ze kterého jsem od počátku výzkumu vycházela.

To však neznamená, že bych na počátku výzkumu nezohledňovala i možnost kvantitativního výzkumu, u kterého mne předně lákalo získání velkého množství dat pomocí dotazníků. Ale po bedlivém zkoumání se pro mne staly výhody kvantitativního výzkumu spíše též nevýhodami. K tomuto faktu mi kromě zmíněných důvodů kritiky kvantitativního výzkumu napomohly tabulky v knize *Kvalitativní výzkum* od Jana Hendla, kde se právě věnuje přednostem x nevýhodám obou výzkumů. Mezi přednosti kvantitativního výzkumu Hendl (2008: 47) např. řadí:

- Relativně rychlý a přímočarý sběr dat.
- Lze zobecnit na populaci.
- Poskytuje přesná, numerická data.
- Výsledky jsou relativně nezávislé na výzkumníkovi.

Z osmi předností, které tabulka obsahuje jsem záměrně vybrala tyto čtyři, jež osobně považuji spíše za nevýhody podporující získání velkého množství dat na úkor kvality a skutečnosti. Ramazanoglu a Holland (srov. 2002: 155) právě zmíněnou skutečnost uvádějí jako pozitivistickou metodologickou pozici, která o kvantitativních údajích hovoří, jako o nejlépe odpovídající skutečnosti. Avšak kvantitativní metody naopak nabízejí omezený přístup ke zkušenostem, povaze sociálních vztahů a v neposlední řadě může docházet k rozporům (srov. tamtéž).

Dle Hendla tkví problematika přijetí kvalitativních dat v určování kvantitativního výzkumu jako nadřazeného:

někteří metodologové chápou kvalitativní výzkum jako pouhý doplněk tradičních kvantitativních výzkumných strategií, jiní zase jako protipól nebo vyhraněnou výzkumnou pozici ve vztahu k jednotné, na přírodních základech postavené vědě. (Hendl. 2008: 47).

Kvalitativní výzkum jsem tedy volila pro své nepochybné klady založené zejména na možnosti:

- být blíže zkoumané skupině, navázat bližší kontakt,

- Získat zkušenosti i žen, což je u kvantitativního výzkumu problematické. V případě rozhovorů žena – žena větší otevřenost,
- možnost využití polostrukturovaných rozhovorů s možností získání překvapivých a nových dat ze strany účastníka/nice,
- získání velkého množství informací o malém počtu účastníků/nic,
- možnosti pozorování i vnějších znaků,
- větší porozumění etickým otázkám a vlastní pozicionalitě,
- nemožnost generalizace na populaci – statistické údaje generalizující populaci považují za prvek zatlačující minoritní část společnosti (eventuálně subkultury)
- hlubší porozumění problému díky možnosti naslouchání.

V případě kvantitativního výzkumu jsem využila jeho přednosti popisované Hendlem, abych demonstrovala svůj postoj k tomuto výzkumu a jak dané přednosti vnímám já. V případě kvalitativního výzkumu se též budu inspirovat Hendlem a jeho tabulkou (srov. 2008: 50), avšak tentokrát se zaměřím na nevýhody, ve kterých též nalézám naopak přínos:

- Získaná znalost nemusí být zobecnitelná na populaci a do jiného prostředí.
- Je těžké provádět kvantitativní predikce.
- Je obtížnější testovat hypotézy a teorie.
- Analýza dat i jejich sběr jsou často časově náročné etapy.
- Výsledky jsou snadněji ovlivněny výzkumníkem a jeho osobními preferencemi.

Jak již jsem se zmínila, generalizace na populaci na základě statistického výsledku v podobě čísla, nepovažuji za správný výzkumný proces pro individua či skupiny. Guba a Lincoln (srov. 1994: 105-106) považují kvantitativní data za možnost poskytnutí bohatého vzhledu lidského chování, ale je to nepoužitelný výzkum pro získání i základních dat při individuálních případech. Tedy, statisticky významná data nemají použitelnost na konkrétních případech. Na základě toho nemožnost využít kvantitativní predikce nepovažuji za problematické. Jak píše Reinharz (srov. 1992: 18-45), výzkumy vycházející z rozhovorů s otevřenými otázkami zkoumají pohled lidí na realitu a umožňují tak výzkumníkovi/nici tvořit novou teorii, naproti kvantitativnímu výzkumu, jenž může pouze testovat stanovené hypotézy.

Ano, získaná data v rámci kvalitativního výzkumu jsou časově náročná jak při fázi získání, tak zpracování, ale důvod vidím ve větším množství dat s různorodými informacemi, protože každý jedinec je individuum. Stejně tak to platí pro možnost zasadit vlastní preference do výzkumu. Avšak pokud se výzkumník/nice drží svých etických zásad a chce mít výzkum co nejvíce čistý, toto minimalizuje. Samozřejmě, díky přímému kontaktu výzkumníka/nice s druhou stranou je zde větší pravděpodobnost ovlivňování. Ale je to zase na úrok získání zajímavých dat pro svůj výzkum.

Hendlovi výhody kvantitativního výzkumu a naopak nevýhody kvalitativního výzkumu vypovídají o jistém „standardu“ smýšlení o kvalitativním x kvantitativním, avšak ne o možnostech feministického výzkumu a díky tomu vnímám naopak ve výhodách nevýhody a naopak v nevýhodách výhody.

3.2 Feministický výzkum (kvalitativní) nejen jako feministická metodologie – volba výzkumu

Ramazanoglu a Holland (2002) prvotně mluví o feministické metodologii z pohledu vzniku v rámci moderního humanismu, kdy reaguje odporem k jistotám a stávajícím znalostem, vyprodukovaným z řad dominantní části společnosti, tedy muži. Feminističtí/cké výzkumníci/nice novou metodologií reagují na problematický vztah, kdy tehdejší vědecké metody vznikají jako prostředek pro výrobu autoritativních znalostí, což má např. za důsledek podřízení žen mužům jako za přirozené a morálně i pochopitelné (srov. Ramazanoglu, Holland, 2002:33). Vznik dualismu, který se v době osvícenství začíná vyvíjet společně s danými binárními opozicemi, jako je „muž/žena či mysl/tělo, kultura/příroda“ (tamtéž, 2002:29), je zejména problematickým získáním své neměnné platnosti skrze **rozum**, avšak pouze mužů.

Za hlavní cíl feministické metodologie považují Ramazanoglu a Holland (2002: 145-164) v porozumění genderovým vztahům, ale též jejich dopadům. Vidí tři zdroje kritiky feministické metodologie založené na sociální teorii mužské dominance:

1. dominantní přístup k vědě, rozumu, pokroku a pravdě a zároveň kritika a marginalizace feministického sociálního výzkumu
2. kritika témat založených na ženské zkušenosti, protože tak dochází ke ztrátě patriarchální moci v mechanismu utlačování žen a zároveň snaha udržet nerozlišování kategorie ženy

3. vědecké metody, existence liberalismu, marxismu, postmodernismu a poststrukturalismu, potírání feministických znalostí a metodologie pro každou dobu.

I přesto dle Ramazanoglu a Holland (2002) neexistuje přesná definice fem. metodologie, což vychází z vědomí, že neexistuje ani univerzální definice co je a není feministické. Má ale smysl v případě získání pohledu na genderovou sociální existenci, která by jinak neměla jak vzniknout. Reinharz (1992) feministický výzkum rozvádí o vědomí založeném nejen na feministické metodologii, ale dle ní je feministický výzkum též určitá životní perspektiva a styl.

3.2.1 Co je a co přináší feministický výzkum

Obrátím se opět na Ramazanoglu a Holland (2002), podle nichž má feministický výzkum smysl v případě, kdy není účel získat politickou korektnost či k dosažení metodické čistoty, ale má smysl v případě poskytnutí pohledu na genderovou sociální existenci, která by jinak neexistovala. Není to tedy zaměření na pohlaví či společenský život co dělá z výzkumu výzkum feministický. To poukazuje na cíl tohoto výzkumu založeném na nových poznacích, jenž budou užitečné pro efektivní přeměnu pohlaví v rámci nespravedlnosti a podřízení, a to nejen ve studiu pohlaví či zacházení se ženami, ale též zneužívání pravomocí. Je důležité nevnímat pouze ženskou otázku, protože feministický výzkum ve svém základu nepředpokládá, že získané poznání bude sloužit pouze ve prospěch žen, ale celé společnosti s tématy svého zaměření, jako např. heterosexismus, kapitalismus a jeho účinky, rasismus, apod.

Ve shrnutí, Ramazanoglu a Holland (2002) poukazují na troje zneužívání pravomocí, kterým se feministický výzkum věnuje a které vytvářejí cíle feministického výzkumu:

1. politika nerovnosti žen – založené na zaměření pozornosti výhradně na životy mužů jako centrální a normální. Život žen je pak vnímám jako závislý, okrajový a dokonce deviantní.
2. Četné vzájemné vztahy pohlaví – např. heterosexismus, rasová moc, účinky kapitalismu apod.
3. Prospěch žen – feministický výzkum ve svém základu nepředpokládá, že vzniklé poznání bude pouze ve prospěch žen.

Letherby (2003) mluví o vědě jako o mužské záležitosti a nerespektování žen v tomto oboru, proto je následně i poznání bráno jako mužská záležitost. V tomto se právě feministický výzkum odlišuje, kdy jak jsem se zmínila, své poznání směřuje na celou společnost, ale zároveň tímto dává slovo i ženám.

V hodinách předmětu „metodologické přístupy v genderových studiích“ jsme hovořili o volbě feministického výzkumu jako o získání pohledu na genderovou sociální existenci s uvědomováním si existující společenské moci. Využití feministického výzkumu, mi tak přineslo větší rozhled na danou problematiku a to nejen novým pohledem, ale též základními prvky charakterizujícími tento výzkum, mezi které Ramazanoglu a Holland řadí i tyto aspekty:

- Etické otázky a postavení ve vztahu k výzkumu
- Zkoumání vlastní sociální lokace
- Vztah ke zkoumaným
- Chápání moci s přihlédnutím ke vztahu mezi výzkumníkem a subjektem zkoumání
- Zvážení politických a praktických důsledků výzkumu
- Informovaný souhlas
- Uvědomování si závazků vůči účastníkům/účastnicím.

Tyto aspekty dělající z výzkumu výzkum feministický jsem zvolila z důvodu vlastní pozice v rámci výzkumu, neboť takovéto aspekty mi jako výzkumnici napomohly se více přiblížit k tématu výzkumu, zkoumanému vzorku a zároveň neopomenout etickou stránku výzkumu. Naopak, je to právě feministický výzkum, který je explicitně zaměřen na rovný vztah výzkumník/ice a účastníka/ci výzkumu.

3.3 Zahájení praktické části výzkumu – od dokumentace k rozhovorům

3.3.1 Výběr dokumentace

V teoretické části práce jsem se zmínila o potřebě zaměřit svou diplomovou práci k náboženské rovině a jejím spojením s feministickou rovinou, přičemž jsem částečně chtěla dát oběma svůj určitý prostor, ale ne s cílem srovnání, avšak dát možnost představení svého působení či možností vlivů v dnešním světě.

V části věnované pohledu na českou komunitu v Rumunsku jsem se zmiňovala o složitosti výběru dokumentace zaměřené přímo na danou komunitu. Avšak jak jsem v této části popisovala, existující dokumentace zabývající se historií zvolené skupiny a zejména vlastní sebeurčení v dané komunitě mi na počátku pomohlo též s vytvářením otázek v srozumitelné formě. Přípravu polostrukturovaných rozhovorů jsem dále rozvíjela dokumentací týkající se prvotního hříchu z řad feministické teologie a též katolické církve a v neposlední řadě zaměřením na feministický výzkum.

V případě katolické církve jsem volila základní odborné texty, ze kterých jsem vycházela po celou dobu, nejen v první fázi výzkumu zaměřené na přípravu k rozhovorům. Rozhovory byly od prvopočátku cílené na věřící osoby, mezi které se též řadím, a proto jsem v práci využívala nejen odbornou literaturu, jež lze považovat za základ katolické církve – Bible, Katechismus, ale též literaturu rozebírající Bibli se zaměřením na Starý zákon.

3.3.2 Výzkum formou rozhovorů

Volba formy získávání potřebných informací v rámci výzkumu nebyla od počátku jasná. Na úplném začátku při volbě tématu, jak jsem se zmínila v kapitole 3.1 věnované kvalitativnímu x kvantitativnímu výzkumu, jsem prvotně uvažovala o kvantitativním výzkumu formou dotazníků, které bych mohla ve větší míře rozšířit a celkový zkoumaný vzorek by tak byl mnohem větší. To se však během studia změnilo na volbu kvalitativního výzkumu formou polostrukturovaných rozhovorů. K této volbě mne vedlo několik faktorů a výhod, jež takový rozhovor má. Hendl (2008) hovoří o polostrukturovaném rozhovoru jako o „střední cestě“ (164: 2008) neb využívá určitou osnovu a zároveň je dostatečně

pružný pro získávání nových informací od účastníka/nice výzkumu. Takový rozhovor pak přináší větší svobodu pro obě strany. Já jako výzkumnice jsem si mohla předem připravit určitou strukturu otázek, na které jsem se chtěla v rámci výzkumu ptát a zároveň jsem mohla nechat otevřený prostor pro nová témata ze stran účastníků/nic výzkumu. Volba polostrukturovaného rozhovoru měla pro mne i jiný důvod a to předejít jisté jazykové bariéře, u které jsem si uvědomovala, že pravděpodobně nastane, a proto je potřeba dát možnost jak účastníkovi/účastnici, tak mne jako výzkumnici, otázky v rámci rozhovoru upravovat. Abych co nejvíce předešla této jazykové bariéře, rozhodla jsem se pro pilotní rozhovor, který mne mohl alespoň částečně nasměřovat jak otázky pro rozhovor tvořit a jakému vyjadřování se vyhnout, tak abych nedostala účastníka/nici výzkumu do jisté nevhodné situace či pocitu nedostatečné znalosti. Kromě zmíněného důvodu předejití jazykové bariéře mi též pilotní rozhovor pomohl vyrovnat se s mou pozicí výzkumnice v rámci rozhovoru, protože se jednalo o můj první kvalitativní výzkum formou rozhovoru. Mohla jsem se takto již před hlavními rozhovory seznámit s touto pozicí a zároveň poznat druhou stranu, neb jsem tento pilotní výzkum prováděla též s osobu patřící do vybrané skupiny v rámci výzkumu. „Dát Hlas“ druhé straně, je dle Reinharz (1992) možnost slyšet vlastní vyjadřování tázané strany, nehledě na to, že díky soukromým rozhovorům se „dát hlas“ lidem, kteří do té doby byli ignorováni, jako např. ženy. Oakly (2000) byla jedna z prvních, kdo obhajoval/a užití kvalitativních rozhovorů za účelem ukázat i zkušenost žen, přičemž obhajovala i rozhovory žena – žena, jenž mohou napomoci odhalit stereotypy, případné útky a tedy žena v pozici výzkumnice má větší porozumění a větší otevřenost ke druhé ženě.

Volba rozhovoru z genderového hlediska má tedy své opodstatnění, zejména ze zmíněného důvodu „dát hlas“ i ženám. Ezzeddine (2011: 44) o tomto tzv. giving voice hovoří jako o důvodu, proč genderově orientované výzkumy dávají přednost takovým výzkumným technikám, který tento hlas zaručují, a to je právě rozhovor. Z tohoto důvodu jsem tuto techniku velmi ocenila, neboť už samotná volba skupiny mi ukázala problematiku hovořit se ženami.

V úvodu v části věnované vlastní pozicionalitě jsem se zmiňovala o problému, který jsem neočekávala a který nakonec vedl ke změně cílové skupiny na osoby žijící v České republice. Jako první byly osloveny ženy. Prvotně jsem faktu, že to byly právě ženy, které se rozhovoru bály, nevěnovala pozornost, ženy jsem prvotně neoslovovala záměrně, avšak i přes změnu cílové skupiny se tento fakt opakoval. Byly to právě ženy, které při rozhovoru

často používaly větu ve smyslu, že jejich manžel by to věděl lépe, přemýšlí na tím více. Hovořila jsem dříve o tzv. doing gender, tedy jak sami děláme gender a uměle vytváříme a udržujeme rozdílnost mezi muži a ženami z nebiologického hlediska. V případě žen narozených a vyrůstajících v českých vesnicích v Rumunsku jsem vždy zřetelněji pociťovala to o čem Šmausová (2002) hovoří jako o „praktické pořádkové funkci dělení lidstva na muže a ženy“ (2002: 15) a nedostatečnost uvědomování se konstruovanosti genderu na výsledku jeho dekonstrukce. Ženy zde průměrově hrály pasivnější roli, která se projevovala v jejich zmíněném odkazování na lepší znalosti muže:

Účastnice č. 6:

Moc nad tím nepřemýšlím. To táta spíš nad tím pořád přemýšlí.

Nebo se též odkazovaly na danou problematiku na základě četby, avšak zároveň se omlouvaly za nepamatování si, čeho se četba týkala. Ženy častěji chápaly rozhovor jako takový „znalostní kvíz“ nežli vlastní názor a vyjádření se na dané téma, což jsem během rozhovoru neustále opakovala:

Účastnice č. 8:

V: Myslíte, že je Bůh potrestal stejně nebo rozdílně podle viny?

Ú: Já jsem to četla, ale teď už ti nemůžu říct víc, nepamatuji se.

V jednom případě jsem se dokonce setkala s automatickým předpokladem „dělat rozhovor“ pouze s manželem. A i přes vysvětlení dané ženě, že bych ráda rozhovor provedla i sní, v podstatě se odvolávala na větší znalosti ze strany manžela, kdy by rozhovor s ní byl pro mne nedostačující. U mužů jsem se před i během rozhovoru neseťkala s variantou, kdy by se odvolávali více na znalosti ženy či znevažovali ty své. V průměru byly též rozhovory s muži delší a často hovořili sami od sebe, odpověď na otázku rozváděli.

3.3.3 Etické aspekty výzkumu

Součástí výzkumu pro mne nepochybně od začátku byla etická stránka, zaručující prvotně anonymitu vybraných účastníků/nic a to ve všech fázích výzkumu. Uvědomovala

jsem si tedy důležitost etických otázek a v podstatě dle nich jednala po celou dobu. Sama považují etické aspekty výzkumu na za samozřejmost, ne za uvědomování si něčeho co musí být, ale výzkum dle mne může být etický pouze tehdy, kdy výzkumník/nice etické otázky přijímají za své a pracují tak po celou dobu.

Hendl (2008: 153) popisuje několik důležitých zásad pro etické jednání ve výzkumu, ze kterých volím ty, které byly nezbytné pro využití v mém výzkumu:

- Získání potřebného souhlasu – po poučení, vysvětlení výzkumu, jeho průběhu ze strany výzkumníka/nice
- Pasivní nebo aktivní souhlas – aktivní je formou podepsání dokumentu, pasivní formou např. ústního souhlasu
- Svoboda odmítnutí – možnost kdykoliv výzkum ukončit ze strany účastníka/nice a to v jakékoliv fázi
- Anonymita – absolutní neznalost identity účastníka/nice výzkumu

Souhlas s výzkumem jsem získala v den rozhovoru, kdy jsem nejprve účastníka/nici seznámila s mým studiem, tématem diplomové práce a jaký význam má rozhovor s nimi. Následně je informovala o absolutní anonymitě a požádala, zda mohu daný rozhovor následně přepsat a jeho případné úryvky použít v mé diplomové práci, samozřejmě v plné anonymitě o původu získaných informací. Následně jsem teprve požádala o pasivní souhlas ústní formou, který jsem hlasově zaznamenala na diktafon. Ani v jednom z rozhovorů jsem neměla problém s nedůvěrou, co se týče anonymity, a tudíž jsem si uvědomovala, jak je důležité danou anonymitu udržet až do konce.

V případě přepisování rozhovorů jsem anonymitu udržovala formou očíslování rozhovorů místo jména účastníka/nice a to číslicemi od 1 do 10 -ti, avšak v přeházené podobě, ne jak šly rozhovory za sebou. V počátku jsem v této práci chtěla uvádět úryvky rozhovoru v původním znění, tedy s danou výslovností a diakritikou, ale nakonec jsem se rozhodla pro částečnou úpravu a to z důvodu zachování anonymity. Důvodem je odlišná dialektika dané skupiny, která se ke všemu může lišit dobou strávenou v Rumunsku a hlavně dobou strávenou zde v České republice. Odlišná dialektika by tak mohla vést k možnému narušení absolutní anonymity, slíbené a odsouhlasené na počátku každého rozhovoru. Jediný výjimku, s možným narušením anonymity nemohu zachovat v případě pohlaví – muž x žena, neboť je to stěžejní pro můj výzkum a je to právě pohlaví, na jehož základě vznikla zajímavé konfrontační poznání.

Etické otázky kladené před výzkumem a následné dodržování je nepochybně potřebné pro získání kvalitních dat, neboť pokud je účastník/nice výzkumu srozuměna s anonymitou, více se otevře a v mém případě opravdu došlo k větší důvěře a otevřenosti i v případě témat, o kterých nebylo jistě lehké mluvit. Nejednat podle etických zásad ve výzkumu by mohlo znamenat kontraproduktivní přínos/nepřínos, jak u zmíněných účastníků/nic, tak též výzkumníka/nice. Sama si neumím představit takový výzkum provádět, neb získání dat na úkor účastníků/nic nepovažuji za schůdné řešení.

Ramazanoglu a Holland (srov. 2002: 157) vnímají potencionální hodnotu výzkumu právě na základě vlastní prezentace výzkumníka/nice, zvolení cílů a v neposlední řadě politický a etický postoj k celému výzkum. Etika a uvědomování si zodpovědnosti vzhledem k výsledkům a zejména přístupu k lidem, je ve kvalitním výzkumu velmi důležitým prvkem pro hodnotný výzkum (srov. tamtéž).

Nelze nadřazovat své cíle výzkumu nad důvěrou a získanou od účastníků/nic výzkumu, ale zároveň svou velkou otevřeností neohrozit produkci dat. Proto je velmi důležité přistupovat k etickým otázkám po celou dobu výzkumu.

3.4 Volba účastníků/nic výzkumu

Vybraná skupina pro můj kvalitativní výzkum nebyla náhodná a základní podmínkou bylo místo narození – české vesnice v Rumunsku a ve chvíli výběru minimálně 5 let trvalého života v České republice. Dalším kritériem byl stejný počet žen a stejný počet mužů zúčastněných se výzkumu, přičemž počáteční počet byl stanoven na celkově 5 účastnic a 5 účastníků výzkumu, což odpovídá i finálnímu počtu rozhovorů – 5 rozhovorů se ženami a 5 rozhovorů s muži. Na počátku výzkumu nebylo kritériem vždy vybrat k rozhovoru manželský pár, avšak nakonec byly rozhovory dělány právě vždy s manželským párem, až na jednu výjimku. Využila jsem tedy tzv. Kriteriaální vzorkování, které Hendl (2008: 152) popisuje jako „výběr všech případů splňujících daná kritéria.

Základní podmínky pro výběr účastníka/nice výzkumu – shrnutí:

- místo narození – česká vesnice v Rumunsku,
- hlásící se ke katolické církvi,
- v současné době pobyt v České republice, minimálně 5 let,
- stejný počet žen a mužů.

Finální podoba vybrané skupiny:

- splněné základní podmínky,
- věková kategorie 40 – 70 let (tedy 2 generace),
- život v českých vesnicích v Rumunsku 23 – 60 let,
- život v České republice 5 – 24 let,
- všichni ve vztahu manželském – rozhovory s oběma manžely zvlášť.

Každý výzkum byl předem telefonicky či osobně dohodnutý a to na místě, které vykazovalo klidnou atmosféru a zároveň pohodu a klid pro účastníka/nice výzkumu. Nejčastěji se jednalo přímo o domácnost účastníka/nice výzkumu nebo po domluvě též na 3. místě, vhodné pro obě strany. A právě v rámci telefonního rozhovoru (či osobního kontaktu) byly zmíněné prvotní informace o prováděném výzkumu.

V části věnované vlastní pozicionalitě, v úvodu diplomové práce, jsem popisovala nesnáze vzniklé výběrem prvotní skupiny a důvod, proč jsem se nakonec rozhodla pro účastníky/nice výzkumu žijící v České republice, avšak s místem narození v českých vesnicích v Rumunsku. Tato změna s sebou přinesla zajímavý vývoj a konfrontaci víry v českých vesnicích v Rumunsku a následně v České republice, což jsem jako výzkumnice nepředpokládala, avšak volba osob žijící tu min. 5 let sebou přinesla právě vzniklou konfrontaci a to z podnětu samotných účastníků/nic. Díky této změně vznikla velice podnětná konfrontace života v Rumunsku a v České republice, např. co se týče vztahu k víře. Zajímala jsem se na začátku rozhovoru, jak vnímají svou pozici k víře a získávala jsem nejčastěji dotaz, zda myslím teď či dříve:

Účastnice č. 3:

V: Vnímáte rozdíl ve vnímání víry během života?

Ú: To rozhodně. V Rumunsku to byla více méně tradice a já mám pocit, že kdybych tam stále žila, nikdy bych se nedostala k víře tak blízko jako tady. Malý okruh lidí tam brzdil v získávání vzdělání a rozvoji. Člověk tam musel zapadat, ne vybočovat.

Účastník č. 1:

V: Co pro vás znamená víra?

Ú: V současné době nebo dříve?

Role zmíněné insidérky (viz. Úvod diplomové práce věnován mé vlastní pozicionalitě) mi v určité fázi byla i nápomocná, neboť jsem znala prostředí českých vesnic v Rumunsku a kněze, o kterém byla často řeč. Věděla jsem, že víra v Rumunsku má odlišný charakter a i přes to mne překvapil fakt, kdy opravdu účastníci/nice často striktně rozdělovali svůj život na zmíněná dvě období. Díky roli insidérky jsem však nakonec lépe zapadla do daného prostředí a navázala s účastníky/nicemi bezproblémový vztah již na počátku.

3.5 Česká komunita v Rumunsku (a z Rumunska)

Zaměření se na českou komunitu spojovanou s Rumunskem nebyla náhodná volba, jak jsem se již zmiňovala v rámci vlastní pozicionality. Neboť se jedná o velmi konkrétní komunitu, která nebývá moc známá, považuji za nezbytné ji více přiblížit, a to od stručného historického původu až ke specifickým znakům této skupiny a jejich vztahu k víře, jako hlavního pojítka s tématem mé diplomové práce.

Není mnoho dokumentů věnující se české menšině v českých vesnicích v Rumunsku a chybí zde větší náhled na komunitu z pohledu víry. Primárně zde vycházím ze starších diplomových prací, internetových článků věnujících se přesunu komunity z tehdejšího Rakouska – Uherska v rámci východní Evropy, tak ale též novému budování.

Hlavní pohled a poznatky na tuto komunitu však přináším já sama, jako osoba narozená do této komunity v Rumunsku a od tří let žijící v České Republice. Uvědomuji si možnost vlastního zaujetí, ale na druhou stranu pohled mé osoby vnímám jako velmi důležitý, protože přináší ne mé poznatky, ale můj život, který byl důvod, proč se tomuto tématu věnuji. Dále zde čerpám v představení této komunity z rozhovorů, jenž mě nepochybně určitým způsobem otevřely nový pohled na tuto skupinu v tématech.

3.5.1 Historie a její kontext

První čeští kolonisté/ky odcházeli do oblasti Banátu v tehdeším hraničním území o.k. habsburské monarchie na počátku 20. let 19. století, „kde založili v hornatém terénu několik národnostně kompaktních osad, z nichž se šest dochovalo dodnes“ (Špoula, 1982: 8). I přes působení odlišné rumunské kultury si tito osadníci/ce uchovali a uchovávají už skoro 200 let jako svůj mateřský jazyk právě český jazyk, ale též prvky tradiční české

lidové kultury. Špoula (1982) o této české komunitě (eventuálně českých komunitách) hovoří jako o historickém experimentu, kdy i přes přesazení do jiného prostředí si zachovaly svůj ráz a my se tak můžeme setkat se zajímavým a neobvyklým vývojem:

„specifickým fenoménem české lidové kultury, vzniklým mimo regionální hranice této kultury, procházejícím odlišným kulturním vývojem, ale vyrůstajícím přitom ze stejného podloží“ (Špoula: 1982: 11).

I přes poměrnou izolovanost díky horskému umístění vesnic, zde docházelo k nátlaku české menšiny většinovou společností a to zejména po zrušení Vojenské hranice, kdy zde docházelo k maďarizaci, jejíž vrchol lze datovat na počátek 20. století. To vše pro českou komunitu znamenalo zrušení českého vyučování, českých mších a obecně nabourávání kultury. V této době docházelo k přenosu „své české kultury“ pouze z generace na generaci a zásluhou kněží či učitelů. (Secká, 2008). I přes 200 let odluky od české země, snahy o pohlcení této menšinové společnosti, se i dnes na těchto vesnicích můžeme setkat s babičkami a dědečky mluvící pouze jedním jazykem - a to svou mateřskou češtinou. Vždy jsem považovala toto za zajímavý faktor, neboť jak již bylo řečeno, čeština byla předávána z generace na generaci a těchto generací zde bylo několik. A i přesto, že se narodili v Rumunsku, se statusem rumunského občana/občanky, rumunský jazyk neovládají a i ti co ano, považují za svůj mateřský jazyk češtinu. Touha po udržování svých tradic a rodné zemi předků tudíž přečkala skoro 200 let, dokázala vybudovat plně samostatné vesnice s vlastní českou školou, českým kostelem a často velkou touhou vrátit se do své rodné země.

Vlivem infrastruktury, potřeby zaměstnání mimo hospodářskou oblast sebou přineslo velkou migraci těchto osob do větších měst v Rumunsku, ale velké části se podařilo splnit sen celých generací a to návratu do rodné české země po roce 1989. Mezi tyto osoby patří i má rodina, jenž se do tehdy ještě Československa přestěhovala v roce 1991, v mém třech letech. I přesto, že jsem v podstatě celý svůj život prožila již v České republice, uvědomuji si svůj původ a sílu mých předků v zachování své pravé české identity. My nejsme jednotlivé rodiny, ať už ty zůstávající v českých vesnicích v Rumunsku či ty navrátilí se do ČR, ale jsme jedna velká rodina, jedna komunita hrdá na svůj původ.

3.5.2 Víra a její speciální kontext v komunitě v/z Rumunska

Dokumenty zabývající se historií kolonizace Čechů/Češek v rumunském Banátu, ze kterých jsem čerpala v předchozí kapitole, často zmiňují důležitost vlastního kostela a školy pro udržení svébytnosti v cizí oblasti, přičemž právě tyto dvě budovy přinášejí kulturní rozvoj dané komunitě (srov. Secká, 2008). Tyto budovy byly tedy velmi důležité pro udržení kolonistů/tek na cizím území a zároveň veskrze udržení své římsko-katolické víry v zemi, ve které převládalo náboženství pravoslavné.

Důležitost víry podtrhuje vlastní kostel na každé vesnici, a to nejprve v dřevěné formě a později vystavený kamenný kostel. Kněží zde nedojíždí každou neděli, mše se zde konají častěji v zastoupení. Je důležité též zmínit, že kázající kněží v poslední době byli pouze původem z Čech, až dnešní doba s sebou přinesla nedostatek těchto kněží. I přesto, že zde dnes káží rumunští kněží, uvědomují si zjevně specifikum těchto osob a jejich víry, což je patrné snahou kázat, alespoň částečně, v českém jazyce.

Tabulka č. 1: srovnání vzniku jednotlivých vesnic s datem postavení kamenného kostela

Vesnice	rok založení obce	postavení kamenného kostela
Svatá Helena	1825	1879
Eibenthal	1826	1912
Gerník	1827	1858
Bígr	1827	1876
Rovensko	1827	1888
Šumice	1827	1923

Zdroj: Secká Milena, 1995

Víra hraje nedílnou a důležitou společenskou rovinu a je mezníkem ve vytváření a udržování soudržnosti lidí na těchto vesnicích. Víru zde považují za nezbytný prvek v období odloučenosti jak své rodné země, tak též i odloučenosti země, ve které žijí. Dalo by se říci, že to byla právě víra, která komunitu udržovala a já se ztotožňuji s tím, že i stále udržuje, v období, kdy v podstatě byli ve zcela bezprizorní situaci, nikam nepatřící.

V současné době se česká komunita v Rumunsku vyznačuje velkou mírou religiozity. Zajímavým pozorovacím znakem jsou zmíněné nedělní bohoslužby, jichž, se účastní téměř celá vesnice a neděle je zde ctěná jako den odpočinku. Důležitost víry lze

demonstrovat i na setkání při příležitostech různých oslav a slavností – svatby, posvícení, poutě, apod. přičemž všem zmíněným oslavám předchází „mše svatá“ a všech oslav se účastní celá vesnice jako celek.

Důležitost víry a míru religiozity mohu demonstrovat i na velkém setkání pořádající se v České republice, které se koná jednou za rok a vždy je zahájeno mší svatou v kostele.

3.6 Přepisování a kódování rozhovorů – způsob analýzy dat

Získávání dat probíhalo formou polostrukturovaných rozhovorů, nahrávaných na diktafon pro potřebu následného přepisování a kódování. Jak při přepisování, tak i při kódování jsem využila okruhy, podle kterých jsem v rozhovoru postupovala a tyto okruhy mi sloužily jako vztyčné body, kdy jsem potřebovala účastníka/nici zavést na další směr rozhovoru.

Na začátku přepisování jsem každý rozhovor označila zmíněným číslem namísto jména, abych již v tuto chvíli zamezila případnému narušení anonymity. Pouze jsem označila, zda se jedná o muže (M) či ženu (Ž). Rozhovory jsem přepisovala v doslovné formě, jako mluvenou řeč dané osoby, avšak jak jsem zmínila v kapitole věnované etickému aspektu výzkumu (3.3.3.), daný doslovný přepis v této diplomové práci nevyužívám z důvodu udržení anonymity.

Pro kódování jsem zvolila tzv. otevřenou formu kódování, kdy u tohoto typu analýzy je typické označování a kategorizace pojmů „pomocí pečlivého studia údajů“ (Strauss, Corbinová, 1999: 43). Tuto analýzu jsem započala tzv. „konceptualizací údajů“ (tamtéž), tedy samotným rozbořením zkoumaného prvku, až začal vznikat opakující se jev vhodný pro založení kódu. Strauss a Corbinová (srov. 1999: 151) tento typ kódování příhodně přirovnávají k puzzlům, které jsou těž na začátku chaotické a je potřeba nejprve vše uspořádat, rozdělit podle barvy, kdy je neustále potřeba sledovat i jemné nuance změny ve stínování, tak aby bylo možné vše na konci složit dohromady.

Částečně jsem využívala tzv. instrumentální formu rozhovoru, díky které jsem chtěla získat tentýž typ dat od všech zúčastněných (srov. Reinharz, 1992: 18-45) a následně porovnávat při analýze dat. Z tohoto důvodu jsem i při kódování postupovala s prvními kódy založenými právě na základních otázkách, jež se opakovaly a následně využívala samotný rozbor všech dat.

Proces kódování jsem započala rozdělením na nové segmenty vycházející ze zmíněného polostrukturovaného rozhovoru, rozděleného na okruhy. V rámci kódování jsem vycházela z těchto původních okruhů a nově vytvářela dle získaných dat z přepsaných rozhovorů – na základě opakování. Postupovala jsem tedy systematickým čtením přepsaných rozhovorů a všímala si opakovacích znaků, které jsem následně označovala jako kódy pomocí vybrané barvy. Při vytváření kódů jsem se též držela zájmu svého výzkumu a jeho cílem, tedy otázkami, na které jsem od počátku chtěla znát odpověď. V případě kódů se jednalo o zkoumání jak větných úseků, tak jednotlivých slov, což je dalším prvkem tzv. otevřeného kódování (srov. Strauss, Corbinová, 1999: 51). Např. mým zájmem od počátku výzkum bylo zjistit prvotní reakci na otázku – *Kdo způsobil prvotní hřích?* A v takovém případě mne zajímalo v odpovědi pouze jediné slovo. Naopak, jednalo-li se o otázku týkající se druhů hřichu, bylo potřeba věnovat pozornost celému větnému úseku.

Na tomto základě se začaly rýsovat okruhy s finálním počtem 4, kdy každý okruh obsahuje přibližně 4 kódy. Každý okruh je označen jinou barvou a kódy jsou následně barevně očíslované pro lepší přehled. Díky polostrukturovanému rozhovoru jsem tedy získala informace, které jsem k účelu svého výzkumu potřebovala, ale též nová témata, jež mi otevřela nové možnosti a nové zajímavé kódy. V následující kapitole se budu věnovat analyzovaným datům a výsledným kódům, které se zajímavým způsobem opakovaly a samozřejmě datům, jejichž výsledek mne od začátku zajímal. Využiji při tom zmíněné rozdělení na okruhy, jež mi umožní představit analyzované výsledky ve strukturované formě.

3.7 Výsledná analýza dat polostrukturovaných rozhovorů v rámci kódovaných okruhů

V předchozí kapitole jsem popisovala svůj postup při kódování rozhovorů a prvotní selekci na symbolické okruhy, které mi umožnily kódovat rozhovor dle jednotlivých segmentů objevujících se v rozhovoru opakovaně a následně jednotlivé okruhy doplnit o příslušné kódy. Rozhodla jsem se podle těchto okruhů pokračovat i v diplomové práci a představit tak výslednou analýzu dat. Často pak vznikaly kódy na sebe navazující nebo naopak kódy zaměřující se na konkrétní slovní spojení. V rámci rozhovorů jsem se na počátku zajímala o jednoduché otázky sloužící jednak k navození vztahu mezi mnou a

účastníkem/nicí, tedy prolomení případných psychických bariér (srov. Hendl, 2008: 167) a jednak z důvodu zjištění základních informací týkajících se dané osoby. V těchto otázkách jsem se nejprve zaměřila na informování účastníka/nici o mém výzkumu, požádala o souhlas dále s rozhovorem pracovat a informovala o absolutní anonymitě. Pokračovala jsem v otázkách zajímavých se o informace týkajících se délky života v České republice a v Rumunsku, popřípadě na jiném místě, protože život na vesnici či ve městě může vypovídat o odlišném chápání v různých oblastech a to i v oblasti víry. Přece jen, speciálně u vybraných vesnic byl kostel brán jako možnost kulturního rozvoje a svébytnosti dané oblasti (srov. Secká: 2008). Teprve po těchto úvodních informacích a otázkách následovalo zaměření na okruhy, započínající dotazy týkající se víry.

3.7.1 1. okruh – víra v životě

Víra je nedílnou součástí mé práce od úplného začátku a tudíž to byly první dotazy týkající se víry, které jsem v rozhovoru po základních otázkách pokládala. Můj zájem plynul ze zjištění, jak lidé vyrůstající v Rumunsku a žijící v ČR vnímají víru ve svém životě. Jak jsem popisovala v kapitole 3.5.2., víra pro tyto lidi vždy znamenala velmi mnoho, ale jak toto ovlivnilo přestěhování do jiné země?

V kapitole 3.4 (volba účastníků/nic výzkumu) jsem popisovala zajímavou konfrontaci vzniklou přesunem mého zájmu na osoby z českých vesnic a žijící dnes v ČR. V této části práce dané téma rozvedu, protože se jedná o **1. kód – ted' a dříve**, který je velmi zajímavý a důležitý pro pochopení zmíněné religiozity vybraných osob, ale též jak život v uzavřené komunitě ovlivnil následné chápání víry, život s vírou a v neposlední řadě to může mnohé říci o soudržnosti těchto lidí, a tím nemyslím jen v rámci vybrané skupiny. Tento kód jsem vůbec neočekávala, nebyl mým cílem a i přesto se z něho stalo velice zajímavé téma, ze kterého se najednou dalo pochopit, proč je pro některé problém, se víře zde přizpůsobit, i když to zde považují za lepší. Ale též jim život zde napomohl, se víře více přiblížit a tím více srovnávají víru zde a v Rumunsku. Vznikly tedy zajímavé kontroverze, kterým se budu věnovat i nadále.

V případě 1. kódu mne na zmíněné rozdělení **ted' a dříve** přivedl účastník č. 1:

Účastník č. 1:

V: Co pro vás znamená víra?

Ú: *Myslíte v současné době nebo dříve?*

V: *Pokud vnímáte rozdíl, můžete tedy říci, jak jste vnímal víru dříve a teď?*

Ú: *Rozdíl je v tom určitě, protože dříve v Rumunsku byla víra vnímána jako taková povinnost, že člověk prostě do kostela musí. Pak se stávalo, že když nešel, byl v podstatě vyloučen ze společnosti. Tady je to o osobním vztahu s Bohem.*

V tomto okruhu jsem se dále věnovala důležitosti víry v životě, jak život ovlivňuje v jednotlivých fázích, co vůbec víra v životě znamená a vznikl další důležitý kód, **2. kód - víra provázející po celý život**, protože přesně takto charakterizovali svůj postoj k víře všichni dotazovaní. Vkládám sem odpověď účastnic č. 2 a 3, které velice přesně vyjadřují svůj postoj k víře, kdy tyto postoje považuji za velice charakteristické i pro ostatní účastníky/nice:

Účastnice č. 2:

V: *Jaká je vaše pozice k víře, co pro vás v životě znamená?*

Ú: *Víra je pro mne důležitá. V Boha věřím a je pro mne moc důležitá. Ve skutečnosti je pro mne tou nejdůležitější v životě a jí se v životě řídím.*

Účastnice č. 3:

V: *jak vnímáte víru ve vašem životě?*

Ú: *V tomhle věku je pro mě víra hraje ústřední funkci, bez které nemohu žít. Pro mne je víra něco, bez čeho zkrátka nemohu žít.*

Zajímala jsem dále v rozhovorech, jakou souvislost s vírou dneška, může mít vliv předchozí věřící rodina, ve které vyrůstali, a tato víra jim byla předávána po několik pokolení:

Účastník č. 5:

V: *Jak vnímáte víru ve svém životě?*

Ú: *Myslím si, že kdo vyrůstá ve věřící rodině, víra je pak vlastně dar, který od rodičů dostáváme, a zaplat' Pán Bůh, já jsem za to rád, že jsem měl k víře přístup od malička, ale díky tomu jí též beru jako samozřejmost ve svém životě.*

Účastnice č. 6:

Ú: Tak já jsem v tom prostě vyrostla. Byla v tom od malička. V Rumunsku jsme takto žili a neumím si představit, že bych přešla na jinou víru (jako jeden známý). Prostě jsem v tom vyrostla, tak to je a tak mi to vyhovuje.

Nastává otázka, jak moc je možné předávat víru v rodině. Všichni účastníci/nice potvrdili důležitost víry ve svém životě, přičemž je jejich víra právě provází po celý jejich život. Je získaná v dětství od rodičů, a tudíž nastává otázka, zda je víra brána jako samozřejmost nebo životní volba. Zaujala mne úvaha na toto téma od Aleše Opatrného (srov. Opatrný, 2013), kterou použil v roce 2013 na katolické konferenci v Brně. Říká zde, že víra není předávaná znalost, ani nacvičená dovednost, ale hledání a následné přijetí jako smyslu života. Problematika dnešní doby tkví v odlišném prostředí než předchozí generace a předávání víry v rámci rodiny tudíž probíhá zcela jinak, každý se může rozhodnout. Opatrný zde hovoří o stížené situaci dnešní generace, protože víru hledá ve „svobodné společnosti“.

Sama jsem vyrůstala v takové rodině, kde se víra předává z generace na generaci a osobně vnímám, že je to právě má generace, jež svou pozici k víře hledá a nezbytně nepřijímá ze strany ať už rodičů či prarodičů. Jsem ale též první generace nevyrůstající na českých vesnicích v Rumunsku, naproti mým rodičům, prarodičům, u kterých jsem vždy vnímala odlišný přístup k víře. Uvedu zde příklad ze svého života, na kterém chci demonstrovat ukázkou toho, jak odlišnost víry tam a tady je přechovávána, i přes nový život v jiné zemi, v jiné společnosti, kultuře,... *V mých 10-12 let se rodiče rozhodli, že podstoupím proces biřmování, avšak poté co mne chtěli přihlásit na přípravu, jim bylo řečeno, že biřmování se běžně provádí až v pozdějším věku, neboť se jedná o rozhodnutí daného jedince a ne rodičů.* Avšak přesně tak to bylo v Rumunsku, víra v životě dětí byla rozhodnutím rodičů a tak stále dokola. Ale nelze opomenout fakt, kdy velkou roli hrála právě zmíněná společnost a důležitost víry v dané komunitě. Rozhovory pak ukázaly fakt, kdy v zúčastněné skupině byly osoby považující i dnes víru za důležitou ve svém životě, ale zároveň nemají nutnost jí prohlubovat či naopak hovoří o své pasivitě, jako účastníci/nice č. 2, 4 a 6:

Účastnice č. 6:

V: jak vnímáte víru ve svém životě?

Ú: považuji se za věřící, ale nejsem taková aktivní.

V: Co tedy podle vás znamená být ve víře aktivní?

Ú: nestačí jít jednou týdně do kostela a jednou večer se pomodlit. To považuji za pasivní a málo. Ale považuji se za věřící, protože si myslím, že díky tomu vnímám svůj život jinak. Např. v práci – vidím různé věci, jak probíhají a já třeba v ten moment prostě vím, že to vnímám jinak a jinak beru danou situaci. A právě si myslím, že je to to mou vírou. Ale určitě jsem ve víře taková pasivnější.

V případě účastníka a účastnice č. 2 a 4 se nejednalo přímo o sdělení, že nepotřebují dále víru rozvíjet, avšak u obou byl znatelný tento postoj z celého rozhovoru. Tento fakt jsem přisuzovala skutečnosti, kdy právě tento účastník a tato účastnice strávili v českých vesnicích v Rumunsku největší část svého života a víra TAM je pro ně nejvíce známá.

Na druhou stranu se v rozhovorech objevovala i skutečnost vývoje ve víře od dětských let a vnímání víry z jiného pohledu. Toto jiné vnímání bylo odůvodněné právě odlišným přístupem kněží v ČR, jak se vyjádřili účastníci/ce č. 1, 3, 5:

Účastník č. 1:

Ú: Tady je to o něčem jiném, protože tady když už je člověk věřící, tak svoji víru bere jako vztah s Bohem. A to je veliký rozdíl. Takže teď beru víru jako něco co potřebuji k životu a bez čeho se neobejdu.

Účastnice č. 3:

Ú: Tahle země je pro mě požehnáním už jenom proto, že jsem přišla na to, na pravdu o Bohu, dá-li se to tak říct. Tam nikdo neřekl člověku, že Bůh je absolutní láska, někdo komu mohu důvěřovat a rozvíjet.

Účastník č. 5:

Ú: Tady máme skvělého kněze a např. u svaté zpovědi je to více jako dialog než strach. Protože kdy je dobrý kněz, dokáže pomoci se správnou cestou a hlavně pomoci po duševní stránce.

K víře v dětství se ještě vrátím v návaznosti na **3. kód – respekt k církvi v dětství**, vzniklý na základě opakujícího se tématu ze strany účastníků/nic a tedy jednoho z nových

témat, vzniklých právě na základě polostrukturovaného rozhovoru. V tomto případě jsem se následně přímo soustředila při kódování rozhovoru na část, kde popisují svoji dětskou vzpomínku na církve v českých vesnicích v Rumunsku, což se týkalo účastnice č. 3 a 6 a účastníka č. 5:

Účastnice č. 3:

Ú: Já jsem si třeba od 6 -ti let myslela, že přijdu do pekla a již v tomto věku jsem se necítila hodna spásy, na základě toho, co my řekli, co jsem slyšela od kněží. V tomto období jsme šly s kamarádkou a jejím bratrem, který byl v semináře na kněze, ze mše, byla už tma a v ten den chodili Mikuláši a čerti. Přiznala jsem se, že se strašně bojím a on mi řekl, že strach pociťují jenom hříšníci. I jako dospělá jsem pak trpěla panikou, která mi byla i lékařsky diagnostikována. Jako dítě jsem měla neustále noční můry, které se točily kolem pekla a ďábla.

Účastník č. 5:

Ú: v dětství jsem měl obrovský respekt. Byla to pro mě instituce.

Účastnice č. 6:

Ú: V Rumunsku jsme měli strašný respekt. Kněz tam nebyl vůči nám otevřený a já si myslím, že jak jsme v tom vyrostli, tak to je důvod, proč se zde nemůžeme přizpůsobit. Tady k tomu mají kněží takový normální, přátelský vztah, ale v Rumunsku, když přišel Mašek, tak to bylo NĚCO.

Poslední účastnice č. 6 se zmiňuje přímo o osobě, která ve vesnicích měla veliký vliv, co se týče víry, a protože zde víra měla důležitou úlohu, daná osoba hrála velmi důležitou společenskou roli. Tento fakt jsem si uvědomovala při vytváření polostrukturovaného rozhovoru, a proto jsem se v rozhovorech přímo zaměřila na církve a její autority, tedy další okruh vzniklý následně i při kódování.

3.7.2 2. okruh – autorita v rámci katolické církve

V kapitole 2.2.3 věnované katolické interpretaci Bible jsem nejprve uvedla katolického kněze Miloše Szaba, který o církvi hovoří jako o „navigátorovi“ určující tu

správnou životní cestu pro své věřící a v případě ztráty nalezení nové. Avšak tato „definice“ může být též brána jako autoritativní moc, skrze kterou církev určuje, která cesta je ta správná, a která naopak ne. Skrze 1. okruh jsem v rozhovorech postupovala právě směrem vnímání autorit, protože toto téma jsem vnímala v rámci katolické církve jako možný důvod odlišného vnímání víry v českých vesnicích v Rumunsku. Samozřejmě, odlišný způsob života a uzavřená společnost vytvářely zmíněnou potřebu víry, avšak do jaké míry bylo zapotřebí tuto víru představovat jako jedinou možnou³ a přitom udržovat kněze v pozici, která na dané lidi často působí jako nadřazená. V případě **1. kódu – autorita (respekt) k církvi** takto reagovali účastnice č. 3 a 7 a účastníci č. 1 a 10:

Účastník č. 1:

Ú: Já vám to řeknu takto. Autority v církvi určitě existují. Věřící člověk by si měl od těchto autorit vzít to, co mu v jeho víře „sedne“. Důležité je hlavně vytvořit si svůj vlastní vztah s Bohem.

Účastnice č. 3:

V: Jaký máte postoj k církvi? Pokud srovnáte v Čechách a v Rumunsku, je zde nějaký rozdíl?

Ú: Dnes již mám k církvi kladný postoj a myslím, že jsem měla i v Rumunsku. Ale já vůbec si myslím, že je důležité vnímat církev jako autoritu. Rozdíl je v tom, že tam jsem nevnímala kněze jako člověka, ale pro mě to byl „Velebnej pán“, to je rozdíl. Tady si říkají Otec nebo např. přímo jménem, tedy kněz, ale tam to byl „Velebnej pán“. Možná to bylo tím, že tam se vše zakládalo na zákazu – příkazu – nebo půjdeš do pekla.

Účastnice č. 7:

V: Jak vnímáte církev? Použila byste někdy pojem autorita?

Ú: Já církev vnímám jako svatou a kněze jako zvolené od Boha. Určitě je vůči nim respekt, ale jiný než k jiným lidem. Ano, v podstatě jí vnímám jako autoritu, ale zvolenou Bohem.

³ Katolická víra je většinové vyznání v českých vesnicích v Rumunsku, až na malou výjimku věřících baptické či protestanské víry apod.. Všichni účastníci/nice výzkumu pocházejí z vesnic výlučně katolického vyznání.

Účastník č. 10:

V: Co pro vás znamená církev a kněží? Jak ji vnímáte v pozici k sobě?

Ú: Církev je pro mne něco nadřazeného, co stojí mezi mnou a Bohem. Jsou to kněží, kteří nám interpretují boží slova a určitě je to pro mě proto autorita. Hlavně v Rumunsku, to byl Mašek velká autorita, tady je to uvolněnější, ale i přes to je něco víc.

V rozhorech se často objevovalo rozdílné vnímání kněze v Rumunsku a tady, na což částečně poukazují i předchozí odpovědi, avšak toto rozdílné vnímání se objevovalo v širším měřítku, proto mohl vzniknout další kód, **2. kód – kněz jako autorita.**

Vybraní účastníci/nice v tuto chvíli žijí v odlišných místech v ČR, tak tomu bylo i v Rumunsku v rámci Banátu, ale v případě kněze mají jedno společné – stejného duchovní v českých vesnicích v Rumunsku – pana Václava Maška, který hrál a hraje v životě těchto krajanů důležitou úlohu už po mnoho let. Sama jsem tímto farářem křtěná, stejně jako moji příbuzní, u kterých tento farář figuroval i v ostatních církevních obřadech – biřmování, sňatek, apod., avšak též měl na starosti mše svaté ve všech českých vesnicích. Všechny tyto důležité úlohy mají spojené s panem Maškem i všichni účastníci/nice a o tomto faráři hovoří s respektem. Avšak tento respekt je často spojen s mocí a vnímáním pana Maška jako autority. V tomto smyslu se vyjádřili účastnice č. 2, 3 a 6 a účastníci č. 1 a 10 :

Účastník č. 1:

V: Mluvil jste o církvi jako o autoritě a vnímáte rozdíl této autority v Rumunsku a v Čechách?

Ú: No určitě. V Rumunsku jsem poznal, jak bych to řekl, našeho církevního hodnostáře, on to byl farář, byl jako náš mezi námi Čechy. A tento farář, to byl velký rozdíl. Možná to bylo dáno, tím co znamenal ve vesnicích a co farář znamená tady. Je to rozhodně velký rozdíl, protože v době kdy jsme tam žili, byl ten farář velká autorita. Ano, velká autorita a většina lidí ho bralo jako člověka, který může rozhodovat o jejich životě.

Účastnice č. 6:

Ú: v Rumunsku byl velká autorita, náš kněz Mašek. Co říkal, tomu jsme věřili.

V: A jak to vnímáte tady, tedy to co kněz řekne?

Ú: Myslím, že tady to vnímám stejně. Ale je pravda, že jsem nad tím nikdy nepřemýšlela, to byste se měla zeptat spíše manžela. Je ale pravda, že kněz tady nám dává volbu, ať si uděláme vlastní názor.

Účastník č. 10:

V: vnímáte rozdíl mezi svou vírou v Rumunsku a v ČR. Co pro vás znamenal kněz v Rumunsku?

Ú: Byl to pro mne někdo, vlastně pro všechny. Naproti knězi tady to byl spíše autorita než přítel, nevím jak vám to vysvětlit. Prostě Mašek byl někdo víc, koho musíme poslouchat a kdo má pravdu. Tady je víc ve víře láska než slepá poslušnost.

Účastnice č. 2 a 3 nepovažují pana Maška přímo za autoritu, ale uvědomují si zjevný rozdíl mezi panem Maškem a faráři jejich farnosti zde v ČR. Zejména účastnice č. 3 používala pro pana Maška zmíněné odlišné oslovení „velebný pán“, který pro ni charakterizoval nadřazenější bytost nad ostatními ve společnosti. Poukazovala na fakt, kdy v ČR u kněze používá i přímo křestní jméno. Avšak obecně je pro ni autorita v církvi, tedy i kněží důležitá. Jen díky přátelštějšímu prostředí církve zde jí více umožňuje svou víru cítit, čím potvrzuje, že autorita v Rumunsku byla zcela odlišná a naopak neumožňovala se své víře více otevřít a často dokonce vrcholila ve strach nežli lásku k Bohu a přitom milovat Boha je základem života věřícího člověka (srov. Katechismus, 1995). Láska k Bohu je úvodem i koncem předmluvy Katechismu, zazněla v mnoha rozhovorech jako spojující bod s Bohem, i když zakryta. Katechismus sám hlásá „Lásku je nade vše“ :

„Veškerá podstata nauky a vyučování musí být zaměřena na lásku, která nikdy nebude mít konce. Ať se již vysvětlují pravdy víry či důvody naděje, nebo povinnosti mravního jednání, vždy a ve všem je třeba zdůraznit lásku našeho Pána, aby tak všichni pochopili, že každý úkon dokonalé křesťanské ctnosti má svůj původ jen v lásce, stejně tak jako má v ní svůj poslední cíl.“ (tamtéž, 1995: 20).

Avšak tak jako byla láska v rozhovorech často skryta, dominoval zde strach z kázání v dětství, nutnost mít víru jako společenskou povinnost, což bylo dle reakcí účastníků/nic špatný přístup jak v lidech vzbudit vztah s Bohem. Účastník č. 1 popisoval odlišnost této církve, ale vinu neviděl na straně daného faráře, ale na způsobu jakým byl

v tomto prostředí farář brán po celé generace. V případě kněží v ČR ani jednou pojem „autorita“ a podobné ekvivalenty nebyly řečeny. Avšak, jak už zde bylo napsáno, kněz v ČR je brán více jako přítel, kamarád a to díky své otevřenosti. Takto o svém faráři hovořily účastnice č. 3, 6, 8 a účastníci č. 1, 4, 5, 9, jejichž výpovědi jsem označila pod **3. kódem – kněz jako přítel**. Často se tento kód objevoval i v předchozích zde uvedených, díky svému protikladu vnímání církve v českých vesnicích v Rumunsku a jako jasný protiklad k faráři panu Maškovi. Proto zde uvedu účastníka č. 5, který v tomto případě nevnímá rozdíl tady a teď a vždy svého kněze považoval za přítele:

Účastník č. 5:

Ú: v dětství jsem měl z kněze respekt, byla to pro mne svatá osoba. Ale bylo vlivem věku. Později jsem kněze vnímal jako kamaráda, jako svého nejbližšího přítele. A to jak v Rumunsku tak tady. S Maškem jsme byli naprostí kamarádi. Je důležité si uvědomit, že i kněz je člověk a tak by to měl každý brát.

Ale tato reakce byla jedinou výjimkou vnímání obecně kněze jako přítele. Účastník č. 5 toto chápal na základě věku. Pokud si je s knězem věkově bližší, vytváří to i přátelštější vztah. To však takto nevnímali žádní jiní účastníci/nice, přestože se též jednalo o stejnou věkovou kategorii jako účastník č. 5. V považování i kněze jako člověka spatřuji ekvivalent výrazu „každý člověk je omylný“ a zejména vyjádření se, že kněz je též člověk a ne nadřazená osoba. Jako „obyčejný člověk“ kněz získává zcela odlišný status, ten, který většina účastníků/nic vnímá v kněží v ČR. Odlišný přístup kněze tam a tady již zaznělo ve vyjádření se víry v Rumunsku jako povinnosti, jak se vyjádřila účastnice č. 3 či tradice společnosti dle účastníka č. 1. **4. kód – víra, jako společenská povinnost (tradice)** vznikl právě na těchto vyjádřeních charakterizující možné verze odlišnosti víry ve vesnicích. Účastník č. 10 se v tomto smyslu vyjádřil o víře stejně po celé generace:

Účastník č. 10:

Ú: Víte, ono je těžký najednou zjistit, že víra může být brána víc jako dialog než nutnost. Ne, že bych bral v Rumunsku víru jako nutnost, ale prostě tam to s tou nutností bylo spojení, všichni do kostela chodili, všichni museli být věřící, bylo to tak po celé generace.

5. kód – církev na základě příkazů vznikl z analýzy dat popisujících víru v Rumunsku v častém dělení na zmíněné teď a dříve. Na účastnících/nicích bylo často patrné, že nechtějí doslova kritizovat způsob víry v Rumunsku a často to omlouvali zmíněnou formou víry jako společenské tradice. I přesto se v rozhovorech objevilo spojení církve v Rumunsku s pojmem příkazů¹⁸. Mluvila jsem zde o lásce jako o hlavním faktoru spojení s Bohem. Pokud však církev funguje na základě příkazů ke svým věřícím a dokonce snad na základě trestání, těžko se pak hledá láska, když prostředník, tedy církev, káže tímto způsobem. Účastnice č. 3 a účastník č. 1:

Účastník č. 1:

Ú: Prostě jsme ho museli poslouchat, protože dával rozkazy a na základě toho i trestal, a tak dále. A to si myslím, že nebylo správné. Vyzvolávalo to jedině strach než lásku.

Účastnice č. 3:

Ú: V Rumunsku se víra zakládala na základě příkazů – zákazů a neustálého strachu, že za vše půjdu do pekla.

Víra zde fungovala stejným způsobem po mnoho generací a nikdo nesměl vybočovat ze „zajetých kolejí“. Myslím si, že to je důvod, proč se častěji neobjevil přímo odkaz na problematiku, jak byla v Rumunsku církev vedena. Je to historie lidí zde narozených, jejich generací, a protože víra k nám nezbytně patří, těžko se dá kritizovat něco, co k nám patří.

3.7.3 3. okruh - hřích

Obecnými otázkami týkajících se hříchu jsem v rámci rozhovorů započala hlavní tematickou část mé diplomové práce. Hříchem na obecné rovině jsem chtěla navázat na budoucí téma prvotního hříchu a umožnit tak účastníkům/nicím se nejprve zamyslet nad hříchem a jeho významem. Zajímala jsem se, co je to hřích, co pro ně toto slovo znamená a zda vnímají nějaké rozdíly. O hříchu se často hovoří v souvislosti se zlem, jako něco špatného, co nemáme dělat. Jung (1998) v tomto smyslu hovoří o potřebě „přijetí vlastních sklonů ke zlu“ (s. 35). Sám pociťuje, že je to křesťanství, které „pojalo ke zlu v člověku destruktivní přístup“ (tamtéž) na základě podpory ideálu dokonalosti, nepřipouštějící zlo, u

žádného svého věřícího. Ano, katolická církev o hříchu mluví jako o ztrátě boží výsady, kterou je potřeba získat zpět vykoupením, abychom na konci života byli hodni vstoupit do Božího království (srov. Katechismus katolické církve, 1995: 95-96).

Proto jsem se v rozhovorech zajímala směrem „co je to hřích“ a co znamená ve vašem životě. **1. kód – obecný význam pojmu hřích:**

Účastník č. 1:

Ú: Hřích, to je pěkná věc, že? Hřích je pro mě to, co člověk neudělá správně. Samozřejmě, otázkou pak je, co je vlastně správné...Ale pro nás křesťany by mělo být správné to, co učil Ježíš Kristus, co je psáno v Písmu svatém a v evangeliu. Takže, pokud chce člověk žít správně a vnímat hřích, měl by se ptát Ježíše, nahlížet do Písma, evangelia, Bible či si uvědomit Desatero. Pak se nejlépe dozvíme co je to hřích.

Účastník č. 2:

Ú: hřích je to, když děláme něco, co se nesmí, to počítám za hřích.

Účastnice č. 3:

Ú: Hřích je dobrovolné se rozhodnutí pro zlo. Prostě se shodují s tím, co hlásá má katolická církev.

Účastník č. 4:

Ú: Hřích je něco špatného, co církev zapovídá. Je to to, co je mimo Desatero Boží přikázání.

Účastník č. 5:

Ú: To je jednoduché. Je to vše co způsobuje zlo. Je to vlastně kořen zla, a pokud něco děláme, uvědomujeme si, že je to špatné, tak to je hřích. Jednoduše pokud vím, že něco nemám dělat a přesto to udělám, je to hřích. Pokud nevím, že je to hřích a nevědomě to udělám, o hřích se potom nejedná. Protože tak to platí u Boha, na rozdíl od naší Justice. Bůh nám dal tuto možnost, abychom skrze boží zákony věděli, co smíme a co nesmíme. Takto já vnímám hřích.

Účastnice č. 6:

Ú: Hřích je, když uděláte něco špatného. Sama vnímám za hřích porušení Desatera, v Desateru je dle mého obsaženo vše, co se nesmí. Za hřích považuj též to, když udělám něco, o čem vím, že je špatně.

Účastnice č. 7:

Ú: Pro mne je např. hřích, když se někdo nepostí. Je zkrátka potřeba si alespoň jednou v týdnu na Boha vzpomenout, protože on pro nás toho hodně vytrpěl.

Účastník č. 9 hovoří o hříchu ve spojitosti s láskou a církví:

Ú: Když vezmete do ruky Bibli nebo půjdete na mši, neexistuje, abyste tam neslyšela slovo láska. V Bibli je slovo láska nejpoužívanějším pojmem, láska jako opak hříchu. To církev nám pomáhá jak se hříchu varovat, jak s ním bojovat.

Účastník č. 10:

Ú: Hřích považuji za kořen zla, je to něco co nesmíme dělat. Církev nám pak pomáhá s tím, co je hřích a jak se ho zbavit.

Záměrně jsem se touto otázkou zajímala o význam hříchu a s čím je hřích v podání účastníků/nic spojován – s církví. Význam hříchu neodmyslitelně patří ke katolické církvi, a jak zmínil účastník č. 9, je to církev, kdo nás o hříchu učí. Účastníci/nice tímto poukázali na přijímání církevního vysvětlování určitých pojmosloví či událostí, jako je prvotní hřích, kterému jsem se později v rozhovorech věnovala. V tomto směru mne zaujala definice hříchu katolického kněze Miloše Szaba, který o hříchu hovoří jako o ztrátě cesty, kterou nám Bůh s láskou vytyčil a my podlehlí pokušiteli v boji o naší duši (srov. Szabo, 2006: 33-34). I přesto budeme stále hřešit, protože hřích je pro nás tak přitažlivý (srov. tamtéž).

Následně mne zajímalo, zda existuje mezi hříchy nějaký rozdíl – nějaké rozdíly. **2. kódem – dělení hříchů**, jsem se opět zaměřila na cíl eventuálně zjistit postoj k prvotnímu hříchu, a kdo ho spáchal. S tím následně souvisí tresty za způsobené hříchy, je to možné na základě rozdílu? Účastník č. 5 se již vyjádřil, že hřích, o kterém nevím, že by to mohl hřích, není hříchem. Avšak vědomě způsobený hřích je jednoznačně zlem a neuposlechnutím Boha. Dalšími účastníky/nicemi, vyjadřující hřích na základě dělení, byli účastnice č. 3 a účastník č. 4:

Účastnice č. 3:

V: Vnímáte nějaké rozdíly mezi hříchy?

Ú: To určitě. Není člověka, který by nehřešil. Ale jsou též hříchy, které ne že nejsou neodpustitelné, každý hřích je v podstatě odpustitelný. Je potřeba se podívat na svůj život, uvědomit si, co jsem sama způsobila. Též jsou věci, které se odpouští lehko a ty, jež se odpouštějí velice špatně, než si člověk sám odpustí. A tak by to měl aplikovat i na ostatní.

Účastník č. 4:

Ú: Rozdíly určitě vnímám. S malými hříchy chodíme k přijímání každou neděli, ale velké hříchy, z těch už se musíme zpovídat.

Spojovacím rozdílem ve vyjádření, zda existuje rozdílnost mezi hříchy, je dělení na lehčí x těžší, které se nějakým způsobem objevilo v odpovědích každého účastníka, každé účastnice. Lehký je ten, jež se dá snadno odpustit, dokonce si ho kolikrát můžeme odpustit sami, ale těžší hřích si těžko odpustíme sami v sobě. V případě 1. kódu – význam pojmu hřích jsem záměrně vynechala účastnici č. 8, protože její odpověď je součástí kódu následujícího a představuje zajímavou konfrontaci pohlaví – žena x muž, jako se stalo v případě, kdy jsem hovořila o větším pocitu méněcennosti žen na úkor větších znalostí muže. V tomto následujícím kódu je charakteristický postoj žen k vlastnímu příkladu toho, co považují za těžký hřích a zároveň hovořící o významu sexuality ve svém náboženství. Téměř každé náboženství má svá kritéria týkající se sexuality a ukládá svým přívržencům/přívrženkyním určitá kritéria chování. Tato kritéria se týkají zejména manželství, cizoložství, rozvodu, antikoncepce x potratu apod. (srov. Bellinger, 1998: 11-14). **3. kód – těžký hřích v souvislosti s potratem či cizoložstvím** již podle názvu napovídá, čeho se řeč žen v rozhovorech týkala a zajímavostí je fakt, kdy jsem se záměrně tématu sexuality během celé mé práce vyhýbala a to z důvodu velmi obsáhlého tématu, jež bych zde nemohla pojmut. Avšak k mému překvapení jsem již během několikátého rozhovoru zjistila, že se toto téma v souvislosti s cizoložstvím či potratem opakuje a ženy o něm hovoří jako o nejtěžším hříchu.

V případě účastnice č. 8 se jednalo o zmínění cizoložství při otázce „co je to hřích“:

Účastnice č. 8:

Ú: *Podle mě je hřích, když si manželé nejsou věrní. Nesmím hřešit tímto hříchem, že bych podvedla svého manžela nebo ode mne. To je veliký hřích. Stejně tak, pokud žena otěhotní a jde na potrat, protože tím už zabíjí člověka. To je strašně veliký hřích. Vždyť nám Desatero říká, že nesmíš smilnit a zabít.*

Účastnice č. 2:

Ú: *A považujete nějaké rozdíly mezi hříchy?*

V: *Já třeba si za těžké hříchy pokládám ty své, to že jsem byla na potratech a ty děti jsem nechtěla. To si počítám se opravdu velký hřích.*

Účastnice č. 3

Ú: *Můžu mluvit o konkrétním hříchu?*

V: *Určitě můžete.*

Ú: *Za opravdu nejhorší věc považuji potraty. Pak za též takové ty věci, které určí mládež k hříchu a nečistotě, místo aby sex vnímali jako dar. Nevím jak to říci, ale by tento dar nezneužili hrozným způsobem, protože pak se to s vámi táhne celý život. Mluvím též sama o sobě. Tak mimo to, že člověk zabije svoje vlastní dítě, život v sobě, tak hřeší i vůči svým buldoucím dětem nebo vůči těm co má.*

Účastnice č. 6:

Ú: *Co považuji za velký hřích, kdybych manžela podvedla s někým, to by byl hrozně těžký hřích.*

Účastnice č. 7:

V: *Vnímáte nějaký hřích, který byste nikdy neudělala?*

Ú: *Já bych nikdy necizoložila a ve druhé radě, nikdy bych nezabila.*

Uvědomuji si, že toto téma nevzniklo z mého popudu a otázky tímto směrem nebyly tudíž zaměřeny. I přesto se ženy v případě hříchu směrem k cizoložství a potratům zaměřily. Muži sice mluvili o Desateru Boží přikázání, hovořili o hříchu jako nedodržování tohoto Desatera, avšak ani jeden nevztáhl myšlenku hříchu na cizoložství své či manželky. Dvě z žen přímo hovořily o svém největším hříchu – vlastních potratů. Hříchu, který v nich

zůstává po desítky let, ale i když si toto téma týká i jejich manželů, v rámci hříchů se tímto směrem neobrátili. Ženy tímto tématem upozornily na fakt, kdy sexuální stránka ženy v náboženství je výhradně spojená s manželstvím, stejně tak případné mateřství je více záležitostí matek. Důvodem vnímání předně své role jako matky a manželky je možné hledat v systému západního křesťanství, jež ambivalentně přehlíží či dokonce zaujímá odmítavý postoj k jakékoliv tělesnosti a sexualitě, což se týká zejména žen, které byly odkázány do role podřadné, související výhradně se zmíněným postavením matky a manželky, kdy původe lze jednoznačně hledat v Bibli, co taková Eva hříšnice? (srov. Lenderová, 2002 :7)

4. kód – Desatero Boží přikázání a hřích vyplynul z tématu hříchu a toho, co by věřící neměl/a dělat. Toto přikázání je považován za takový vzor a přesně v tomto smyslu se účastníci/nice vyjadřovali. Přitom už slovo přikázání působí velmi mocně ze strany příkazovatele (srov. Szabo, 2006: 17), avšak i přesto hraje v katolické církvi důležitou roli a zůstává důležitým dokumentem, na který se věřící obrací. Rozhovory často poukazovaly na tento dokument, ale jak jsem popisovala výše, každý z jiného důvodu, přesněji ženy a muži odkaz na Desatero využívali z jiného důvodu.

3.7.4 4. okruh – prvotní hřích

Poslední část rozhovoru byla zaměřena na prvotní hřích, hlavní téma mé diplomové práce, kde jsem se zajímala, jak tento hřích účastníci/nice znají, vnímají a zda nás tento hřích nějakým způsobem ovlivňuje i dnes. Dalším mým cílem bylo zjistit, zda někoho (případně koho) považují za původce prvotního hříchu a jak vnímají první pár Adama a Evy. V teoretické části jsem v případě biblických textů rozebírala skutečnost, jak dalece je lze vnímat za mýtus, protože mýtus často předchází svým vlivem na dnešní dobu, jako tomu je v případě prvotního hříchu. V případě rozhovorů jsem se rozhodla používat termín příběh, protože se mi jevil jako lépe pochopitelný pro danou skupinu, a proto toto označení biblického textu používám v celé této části.

Kopičková⁴ (2002) v tomto směru zmiňuje sv. Pavla a sv. Petra, kteří v Písmu svatém podřizují ženy svým mužům a nařizují chování „podle vzoru svatých žen“ (s. 14).

⁴ PhDr. Božena Kopičková je pracovnící Historického Ústavu Akademie věd ČR. Svůj zájem směřuje na předhusitské období a postavení ženy v české a moravské středověké společnosti. V rámci knihy *Eva nejen v ráji* věnovala právě svou pozornost na postavení ženy ve středověku a spojení s církví.

Toto podřízené chování je zde zdůvodněno „velkým Eviným hříchem v ráji“ (tamtéž). V kapitole 2.6 jsem popisovala svou zkušenost s předmanželským sezením s knězem, kde v rámci svatebního obřadu měla zaznít univerzální modlitba za manžele. Tato modlitba obsahovala přesné doporučení, jak se má žena v manželství chovat – podle vzoru svatých žen. Tímto chci ukázat, že slova sv. Pavla a sv. Petra jsou i dnes stále aktuální a proč by tak nemohl být brán i mýtus o prvotním hříchu.

Sama katolická církev v Katechismu vysvětluje důležitost „aktu“ utrnutí jablka ze zakázaného stromu, kdy se člověk podrobil dobrovolně, ale hranici nakonec překročil (viz. Kapitola 2.3.2). „*Strom poznání dobrého a zlého*“ (Gn 2,17) symbolicky připomíná nepřekročitelnou hranici, kterou člověk jako tvor musí svobodně uznávat a s důvěrou respektovat. „(Katechismus, 1995: 109). Avšak jak tento úryvek vypovídá, mluví se zde o člověku, stejně jako mluví Genesis o stvoření člověka k božímu obrazu (1, 27). A člověkem je od počátku míněn muž. Proto jsem v rámci rozhorů zaměřila pozornost na příběh o prvotním hříchu a v této fázi měla zájem o znalost tohoto příběhu. Vycházela jsem zde ze všeobecně známého spojování prvotního hříchu s biblickými postavami Adama a Evy s předpokladem znalosti tohoto příběhu v obecné rovině. Na tomto vyprávění jsem chtěla zjistit, zda jim daný mýtus něco říká, co si z něho pamatují a jak při vyprávění reagují. **1. kód – prvotní zmínka o prvním hříšníkovi/hříšnici** vznikl na základě mého zájmu, kterou osobu prvotně spojují s tímto hříchem, a vzniklo rozdělení na:

- a, oba – účastník č. 4, 9
- b, Eva – účastnice č. 2, 3, 6, 7, 8 a účastník č. 1, 5, 10
- c, Adam – ani jednou

- OBA

V případě otázky zaměřené na vyprávění o Adamovi a Evě = prvotní hřích, se v tomto případě účastníci zmínili, že jak Adam a Eva jsou spoluvinní na spáchání prvotního hříchu:

Účastník č. 4:

V: Prvotní hřích se podle Bible týká dvojice Adama a Evy. (účastník kýve). Jak vy sám tento příběh znáte?

Ú: Bůh stvořil Adama a Evu. Prvním hříchem bylo, když snědli to jablko a tím se zpronevěřili.

Účastník č. 9:

Ú: Adam a Eva byli stvořeni bez hříchu. Byl jim vymezen prostor, říká se mu Ráj, kde hřích prostě nebyl. Jenomže protože člověku to nedalo, byl zvědavý a podléhal už tenkrát hříchu jako my dnes. V tom prostoru byl vedle ještě jeden, který můžeme nazývat zlem. Je to stejné jako dneska můžeme mít my prostor dobra a klidně vedle je prostor zla. Oni vedle toho prostoru zla žili, a pokud se to zlo nabídlo, byla otázka jestli mu podlehnou. A oni mu podlehli, i když jim Bůh vysvětlil, proč to nemají dělat.

- EVA

První žena považována za první hříšnici, jejíž hřích dle mnohých autorů/tek odsuzuje ženy do pozice, ve které dnes stále jsou. Nebylo pro tudíž překvapením, že většina účastníků/nic právě Evu určili jako první z páru, jež hřešila:

Účastník č. 1:

V: Mohl byste mi prosím vyprávět příběh o prvotním hříchu, jak ho znáte?

Ú: Prvotní hřích se týká Adama a Evy, když byli v Ráji. Eva byla nabádána hadem, aby si ukousla zakázaného jablka ze stromu, jež jim byl zakázán. Byl to strom zla a poznání. Ten zlý duch přemluvil Evu a Eva následně Adama, aby ochutnali.

Účastnice č. 2:

Ú: Moc o tom příběhu nevím. Jen vím, že oba byli vyhnáni z Ráje, protože Eva ochutnala to ovoce. Dábel jí k tomu ponoukal a ona se rozdělila s Adamem. Pak najednou věděli, že jsou nazí a schovali se. Když je Bůh volal, zjistil, že se stydí za svou nahotu a ptal se Adama, kdo ti to řekl. Eva mi dala najíst z toho stromu. No a pak je Bůh vyhnal z toho Ráje.

Účastnice č. 3:

Ú: V Ráji měli vše, co potřebovali. Nepotřebovali nic. Nepotřebovali si nic dokazovat, vychloubat se. Ale přišel d'ábel, samozřejmě ne pod touto podobou, to by neudělal. Přesvědčil hlavně Evu, protože ženy jsou ovlivnitelnější, naproti chlapům, kteří jsou zásadovější. Adam měl prostě s Bohem jiný pouto, jinak ho vnímal než Eva. Dábel v nich vzbudil potřebu být někým jiným, aby byli samostatní a Eva podlehla a kousla do toho jablka. Pak je jasný, že se chlap nechal přesvědčit a oba byli vyhnáni z Ráje.

Účastník č. 5:

Ú: *Myslím, že je jedno, jestli to namluvil d'ábel a Eva prostě šla a utrhla. Prostě to byla neposlušnost.*

V: *Takže nevnímáte, kdo daný hřích způsobil.*

Ú: *Ale to jo, byla to Eva, protože ona ho utrhla. A Adam, protože jí měl rád, ochutnal.*

Účastnice č. 6:

V: *Prvotní hřích podle Bible spáchala dvojice Adama a Evy, jak znáte tento příběh vy?*

L8Ú: *Nejdříve byl stvořen Adama, jako muž a potom Eva. Jak vím, žili v Rajské zahradě, kde byl strom s ovocem, ze kterého měli zakázáno jíst. Byl tam ale d'ábel, který stále dotíral na Evu, ať si utrhne, až utrhla a dala i Adamovi.*

Účastnice č. 7:

Ú: *Eva svedla Adama pod tou jabloní. A nabádala ho, že když si kousne z toho jablka, bude jako Bůh vše znát.*

V: *vnímáte rozdíl mezi postavou Adama a Evy? Měl někdo větší provinění na hříchů?*

Ú: *Spíše ta žena, že dokáže takhle svést (smích).*

Účastnice č. 8:

V: *Mohla byste mi vyprávět příběh prvotního hřichu, který se dle Bible týká Adama a Evy?*

Ú: *Myslíte, jak utrhla to jablíčko?*

V: *To ponechávám na vás.*

Ú: *Evě šeptal had v Ráji, kde oba žili nazi, vůbec si to neuvědomovali. Ale najednou se had rozhodl, že chce vládnout namísto Boha. V té zahradě kde žili, byli stromu a had pořád ponoukal Evu, aby si utrhla ze stromu, který jim byl jako jediný Bohem zakázán. Ona zklamala a poslechla hada. Utrhla z toho stromu a dala i Adamovi. Najednou se začali stydět a Bůh se jich ptal, proč tomu tak je. Nakonec z toho důvodu, že ho neposlechli, je vyhnal z ráje.*

L8

Účastník č. 10:

Ú: Oba dva žili v Ráji, kde si mohli dělat, co chtějí, kromě pojídání ovoce ze zakázaného stromu. Ale Eva to jablko utrhla, nechala se svést d'áblem a strhla sebou i Adama. Tak byli oba za tenhle hřích vyhnáni z Ráje.

Opakujícím faktorem při vyprávění tohoto příběhu se stalo symbolicky utrnutí jablka Evou, které většina účastníků/nic spojuje s prvotním hříchem a důvodem vyhnání z Ráje. I když sami vnímali daný příběh na symbolické rovině, se i přesto často objevovalo z řad účastnic sdělení, proč to byla právě žena, jež poprvé zklamala Boha. Na základě toho samy sebe vnímají více v roli podřadné, té ovlivnitelné ženy např. ve zmíněné roli svůdnice. Opravdu pak lze říci, že daný příběh neovlivňuje postavení žen i v dnešní době? Přitom nelze opomenout fakt, kdy Bible (Gn, 3) hovoří o zmíněném „stromu poznání“ a zákazu trháni ve vztahu Boha a Adama, v době, kdy ještě nedošlo ke stvoření ženy (pokud vycházím z druhého vyprávění o stvoření, kde byl nejprve stvořen člověk a následně Eva). Potvrdil se mi tedy v tuto chvíli fakt, o kterém hovoří Ruether (srov. 1979:37) – žena si od počátku světa odnáší nálepku té druhé ve stvoření a zároveň prvenství v hříchu.

Při dané otázce, týkající se vyprávění příběhu, jsem tedy reagovala na první zmínku o hříchu. V další otázce jsem se konkrétně zajímala, zda v prvotním hříchu vidí u někoho větší provinění. V tomto případě byli odpovědi zcela odlišné reakci při vyprávění příběhu Adama a Evy. **2. kód – uvažování nad způsobeným prvotním hříchem:**

a, oba – účastnice č. 2, 3, 6 a účastníci č. 1, 9, 10

b, Eva – účastnice č. 7, 8 a účastník č. 4

c, Adam – nikdo

- OBA

Při konkrétních otázkách, zaměřených na původce/kyni prvotního hříchu a míru trestání, byly odpovědi účastníků/nic více zaměřené na Adama a Evu jako pár způsobující daný hřích s trestem vyhnání z Ráje. Tedy oba jednali jednotně a často odpovědi

Účastník č. 1:

Ú: Rozdíl mezi nimi nebyl, neměl by být, protože když to vezmeme normálně, poté co Eva ochutnala, Adam nemusel, to on si vybral. To bylo mazané to zlo, vlastně se nechali přesvědčit oba dva a člověk i dnes musí proti tomu zlu stále bojovat.

Účastnice č. 2:

Ú: *No to já nevím. Více byl vinen ďábel, že ponoukal oba dva, oba dva je podvedl.*

Účastnice č. 3:

V: *A vnímáte nějaký rozdíl v provinění Adama a Evy?*

Ú: *To ne, to určitě ne. Já mám naopak pocit, že každý k tomu přispěl. Že prostě reagovali jako typický chlap a typická žena.*

Účastnice č. 6:

V: *Myslíte, že by teoreticky mohli to jablko utrhnout oba?*

Ú: *To je zajímavá myšlenka, která mne nikdy nenapadla...opravdu zajímavá.*

V: *Byli v Ráji v postavení na stejné úrovni? Kdo jednal s Bohem*

Ú: *Myslím, že to byl muž, tak to přece dříve bylo ne, že muž jednal za rodinu*

V: *A má na prvotním hříchu někdo větší provinění?*

Ú: *Myslím, že by mohli mít stejné ne? Adam si taky ukousl a jak oni mohou přesně vědět, že to byla Eva, kdo utrl jako první?*

Účastník č. 9:

V: *My jsme na počátku hovořili o Adamovi a Evě, vy jste následně začal hovořit o člověku*

Ú: *Ano, to máte pravdu.*

V: *Existuje tedy rozdílné provinění?*

Ú: *No konkrétně se v Bibli píše o Evě. Ale právě Adam má jednoznačně svou vinu, též spolupracoval. Kdyby jí neměl, odešla by jenom Eva. Ale Eva podlehla a Adam se z vlastního rozhodnutí připojil. Ve finále to vnímám jako hřích obou a nedělám v tom rozdíl.*

Účastník č. 10:

Ú: *Tak oba mají svůj podíl viny, oba byli vyhnáni z Ráje. V Ráji žili jako pár a stejně tak se podíleli na hříchu.*

- EVA

Účastník č. 4:

V: Vnímáte rozdílné provinění v prvotním hříchu? Má někdo větší podíl?

Ú: Rozhodně ta Eva, která byla svedená d'áblem.

Účastnice č. 7:

V: Vnímáte nějaký rozdíl mezi proviněním Adama a Evy?

Ú: nevím, ale spíše to byla chyba té ženy, že ho svedla.

V: Byla to tedy žena, která stála u zrodu prvotního hříchu?

Ú: Ano, ony vůbec ženy jsou v životě takové, že dokáží přesvědčit toho chlapa, aby udělal, co chtějí.

Účastnice č. 8:

V: Z Ráje vyhnal Bůh oba dva?

Ú: Ano, vyznala oba dva, protože se oba provinili stejně. Ani Adam neměl jíst to jablíčko a zeptat se z jakého stromu ho Eva utrhla.

V: Takže byli oba dva potrestáni stejně?

Ú: Já si myslím, že potrestána byla více Eva.

V případě vyprávění korespondovali odpovědi s tím jak je tento příběh (mýtus) popisován v Bibli, ale zároveň byl každý popsán jinak, protože nechyběly vlastní názory a vlastní pohled. V podstatě bylo jedno, proč se had obrátil na Evu či zda se tak to tak opravdu stalo. Důležitý byl důsledek a ten náležel oběma, protože se oba dva provinili. Bič a Pokorný (1997) naopak tento d'áblův směr, obrátit se na ženu, považují za charakteristický pro „patriarchální poměry starozákonní doby“ (s. 29). Sami apoštolové muže popisují jako hlavu rodiny a tedy i ženy (Ef 5, 23), ale zejména o narušení stvořitelského řádu, kdy Bůh stvořil ženu jako Adamovu pomocnici a ona „podkopá jeho postavení a nakonec ho přivede k pádu“ (tamtéž). Tento postoj by v případě rozhovorů vysvětloval podřízené postavení žen, jež se pejorativně neobjevilo v rozhovorech s muži, ale s ženami. Sami sebe podřídily do pozici té, jež to jablko utrhla. Vráťím se ke kódu – nejhorší hřích – cizoložství, potraty vzniklém z odpovědi žen, který právě hovoří o nejdůležitějších rolích ženy – matka a manželka, protože přesně takto o sobě ženy

v rozhovorech uvažovaly. I přesto Eva nebyla v reakcích žen brána jako manželka, který by utrhl jablko pro blaho muže, čímž dle Kelenové (srov. 1999: 19) sdílela roli manželky a ne pokušitelky, jak je prioritně vnímána.

O to více mne zaujal fakt, kdy v případě provinění reagovali jak účastníci, tak účastnice, více se zaměřením na dnešní dobu. Jak zmínil účastník č. 9, pokud by se provinil jen jeden, na světě by byly např. jenom ženy. Ale vyhnání byli oba dva, takže provinění je na obou stranách. 2. kód nepřinesl jen kontroverzní odpovědi, ale též zajímavé úvahy nad tím, zda Bible nemohla hovořit jinak. Zda daný příběh nemohl být jinak, a proto jsem se ptala v tomto směru dále. Bohužel, na základě otázky – znáte nebo jste uvažovali o tomto příběhu jinak, nevznikl další kód, avšak pro mne v tu chvíli bylo dostačující zjištění, že jsem přinesla nový podnět k přemýšlení.

V teoretické části jsem popisovala rozdílné chápání Bible jako „archetypu“ a „prototypu“, vycházející dle Elizabeth Schüssler Fiorenza (srov. in Schottroff, 1998: 54 – 55) z toho, zda je vnímána jako neměnné Boží slovo nebo zda je její čtení možné využít v novém kontextu nové doby. Toto odlišné vnímání je nepochybně třeba revidovat z důvodu přijímání čtení kněze jako neměnného faktu spojeného s Božím slovem a tím neumožňující vlastní chápání, v případě mé práce – chápání prvotního hříchu. Přece jen, je Bible stále vykládána v obecném rámci křesťanské teologie (srov. Schottroff, 1998: 36) se svojí dlouhodobou historií a v případě vybrané skupiny dochází k možnosti odlišného chápání i ze zmíněného důvodu předchozího tématu – autorita. Proto vznikl další kód:

a, 3. kód – výklad mýtu stejný jako v Bibli (čtení v kostele účastníků/nic) – účastnice č. 2 a účastník č. 4

b, 3. kód – výklad mýtu vnímán v jiné úrovni než v Bibli (totéž) – účastnice č. 3 a účastníci č. 5, 9, 10

A,

Účastnice č. 2 a účastník č. 4 se vyjádřili, že texty v Bibli uznávají jako neměnné a stejně tak tudíž vnímají i mýtus o prvotním hříchu. Věří, že to co se píše v Bibli se tak opravdu stalo:

Účastnice č. 2:

Ú: Já vnímám svou katolickou církev a pana faráře.

V: Takže když pan farář čte v kostele z Bible, je to jediný vklad kterému věříte?

Ú: Ano, co je v Bibli psáno, tomu já věřím.

Účastník č. 4:

Ú: Jiný výklad může být, ale to jsou pak sekty. Víra je jen jedna, jen jeden Bůh a Bible nám říká, jak se to stalo.

B,

Naproti tomu, jiní účastníci či účastnice se na text v Bibli týkající se prvotního hříchu dívali jinak, určité věci chápali jinak nebo se přímo zmínili, že to nemohlo být, tak jak Bible píše a daný příběh je jen jednoduše taková „pohádka“.

Účastník č. 1:

V: Myslíte, že tento příběh má jediný správný výklad v Bibli?

Ú: Ne nemyslím. Sam věřím, že je těch výkladů mnoho a nelze říci, že by byl jeden pravdivější než jiný.

Účastnice č. 3:

Ú: V Bibli se říká, že v podobě d'ábla to byl had, ale já si myslím, že musel vypadat jinak. Musel být velmi vábivý a přesvědčivý.

Účastník č. 5:

V: Znáám to z Bible, ale myslím si, že Bible to nemyslí doslova, ale jako takový příběh. Osobně si představuji, že se to odehrálo úplně jinak, protože tady už nejde o to, že byl ten hřích spáchán, ale o to, že neposlechli.

Účastník č. 9:

V: Ráda bych teď přešla ke konkrétnímu hříchu a to prvotnímu, který dle Bible spáchala dvojice Adama a Evy. Můžete mi o tomto příběhu něco říci?

Ú: No takhle, to bychom si nejprve museli říci, jak vnímat Bibli a v ní číst. Když budete číst Bibli, tak ta říká určitou variantu.

V: určitě, mě by zejména zajímal váš osobní postoj.

Ú: Byl jim vymezen prostor, říká se mu Ráj, kde hřích prostě nebyl. Jenomže protože člověku to nedalo, byl zvědavý a podléhal už tenkrát hříchu jako my dnes. V tom prostoru byl vedle ještě jeden, který můžeme nazývat zlem.

Účastník č. 10:

V: Nemyslím si, že jak to píše Bible, že to tak bylo doslova. To jablko je jen symbol a stejně tak, kdo ho utrhnul.

Kontroverze nepřijímání doslovného výkladu Bible a zároveň chápání, že nějaký ten odraz tohoto hříchu se v nás objevuje, ať už v rovině života mimo Ráj, mne velmi zaujal z pohledu předchozí víry v Rumunsku, kde jak účastníci/nice popisovali, neměli možnost svou víru rozšiřovat a uvažovat o ní v jiném měřítku. Možná, že právě toto je krok v před, v odlišném vnímání a nastavení i své vlastní roviny, která do budoucna přinese i odlišné chápání své vlastní osobnosti, zejména ženy, na stejné úrovni jako muž.

Již jednou se objevila účastnice č. 4 a účastník č. 2, řekněme v opozici s ostatním, přičemž jsem sama argumentovala, že tento fakt může být způsoben delším žitím v dané komunitě v Rumunsku, jinak tomu není ani v tomto případě. U těchto dvou – účastníkovi a účastnici, byl patrný problém se podívat do vlastního nitra a přemýšlet sám/sama za sebe. Účastnice č. 2 se dokonce sama zmínila, že v podstatě Bibli nečte a výklad kněze je pro ni dostačující.

Posledním kódem se zaměřuji na dědičnost hříchu, a zda účastníci/nice vnímají jeho odkaz v dnešní době, **4. kód – dědičný odkaz tohoto hříchu.**

Účastník č. 1:

V: Mohl byste mi prosím vyprávět příběh o prvotním hříchu?

Ú: Po pravdě, nikdy jsem o tomto příběhu moc nepřemýšlel, protože mám pocit, že se mne netýká. Pokud je pravda co nám říká naše církev, tak křténím jsme z toho hříchu vykoupení, tedy osvobození. Ale samozřejmě, je tady pořád, právě, že se přenáší z generace na generaci.

V: Hovořil jste, že pokřténím se tohoto hříchu zbavujeme. Znamená to, že kdo není, žije s ním po celý život?

Ú: Ano, takhle to v podstatě říká naše církev. Ale nevím, jestli to je pravda.

Účastnice č. 2:

V: Máte pocit, že na nás prvotní hřích dopadá i dnes?

Ú: Věřím tomu, že se rodíme s dědičným hříchem, ale tím, že jsme pokřtěni, se z nás smyje.

Účastnice č. 3:

V: Vnímáte odkaz prvotního hříchu v dnešní době?

Ú: To určitě. Ale často na to zapomínáme. Přitom bychom ho nemuseli brát negativně, ale jako možný zdroj Boží milosti.

Účastník č. 4:

Ú: Tak ne že bychom ho nějak v životě vnímali, netrpíme s ním, ale narodili jsme se s dědičným hříchem. Je to prostě první hřích, který si táhneme všichni.

Účastník č. 5:

Ú: Myslím, že i dnešní svět je Ráj, když ho umíme prožít. Nelze tak doslova brát vyhnání z Ráje a dědičný hřích. Ale naše církev říká, že se s tímto hříchem rodíme a je potřeba se z něho vykoupit.

Účastnice č. 6:

Ú: mě spíš připadá, že něco zapříčinil pro katolickou církev. Kvůli dědičnému hříchu se křtí malé děti, protože je potřeba ho od toho hříchu očistit. Ale např. u baptistů, ke kterým se hlásí můj známý, tak tam věří, že se děti rodí čisté a křtí se z vlastní vůle, až sami chtějí. Ale já mám pocit, že za daný hřích určitým způsobem pikám.

Účastnice č. 7:

V: Myslíte, že prvotní hřích zapříčinil něco, co si v sobě nosíme i v dnešní době?

Ú: Myslím, že kdyby nebylo toho hříchu, mohli jsme žít jinak. Kdyby Eva nesvedla Adama.

V: Katolická církev hovoří o dítěti narozeném s dědičným hříchem...

Ú: Ano, takhle to říká, že se takhle dítě rodí, ale dle mého je nevinné a vlastně ani nikdo neví, že by to takto mělo být.

Účastnice č. 8:

Ú: *No nás ženy určitě. Díky tomu máme každý měsíc menstruaci, rodíme v bolestech. Bez bolestí neporodíte. Taky to postihlo v tom smyslu, že opravdu se má ta žena před mužem sklánět a poslouchat. Žena má svého muže milovat, věřit mu a ne poslouchat druhého. Ne jako ona poslechla dřív hada.*

Účastník č. 9:

Ú: *Tak odkazem jsou ty tresty, které Bůh dal. Ženy v bolestech rodí a pak už je to stejné.*

V: *A co křest malých dětí? Není jeho účelem zbavování dědičného hříchu?*

Ú: *Ano, prvotního hříchu, aby mohli být svatý. Křtění je tedy to, abychom se zbavili prvotního hříchu, abys měl prosto být svatý, což znamená být čistý.*

Účastník č. 10:

Ú: *Ano, to že jsme byli vyhnáni z Ráje, to přece ovlivnilo všechny. Dědičný hřích sebou nosíme. Církev sice říká, že křtěním dětí se ho dítě zbavuje, ale to si já nemyslím.*

Úzkost z prvotního hříchu je dle Daly (srov. 1973: 51) v ženách hluboce zakořeněna a ovlivňuje ženy v dnešním chování a jednání. Ovlivňuje jejich já. Jen se stačí podívat na výpověď účastnice č. 8, považující podřazenost ženy jako trest za neuposlechnutí Boha a svého muže, ale hada.

Katolická církev hovoří o prvotním hříchu jako o prvním dědičném hříchu, se kterým se rodí každé dítě. Mnoho účastníků/nic se právě v tomto smyslu vyjádřilo, ale též zde vyzněly nesouhlasy s tím, jak se dítě může narodit s hříchem. Avšak nedošlo k možnému vysvětlení, proč tomu tak je, proč např. zmíněná jiná církev sice proklamuje dědičný hřích, ale nespojuje s tímto hříchem dítě.

Přitom Bible jasně hovoří o dědičném hříchu ve spojitosti s Adamem, ale přesto byl účastníky/nicemi spojován výhradně jako pozůstatek prvotního hříchu, což znamená výhradní spojování s Evou:

Od Adama až po Mojžíše tedy vládla smrt, a to i nad těmi, kdo nezhřešili stejným proviněním jako Adam. (Římanům, 5, 12-14).

Prvotní hřích jednoznačně zastává své postavení i v dnešní době a na základě Evina hříchu udržuje ženy v postavení, které bylo dáno i Evě, ale zároveň z nich vytváří „obětní beránky“ svým symbolickým zněním. Na začátku jsem si kladla otázku, zda opravdu ženy vnímají toto postavení, zda opravdu se tento fakt v rozhovorech potvrdí a budu moci říci, že prvotní hřích není mýtus, ale realita dnešní doby. Ano, po rozhovorech se tento můj dojem jedině umocnil.

3.8 Závěrečné hodnocení empirické části - shrnutí analyzovaných dat

V rámci kvalitativního rozhovoru jsem se zmínila o přednosti, kdy během rozhovoru kromě získaných dat, výzkumník/nice může účastníka/nici výzkumu po celou dobu osobně sledovat a vnímat případné somatické znaky. Jako výzkumnice jsem tomuto faktu byla ráda, protože odpovědi v rozhovoru nejsou pro mne pouze „odpovědi“, avšak jsou spojené s určitým vyjádřením daného člověka, které se právě projevuje i jinak nežli slovy. V této části se zaměřím na shrnutí analyzovaných dat jednotlivých účastníků/nic a zároveň tato data doplním o vlastní poznatky získané během rozhovoru.

Účastník č. 1:

Můj prvotní dojem výzkumnice bylo zcela jasné zaujetí tohoto muže o dané téma. Byla to první osoba, která mne přivedla ke stěžejnímu tématu rozdělení své víry na život tam a tady. Silně tuto skutečnost vnímal, protože zde, v České republice dle jeho slov teprve našel tu pravou víru.

Na základě somatických znaků z něho energie ve svoji víru přímo srčela, což bylo patrné z jeho gestikulace a zejména pohledu. Víru jednoznačně bral jako smysl svého života. Ale v určitých částech sám uznával, že o daném tématu nikdy zvláště nepřemýšlel – jako prvotní hřích.

Po skončení rozhovoru bylo na účastníkovi patrný větší zájem a uvažování nad svou vírou nebo lépe řečeno, nad svou církví a co mu říká.

Účastník č. 2:

Po celou dobu rozhovoru účastník se mnou komunikoval, vyznačoval se potřebou mi sdělovat i jiné informace, které mu dle mého pomáhaly se rozhovořit. V rozhovoru bylo často obtížné udržet pozornost na daném tématu a neuhýbat. Často jsem měla pocit, že

zcela nechápe otázku, ale nezeptá se na vysvětlení a místo toho témata rozvíjí jiným směrem.

V případě své pozice k víře neměl potřebu se dále rozvíjet, hledat něco nového, ale zároveň se nebránil možnostem uvažovat o tom. Účastník č. 2 patří k nejdéle žijícím v české vesnici v Rumunsku, což považují za hlavní okolnost jeho postoje k víře a to na základě uvažování nad církví teď a dříve, autoritě a v neposlední řadě přijímání Bible. Ale bylo zde patrné, že v tuto chvíli si uvědomuje zmíněný rozdíl teď a dříve a hlavně velmi rozdílné chování kněží.

Účastnice č. 3:

Rozhovor s tou účastnicí byl pro mne velmi příjemný díky své bezprostřednosti a otevřenosti. Z účastnice srčela účast a zájem o téma týkající se víry, protože víra je pro ni láska a obojí je pro ni v životě stěžejní. Avšak víra není nutné poslouchání, naopak, hledání své roviny. Tato žena měla v Rumunsku velmi špatnou zkušenost s vírou, která ovlivnila její budoucnost a možná i proto jí daná zkušenost dodala sílu ve víře hledat více a naleznout to. Ve svém vyjadřování jasně zastávala postoj, kdy žena a muž jsou si rovni v rozdílných úlohách, jež jsou jim určeny. Muž má ženu chránit, mít vůdčí roli a ženinou hlavní rolí je mateřství a manželství, být tu pro svého muže a děti.

Během rozhovoru důležité části projevovovala zvýšeným hlasem a naopak, části, které nebyly příjemné se vyznačovaly ztišením.

Účastnice č. 4:

Tato žena se po celou dobu rozhovoru vyznačovala uhýbavým pohledem a stručnými odpověďmi. Byl to rozhovor, který i přes mou snahu účastnici více zapojit, trval nejkratší dobu. Avšak v případě této účastnice bylo velmi přínosné sledovat její mimiku a ostatní ambivalentní chování. Její stručné odpovědi se často vyznačovaly „to já nevím“, „tak to asi bude“, „ano, ano“ či odkazem na vědomosti svého manžela. Někdy bylo opravdu těžké rozeznat, zda jí dané téma zajímá či zkrátka na danou věc nemá názor a nepotřebuje tudíž nic měnit.

Odpovědi byly vždy stručné, často očima směřující do svého klína, avšak i přesto v rozhovoru nebyl jediný podnět k jeho ukončení.

Účastník č. 5:

Rozhovor probíhal na základě mých otázek, avšak tento účastník rád své odpovědi rozšiřoval a sám si vytvářel existenční otázky. Tento odlišný přístup přinášel zajímavá nová témata a zároveň prohloubil témata stávající. Tento muž se sám nad svými myšlenkami pozastavoval a byl překvapený, jakým směrem se rozhovor ubíjí. Hovořil se mnou zcela na rovinu, bez obtíží.

Jako jediný účastník neviděl problém ve víře v Rumunsku a tady. V dětství sice vnímal kněze s respekt, to však přisuzoval věku, což se, se zvyšujícím věkem změnilo na přátelský vztah, jak tady tak tam. Problematiku prvotního hříchu přivedl na zcela jinou úroveň ve svém uvažování o stvoření ne muže a ženy, ale jednoho pohlaví. Jednoznačně se považoval za věřící, avšak se svými vlastními postoji.

Účastnice č. 6:

Rozhovor s touto ženou byl zajímavý v jejím odlišném přístupu ke své víře. Sama se považovala za věřící, avšak zároveň o sobě tvrdila, že není tak dobrá věřící ve své pasivitě – chození každou neděli do kostela a večerní modlitbu nepovažovala za dostačující. Během rozhovoru jsem začala získávat dojem, že se najednou sama na sebe začíná dívat jinak, mnohá témata ji pomohla a otevřela jiný pohled. I když v České republice žije po několik let, stále je svazována normami tradiční víry v českých vesnicích v Rumunsku. Tento fakt si sama uvědomuje, ale nedokáže překonat.

Během rozhovoru se vyznačovala jemně uhýbavým pohledem a někdy problematikou na otázku odpovědět. Jako by nevěděla, kde odpověď hledat. Jako jediná na konci rozhovoru uznala, že sama pociťuje tíhu dědičného hříchu na základě Evina prohřešku.

Účastnice č. 7:

Od začátku rozhovoru se účastnice vyznačovala nervozitou, kterou jsem vnímala zejména z obav, „co když řeknu něco špatně“. Ale nakonec neměla problém na otázky odpovídat v širším kontextu. Víra jednoznačně hraje v jejím životě důležitou úlohu, jak se sama vyjádřila – život s rodinou prožívá v rámci víry. Tato žena vnímá vinu Evy, protože jsou to ženy, které umí s mužem manipulovat, a proto si kousl i Adam. Avšak hlavní nebo dokonce jediný podíl má Eva.

Vnímá pouze svou katolickou víru a jedině jejímu výkladu důvěřuje.

Účastnice č. 8:

Rozhovor s touto ženou byl zajímavý v rámci získaných dat týkajících se doslovné podřadnosti ženy, na základě Evina hříchu. Tato účastnice přímo popsala nutnost „být tou druhou“, protože to je jeden z Božích trestů, který Bůh rozšířil na všechny ženy. Uznávala ale, že je nespravedlivé vést tuto tíhu, přičemž muži takto netrpí. Problém byl ve spojení „Boží trest“, protože od takového trestu se nedá odpoutat a zbývá jedině Boha poslechnout. Víra ji po celý život provázela a ví, že je to to pravé. Avšak netvrdí, že jedině katolická církev má monopol, naopak, uvědomuje si existenci i jiných, ale v katolické církvi vyrostla.

Vyznačujícím faktem při tomto rozhovoru byla zratelná pokora, únava ze života, ale zároveň radost, že ostatní členové (pravděpodobně) rodiny budou žít jinak než ona.

Účastník č. 9:

Tento účastník se ubíral trochu jiným směrem a hned na začátku o muži a ženě hovořil jako o člověku. To stejné platilo pro Adama a Evu, a proto nemůže vnímat rozdílnost v provinění hříchu, protože se provinili oba a zároveň toto provinění není důležité. Důležité je neuposlechnutí, kterému bychom se měli vyvarovat. Avšak přiznal, že katolická církev v Bibli prezentuje jako vinici Evu. Sám však chápe Bibli v širším kontextu, s různými interpretačními hodnotami.

Byl zjevný zájem o rozhovor a dané téma. Během rozhovoru byla patrná gestikulace a chvílemi hledání slov, jak nejlépe na danou otázku reagovat. Ne jak nejlépe se vyjádřit.

Účastník č. 10:

Rozhovor s tímto mužem se vyznačoval zejména přímým pohledem a odpověďmi na otázky. Nepatřil k těm, kteří by hledali odpovědi, avšak představil mi svůj postoj k dané věci. Víra v Rumunsku ho jednoznačně ovlivnila v budoucím postoji, kdy si v tuto chvíli uvědomuje, že víra je něco jiného, něco co pro něho v životě znamená velmi mnoho. Víru zde vidí jinak, vidí ji jako i vlastní hledání své komunikace s Bohem.

Prvotní hřích sice interpretoval v rovině Bible, avšak na konci uznával, že Bible nemůže mít jednoznačnou interpretaci. Problém dědičného hříchu viděl spíše v úrovni dospělosti, neuměl si představit, že by se s ním dítě narodilo.

Ze začátku účastníci/nice popisovali důležitost víry, rozdílnost tady a teď, věnovali se důležitosti kněží a Bibli jako posvátný text. Nechci tím říci, že by najednou pro ně Bible nebyla posvátný text, avšak najednou jsem získala dojem nahlížení na texty v Bibli ze svého úhlu. Nejednou se mi na konci svěřili se zajímavostí konceptu nahlížení na prvotní hřích a obohacení jejich stávajícího přemýšlení o nové poznatky a zejména nové podněty k uvažování.

V tomto směru mne zaujal účastník č. 5, přinášející zajímavou variantu, jak to vlastně v Ráji mohlo být, a že Bible nám to celkově špatně vykládá. Tento jediný muž zmínil myšlenku rozmnožování v Ráji a Boží projekt ponechat prozatím v Ráji pouze Adama a Evu.

V: Pak je tedy zajímavé, proč stvořil dvě bytosti „odlišného“ pohlaví....

Ú: No právě, uvažoval do budoucna. Anebo vůbec odlišného pohlaví nebyli, prostě to tak Bůh nebral. Ale nakonec prostě k tomu hříchu došlo. A víte co je zajímavé? Že jsem na toto téma slyšel strašně málo debat, teologové o tom dle mého dostatečně nehovoří. Pán Bůh kromě toho co stvořil, nechal na světě i zlo a přece stvořil člověka k obrazu svému. Tedy i k tomu, aby v budoucnu hřešil. Tohle bylo zkrátka vše boží plán.

Rozhovory jednoznačně též přinesly možnost nových směrů, náhledů, víru v budoucnost, kdy věřící nebudou interpretovat Bibli a ostatní texty podle normativnosti katolické církve, ale jak říká náš farář v kostele – *já jsem vám to řekl takhle, ale vy sami nad tím popřemýšlejte, najděte si svůj směr.*

Dalším důležitým faktem rozhovorů byla jednoznačná podřízenost se strany žen, projevující se jak svými odpověďmi, kdy samy sebe vnímaly pouze ve zmíněných rolích matka – manželka a naopak Evu popisovaly jako hříšnici či svůdnici, která v podstatě muže zradila a tím zradila i nás v budoucnosti. Podřízenost žen při rozhovorech byla patrná i v chování během vyprávění. Jsou to ženy, o kterých mohu říci, že se vyznačovaly zejména uhýbavým pohledem, větším problémem na otázky zodpovědět a využívat při odpovědích zmíněné formy odkazování na neznalosti nebo naopak znalosti svého manžela.

4. ZÁVĚR

Výzkum své diplomové práce jsem zaměřila s cílem zjistit vliv prvotního hříchu na dnešní muže a ženy a to skrze vybraný vzorek a následných polostrukturovaných rozhovorů s osobami z českých vesnic v Rumunsku.

První část výzkumu jsem věnovala teoretické rovině představující normativní stránku víry skrze katolickou církev a následně nové směry pohledu na víru skrze feministické teologie. Díky tomuto představení se mi podařilo získat základ pro pochopení, proč je dnes stále katolická církev brána na úrovni normativnosti podporující díky svým posvátným textům, jež sama interpretuje a dělá tak prostředníka mezi svými věřícími a Bohem. Proč je Bible chápán jako „mytický archetyp“ s propůjčenou „absolutní, univerzální platností pro všechny doby a kultury“ (Opočenská, 1995: 47), a že tento fakt stále platí. Na druhou stranu, feministické teologie ukázaly, že interpretace katolické církve není normativní pojem, avšak lze na zmíněné posvátné texty nahlížet i jinými směry. Což se však u vybraného vzorku zatím nepotvrdilo, ale byl zde náznak určitého odlišného vlastního chápání a tedy možnosti budoucího uvažování nad jinými směry.

Práci jsem zaměřila na konkrétní posvátný text z Bible, týkající se prvního páru Adama a Evy. Představila jsem dva texty týkající se tohoto páru – „mýtus o stvoření“ a „mýtus o prvotním hříchu“, na kterých jsem demonstrovala nejednotný výklad i v rámci Bible, jak pak může být jednotný výklad v rámci interpretace katolické církve. A následně tato komparace ukázala nejednotnost výkladu Bible na dvou odlišných „mýtech o stvoření“ a prezentace verze, kdy je stvořen nejprve muž a následně žena. Dále tato komparace přinesla zajímavý výklad Bible v případě známého „stromu poznání“ spojovaného s prvotním hříchem, kdy se o tomto zákazu hovoří ještě před stvořením žena, a i přesto je žena – Eva prezentována jako vinice zkázy a vyhnání z Ráje.

Dalším faktorem zabývajícím se v této práci, bylo právě ukázat, že mýtus může překročit svoji hranici symbolického vyprávění a i když je fakticky nazýván mýtem, není tomu tak ve skutečnosti. To, že je Bible vnímána jako „mytický archetyp“ (Opočenská, 1995: 47) jsem popisovala v souvislosti s uvědomováním si Bible též jako patriarchální moci. Právě feministické teologie přispěly k uvědomování si významu těchto mýtů a jejich dopadu na dnešní společnost, vyjadřující se pomocí rozdílných rolí muže a ženy. Tento fakt jsem poukázala na významu Evy a významu jejího protějšku Marie. Zatímco Eva zklamala svým hříchem, Marie ukazuje to pravé ženství plné pokory a podřízenosti. Ženy

se tímto způsobem řídily a ocitly se takto v roli tzv. obětího beránka, trpící za neexistující hřích či za hřích způsobený někým jiným. Historie nám pak ukázala, že vymanění se z této podřízenosti mělo dalekosáhlé následky v podobě trestání a upalování žen symbolicky označených za čarodějnice. Je to ukázka toho, jak prvotní hřích přetrvává a jak ukázaly následné rozhovory, nevědomky nás stále ovlivňuje.

Na tomto základě jsem postavila následující empirickou část, nejprve opět věnovanou základním konceptům týkajících se mé volby výzkumu. Volila jsem kvalitativní feministický výzkum, umožňující mi věnovat se vlastní pozicionalitě a etickým otázkám, tedy faktorům, které považuji ve výzkumu za nezbytné, a které mi velmi pomohly s vyrovnáním se se skupinou, jež považuji za vlastní. V takovém případě mi ve finále role insidérky přinesla překročení hranic seznamování se skupinou a následně i přímo s účastníky/nicemi.

Finální volba polostrukturovaného rozhovoru byla vhodnou volbou pro obě strany, kdy jsem sama mohla předem připravit, jakým směrem se bude rozhovor odvíjet a zároveň jsem nechala otevřenou možnost účastníkům/nicím výzkumu přinést nové podněty. Tyto nově vzniklé podněty byly nakonec pro můj výzkum velice přínosné.

Ted' a dříve

Uvažování nad svým životem a vírou v Rumunsku a následně druhou rovinou v České republice vysvětlily rozdílnost víry v Rumunsku na faktické úrovni a rozvinuly teoretickou rovinu, které jsem se v práci věnovala. Víra je důležitým prvkem pro osoby žijící v českých vesnicích v Rumunsku a stejně tak je víra důležitá pro osoby pocházející z těchto vesnic a dnes žijící v ČR. Výzkum objevil rozdíl v pojmání této víry.

Podřazenost ženy

Ženy se ve výzkumu projevovaly obecně méně suverénně, častěji na otázku nereagovaly a žádaly o vysvětlení. Muži se chovali více suverénně a rozhovory probíhaly s větší samozřejmostí, že dané znalosti mají. V případě žen se jednalo o časté obracení se na znalosti někoho jiného, nedostatečnou četbu apod. Byly to ženy, které o sobě uvažovaly v rovinách matky a manželky a největším hříchu, pokud by tyto role zklamaly. Muži hovořili více na úrovni obecné.

Prvotní hřích a jeho odkaz

Odkaz prvotního hřichu nebyl vyloženě účastníky/nicemi uznávám jako důležitý prvek v dnešní době. Byl vnímán na základě výkladu katolické církve, která o tomto odkazu hovoří v souvislosti s dědičným hřichem a potřebou křtu k jeho zahubení. Až na tuto variantu nebyl prvotní hřích účastníky/nicemi kvitován jako důležitý.

Avšak opakem slov bylo při analýze zjištění, že ve skutečnosti, i když si tento fakt neuvědomují, prvotní hřích hraje roli a ovlivňuje jejich chování, což bylo v jejich odpovědích charakteristické, viz výrazná podřízenost žen při rozhovorech, a to nejen svými² odpověďmi, ale i chováním.

Tato tři „témata“, charakterizují výsledek mé diplomové práce a zároveň odpovědi na výzkumné otázky, týkající se vnímání prvotního hřichu minoritní skupinou z Rumunska a potřebou odlišného chápání významu mýtu, zejména v oblasti biblických textů. Pokud lze demonstrovat význam mýtů o prvním páru a jejich důležité roli i v dnešní době, jak ukázala má analýza, je pak možné uvažovat nad možností, zda i ostatními biblickými texty lze prokázat udržovanost společnosti na dvou rovinách – podřízenosti a nadřazenosti (žena x muž), protože „mýtus“ není pouhým symbolem. Zjištěné faktory podporují odrážející se funkci genderových stereotypů ve společnosti, které jsou dnes brány jako vyřešené. Ale opak je pravdou, jak jednoznačně prokazují shromážděná empirická data, kdy v dnešní době jediné dochází k většímu skrývání genderových stereotypů, což přináší větší problematiku. Zároveň dnešní doba přináší více autorů/rek věnující se tomuto tématu a možné budoucnosti chápání církve, že ona sama je velkým šířitelem. Tuto naději mi dodávají i rozhovory, které prokazatelně ukázaly, že církve se určitým způsobem vyvíjí.

V mnoha ohledech byl pro mne tento výzkum svazující, ale přinesl mi mnoho nových podnětů a zájmů. Stejně tak mohu říci, že výzkum přinesl smysl i pro účastníky/nice, jež tímto získali možnost nového náhledu. Ne mého, avšak možnosti uvědomit si, že neexistuje jednotná interpretace a ne vše je takové, jak vypadá.

5. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Balabán, Milan. 2009. *Jímavé portréty biblických žen*. Praha: Kalich.
- Beauvoir, Simone. 1966. *Druhé Pohlaví*. Praha: Orbis.
- Belford Ulanov, Ann. 2003. *Pramatky Ježíše Krista*. Praha: One Woman Press.
- Bellinger, J. Gerhard. 1998. *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha: Academia.
- *Bible – podle ekumenického vydání z r. 1985*. 1990. Praha: Biblická společnost v ČSR
- Bič, Miloš. Petr Pokorný. 1997. *Co nevíš o Bibli – úvod do studia starého a nového zákona*. Praha: Česká biblická společnost.
- Butler, Judith. 2003. *Trampoty s rodem. Feminismus a podryvianie identity*. Bratislava: Aspekt.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Fater: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary, 1985. *The church and the second sex*. Boston: Beacon Press.
- Dolejšová, Ivana. 1999. *Feministická kritika křesťanství - její přínos a meze*. Getsemany. Květen 1999 (č. 5). 106 -116.
- Duquesne, Jacques. 2005. *Marie – pohledy na život matky Ježíše Krista*. Praha: Lidové Noviny.
- Ezzeddine, Petra. 2011. Několik poznámek k metodologii genderově orientovaného výzkumu. In Blanka Knotková – Čapková. *Mezi obzory – gender v interdisciplinární pespektivě*. Praha: Gender Studies o. p. s.. 43 - 44.

- Goffman, Erving. 1999. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Studio Ypsilon.
- Guba, G. Egon. Yvonna S. Lincoln. 1994. *Competing paradigms in qualitative research*. London: Sage.
- Hendl, Jan. 2008. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Jung, Carl.G. 1998. *Křesťanská spiritualita – sborník reflex psychologů, teologů a religionistů*. Praha: Portál s.r.o.
- *Katechismus katolické církve*. 1995. Praha: Zvon.
- Kelenová, Jacqueline. 1999. *Ženy z Bible*. Brno: Books s. r. o.
- Kopičková, Božena. 2002. *Žena evropského středověku v zajetí své doby*. In Milena Lenderová (eds.). *Eva nejen v ráji – žena v Čechách od středověku do 19. století*. Praha: Karolinum. 13 – 21.
- Kozák, Jan. 1996. *Příběh o povstání hada*. Praha: Bibliotheca
- Knotková-Čapková, Blanka. 2005. „*Gender a náboženství*“. In *Gender ve škole*. Praha: Otevřená společnost, o. p. s.
- Knotková-Čapková, Blanka. 2008. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha - Litomyšl: Paseka.
- Küng, Hans. 2005. *Malé dějiny katolické církve*. Brno: Barrister & Principál.
- Lenderová, Milena a kol. 2002. *Eva nejen v ráji – žena v Čechách od středověku do 19. století*. Praha: Karolinum.
- Letherby, Gayle. 2003. *Feminist research in theory and practice*. Philadelphia: Open University Press. Str. 19 – 40, 80 – 98.

- Lorenz-Mayer, Dagmar. 2005. *"O politice lokace: strategie používané ve feministické epistemologii a jejich význam pro výzkum prováděný z feministické perspektivy"*. In Marcela Linková, Alice Červinková (eds.). *Myšlení Hranic. Genderové pohledy na racionalitu, objektivitu a vědoucí subjekt*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 75 - 96.

- Maguirová, Anne. 1999. *Stíny duše*. Praha: Portál.

- Mayers, Carol. 1988. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in context*. New York: Oxford University Press, Inc.

- McLaughlin, Eleanor. Rosemary Ruether. 1983. *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon press.

- Oakly, Ann. 2000. *Pohlaví, gender a společnost*. Praha: Portál.

- Opočenská, Jana. 2006. *Z povzdálí se dívaly také ženy (Výzva feministické teologie)*. Praha: Kalich.

- Opočenská, Jana. 1995. *Akademie u Sv. Mikuláše - Sborník přednášek 2005/2006*. Praha: Církev československá husitská v edici Blahoslav pro náboženskou obec u sv. Mikuláše Praha 1.

- Rahner, K. Vorgrimler, H. 1995. *Teologický slovník*. Praha: Zvon.

- Ramazanoglu, Caroline. Janet Holland. 2002. *Feminist methodology: challenges and choices*. London: Sage Publications Inc.

- Renzetti, Claire M., Daniel J. Curran. 2003. *Ženy, muži a společnost*. Praha: Univerzita Karlova.

- Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist methods in social research*. New York: Oxford University Press.

- Ruether, Rosemary. *Women of spirit: female leadership in the Jewish and christian tradition*. 1979. New York: Simon and Schuster.
- Tribble, Phyllis. 1978. *God and the rhetoric of sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Secká, Milena. Češi v rumunském Banátu. Češi v cizině. Rok 1995 (č. 8). Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku Akademie věd ČR. 92 – 115.
- Schottroff, Luise. 1998. *Feminist Interpretation: Bible in women's perspective*. Augsburg Fortress: Fortress Press
- Sokolová, Věra. 2004. „Současné trendy feministického myšlení“. In *ABC feminismu*. Brno: Nesehnutí, s. 199 - 212.
- Sölle, Dorothee. 1990. *Thinking about God: An Introduction to Theology*. London: SCM Press.
- Sölle, Dorothee. 2008. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich.
- Strauss, Anselm. Juliet Corbinová. 1999. *Základy kvalitativního výzkumu – postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Boskovice: Albert.
- Sv. Augustin. 2005. *Katechetické spisy*. Praha: Krystal OP.
- Szabo, Miloš. 2006. *Zpověď, Ne!*. Praha: Aurora.
- Šmausová, Gerlinda. 2002. *Proti tvrdošijné představě o ontické povaze gender a pohlaví*. Sociální studia 0 (7). 15 - 27.
- Špoula, Stanislav. 1982. Diplomová práce – *Příspěvek k problematice české menšiny v rumunském Banátě*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Katedra etnografie a folkloristiky: Praha.

- Watson, Nathalie K.. 2003. *Feminist theology*. Michigan/Cambridge: Wm.B. Eerdmans Publishing Co. In Monika Kadlecová. *Bakalářská práce – Prvotní hřích pohledem vybraných textů feministické teologie*. 2010.
- Young, Iris Marion. 2010. *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorii*. Filozofia: Praha.

6. OSTATNÍ ZDROJE:

Webové zdroje:

- Anderson, Pamela Sue. 2005. *Feminist Philosophy of Religion*. [cit. 23.04. 2014]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/feminist-religion/>>. (Anderson, 2005)
- On-line Katechismus katolické církve. [cit. 22.2. 2013]. Dostupné z: <<http://www.katechismus.cz>>. (on-line Katechismus, 2013)
- Opatrný. Aleš. 2013. *Jak moc lze předat víru v rodině?* [cit. 10.02. 2014]. Dostupné z: <<http://www.pastorace.cz/Tematicke-texty/Jak-moc-lze-predat-viru-v-rodine-P-Ales-Opatrny.html>>. (Opatrný, 2013)
- Opočenská Jana. 2002. *Co je a co chce feministická teologie - Od autoritativního Boha nad námi k Bohu mezi námi a v nás*. [cit. 10.12. 2012]. Dostupné z: <<http://www.feminismus.cz/fulltext.shtml?x=115239>>. (Opočenská, 2002)
- Secká. Milena. 2008. *Češi v rumunském Banátu*. [cit. 25.10. 2013]. Dostupné z: <http://www.hks.re/domains/hks.re/wiki1/doku.php?id=milena_secka_cesi_v_rumunskem_banatu>. (Secká, 2008)
- Stanovisko České biskupské konference k překladu „Bible. Překlad 21. století“. [cit. 15.10. 2013]. Dostupné z: <<http://tisk.cirkev.cz/z-domova/stanovisko-ceske-biskupske-konference-k-prekladu-bible-preklad-21-stoleti/>>. (stanovisko, 2013)

7. PŘÍLOHY

Příloha č. 1

Polostrukturovaný rozhovor - otázky

prolomení bariér – jednoduché otázky:

1. souhlasíte s tímto rozhovorem a jeho zaznamenáváním? Samozřejmě bude zajištěna anonymita jména a vše zůstane pouze mezi námi – vyžádat ústní souhlas
2. informovat o možnosti případných dotazů, ptát se v okamžiku nějaké nesrovnalosti – navodit dobrou atmosféru, ve které se bude dotazovaný dobře cítit a nebude z rozhovoru nervózní – zvolit u každého dotazovaného vhodnou metodu
3. pokud dotazovaný nebude rozumět otázce – informovat ho, že se může kdykoliv zeptat, nebát se požádat o vysvětlení
4. upozornit na možné přerušování během rozhovoru v případě, kdy to jako tazatelka uznám za vhodné, avšak je nezdvořilé respondentu přerušovat

1. okruh - VÍRA

1. zjistit, zda žijí v české vesnici celý život, či zda žili někde jinde – stačí, zda to bylo město či vesnice a na jak dlouho – může ovlivnit jejich názor
2. délka života v České republice
3. vztah k víře a její pozici v životě
4. vztah k církvi, k autoritě církvi – zjistit jak účastníci/ce výzkumu přijímají interpretaci církve a jak to ovlivňuje „vlastní“ výklad

2. okruh – HŘÍCH

1. co je podle vás hřích
2. jakou roli hraje hřích ve vaší pozici k víře? Jak vaše „definice“ hříchu podle vás souvisí s vaší vírou?
3. vnímání rozdílnosti mezi hříchy – 1. rozdílnost mezi typy hříchů – lehký/těžký hřích, 2. závažnost hříchů bez ohledu na další charakteristiky (jako je věk, pohlaví, společenská a rodinná role,...) 3. závažnost hříchu podle pohlaví (např. nevěra – viz. 9. přikázání)

3. okruh – PRVOTNÍ HŘÍCH

1. prvotní hřích se podle Bible týká dvojice Adam a Eva (prvních lidí), jak vy sami tento příběh interpretujete? Vnímáte?
2. Mohli byste mi prosím již zmíněný příběh převyprávět? Stačí základní body, které vás napadnou (*chtěla bych touto otázkou zjistit, co je pro ně v tomto příběhu nejdůležitější, např. vyhnání z ráje, zrada Evy,.... Ale též mne zajímá jakou formu tohoto příběhu znají, co si z daného příběhu vybavují.*)
3. Jak byste charakterizovali postavu Adama x postavu Evy? (jak vnímají jejich postavení, případně provinění)
4. Co podle vás stálo u kořene prvotního hříchu? Kdo se provinil a čím?
5. Jak hodnotíte toto provinění, existují nějaké rozdíly v tom, kdo ho spáchal? Pokud ano, jaké a případně proč? (*zjistit, zda zde není problematická binarita muže a ženy, vlastností, které jsou jim dnes přisuzovány. Případně zda se názor účastníků/tnic výzkumu ztotožňuje s Bibli či nikoli*)
6. Má podle vás příběh o prvotním hříchu jediný správný výklad (tedy ten, který mi každý účastník/ce výzkumu řekne)?
7. Napadá vás nějaký jiný?
8. Znáte nějaký jiný? Případně, přemýšleli jste o možnosti či existence jiného příběhu?
9. Co prvotní hřích podle vás zapříčinil? Vnímáte nějaký jeho odkaz i v dnešní době?