

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Bc. Eliška Hudcová

**„BÁJEČNÝ ROČNÍK“
ŽIVOT EVANGELICKÝCH BOHOSLOVCŮ A FARÁŘŮ
V OBDOBÍ NORMALIZACE V JEJICH DNĚŠNÍCH VYPRÁVĚNÍCH**

Diplomová práce

Praha 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repositáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 14. 2. 2010

Bc. Eliška Hudcová

Poděkování

Ráda bych poděkovala Ondřeji Matějkovi, vedoucímu diplomové práce, který mi po celou dobu přípravy a psaní trpělivě naslouchal, pomáhal a korigoval text po faktické, obsahové i stylistické stránce. Veliký dík patří Lucii Storchové, která text několikrát přečetla a postarala se o celkovou srozumitelnost a pochopitelnost textu. V poslední řadě děkuji své rodině, která mě po všech stránkách podporovala, dodávala mi kuráž, sílu a lásku, tolik potřebné v celém průběhu psaní.

OBSAH

ANOTACE	5
1. ÚVOD.....	7
1.1. Uvedení tématu a základní otázky	7
1.2. Teoretické koncepty.....	8
1.3. Výzkumné metody a pramenná základna	11
1.4. Dosavadní bádání.....	15
2. HISTORICKO POLITICKÝ KONTEXT – OBDOBÍ TZV. NORMALIZACE V ČESKOSLOVENSKU.....	20
2.1. Termín „totalita“ v kontextu tzv. normalizace v Československu.....	20
2.1.1. Státní církevní politika v období normalizace	22
2.2. Českobratrská církev evangelická a její život v období normalizace.....	25
2.3. Komenského bohoslovecká evangelická fakulta v kontextu normalizačního Československa.....	34
2.4. Shrnutí.....	37
3. EVANGELIČTÍ BOHOSLOVCI A FARÁŘI V DOBĚ NORMALIZACE	38
3.1. Socializace v rámci rodiny a v rámci církevního prostředí; motivace pro povolání faráře.....	39
3.1.1. Kořeny protestantské socializace – rodiny a sbory.....	39
3.1.2. Další motivace pro volbu farářského povolání a reakce okolí na tuto volbu	46
3.1.3. Shrnutí.....	51
3.2. Fakultní roky a zrod fenoménu „báječný ročník“	51
3.2.1. Vstup na bohosloveckou fakultu, přijímací řízení	51
3.2.2. Prolínání studia a „politiky“	54
3.2.2.1. Komplexní hodnocení studentů teologie po 2. a 4. roce studia	55
3.2.2.2. Bohoslovci v pozornosti Státní bezpečnosti	58
3.2.2.3. Charta 77 ve vzpomínkách bohoslovců	60
3.2.3. Vzpomínky na učitele KEBF	63
3.2.4. Husův bohoslovecký seminář – Jircháře	68
3.2.5. Fakultní prostředí – uzavřený svět.....	70

3.2.6.	Shrnutí.....	72
3.3.	Vikáři a faráři Českobratrské církve evangelické v 80. letech 20. století	73
3.3.1.	Základní vojenská služba.....	73
3.3.2.	Začátky vikářů na evangelických sborech	77
3.3.3.	Okresní a krajsí církevní tajemníci	81
3.3.4.	Shrnutí.....	83
4.	EVANGELIČTÍ FARÁŘI – ZPŮSOBY SEBEPREZENTACE; DYNAMIKA ROČNÍKU	85
4.1.	Sebeprezentace a integrita osobnosti	85
4.1.1.	B. C. – „B. C. pocházel ze Slezska a já jsem mu nikdy plně neporozuměl. On byl prostě z jinýho, z jiný oblasti, řek bych i kulturní.“	87
4.1.2.	V. H. – „On byl nejvíc tak jako disidentsky orientovanej z nás, přitom že jo, ten důraz na tu poctivost, ryzost, pravdivost...“	93
4.1.3.	I. R. – „I. R. byla taková výzva. Teologická výzva.“	96
4.2.	Dynamika a fungování „báječného ročníku“ – základní skupinové role	100
4.2.1.	Skupinové role	103
4.2.2.	Skupinová dynamika.....	105
4.3.	Obraz Českobratrské církve evangelické v období normalizace a interpretace sedmdesátých a osmdesátých let v dnešních výpovědích narátorů	108
4.4.	Shrnutí.....	113
5.	ZÁVĚR.....	114
	SEZNAM UŽITÝCH ZKRATEK.....	120
	PRAMENY A POUŽITÁ LITERATURA.....	122
	SEZNAM PŘÍLOH.....	126

ANOTACE

Diplomová práce s názvem „*Báječný ročník*“ – *Život evangelických bohoslovců a farářů v období normalizace v jejich dnešních vyprávěních* se pokouší nahlédnout do všedního dne evangelického bohoslovce a faráře v 70. a 80. letech 20. století na základě epizodických biografických vyprávění jeho aktérů. V první kapitole je nastíněna státní církevní politika v období normalizace a základní historické údaje týkající se Českobratrské církve evangelické a Komenského evangelické bohoslovecké fakulty pro toto období. Následuje kapitola, která popisuje život evangelických bohoslovců a farářů v komunistickém režimu zpracovaná na základě jejich současných narací. Tímto způsobem nabízí kritičtější odstup od oficiálních pramenů, jež automaticky neodpovídají běžné sociální praxi, a tedy koriguje bipolární model nahlížení období „totality“. V závěrečné kapitole se pojednává o dnešních sebe prezentacích tří duchovních Českobratrské církve evangelické. Následuje analýza dynamiky „báječného ročníku“. Tato kapitola je uzavřena retrospektivními vzpomínkami narátorů na období normalizace v Československu.

Klíčová slova:

Bohoslovec, Českobratrská církev evangelická, farář, Jircháře, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, komunistická diktatura, období normalizace, protestantské prostředí, společenství.

ANNOTATION

The thesis called „*Marvellous Year*“- *The Life of Evangelical Theologians and Pastors at the Normalisation Period in their own words* tries to show an ordinary day of an evangelical theologian and pastor in the 70's and 80's of 20th century based on the participants' biographical narrations. The first chapter treats the state church policy at the normalisation period and there are also mentioned the basic historical data of the Evangelical Church of Bohemian Bretheren and the Comenius Evangelical Theologian Faculty for that period. The following chapter describes the life of evangelical theologians and pastors during the communist regime and it is elaborated on the basis of their present narrations. Unlike the official sources (which automatically do not correspond to the social practice), this way offers more critical view, so it revises the bipolar model of the totalitarian period. The last chapter deals with nowadays presentations of three Evangelical Church of Bohemian Bretheren parsons. It is followed by the analysis of the “marvellous year” dynamics. And this chapter is finished by retrospective memories of the normalisation period in former Czechoslovakia.

Key words:

Theologian, the Evangelical Church of Bohemian Bretheren, Pastor, Jirchare, the Comenius Evangelical Theologian Faculty, Communist dictatorship, Normalisation period, Protestant background, Community.

1. ÚVOD

1.1. Uvedení tématu a základní otázky

Předkládaná práce by měla čtenáři nabídnout pohled do všedního dne¹ evangelického bohoslovce a faráře v době komunistické diktatury 70. a 80. let 20. století v Československu. Pojednává o studentech bohosloví a farářích Českobratrské církve evangelické (ČCE) na základě jejich dnešních vzpomínek. Účelem textu je popsat, jak členové jedné specifické skupiny reflektovali historické události ve vlastních, individuálních „mikrohistoriích“ v každodenním životě. Lidské skupině velice obecně rozumíme jako situaci, kdy „určitý člověk má něco společného s řadou druhých lidí a tato skutečnost ovlivňuje jeho jednání vůči nim a odlišuje ho spolu s nimi od všech lidí ostatních“.² V tomto případě tvoří skupinu deset mladých lidí, kteří se na počátku 70. let 20. století rozhodli studovat teologii na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě (KEBF) a stát se faráři Českobratrské církve evangelické.

Práce by rovněž měla být příspěvkem k bádání o českých soudobých dějinách, zejména o období 1968-1989. Dává prostor hlasům historických aktérů, evangelickým farářům, které v oficiálních dokumentech téměř nezaslechneme. Na základě srovnání pramenů čerpaných metodou orální historie a pramenů z provenience státní správy období normalizace upozorňuje na rozpory apriorního „totalitněhistorického“ modelu nazírání období komunistické diktatury,³ pocházejícího z 90. let 20. století, v němž pro tyto aktéry a jejich příběhy není místo. Mělo by tak být znovu promyšleno zažité rozdělování na vědomé spolupracovníky se „zlým“ „režimem“, tzv. šedou zónu konformních lidí a „opozici“, tedy ty, kteří otevřeně vystupovali proti „režimu“.

¹ Pro popis „všedního dne“ přebírám koncept Caroly LIPPOVÉ, která „všední den“ charakterizuje jako místo zkušenosti, které „je ovlivněno specifickými formami vnímání, spontánním, nereflaktovaným prožíváním a které zná specifické, ke zkušenosti vztažené a ritualizované vzory interpretací a chování.“ Viz příspěvek Jany NOSKOVÉ, Brněnský disent a jeho každodennost, in: Miroslav VANĚK (ed.), *Mocní? a bezmocní?, politické elity a disent v období tzv. normalizace*, Praha 2006, s. 107. Teoriím používaným v této práci se budu věnovat v teoretické části textu. (Vzor odkazů z citované literatury jsem přebrala z nakladatelství Argo, edice každodenní život.)

² Cit. viz Jan KELLER, *Úvod do sociologie*, Praha 2002, s. 188.

³ Více o „totalitněhistorickém“ výkladovém modelu období komunistické diktatury viz příspěvek Michala PULLMANN, Diktatura, konsensus a společenská změna. K výkladu komunistické diktatury v českých akademických diskusích po roce 1989, in: Lucie STORCHOVÁ – Jan HORSKÝ (a kol.), *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*, Ústí nad Labem 2009. Článek obsahově podobný viz Michal PULLMANN, Sociální dějiny a totalitněhistorické vyprávění, in: *Soudobé dějiny* XV/3-4 (2008).

Tento text se vztahuje k více úrovním. Obsahuje „mikrohistorické“ události, tedy ty, které se týkají pouze skupiny bohoslovců a farářů uvedených v prvním odstavci, ale také se věnuje širším historicko-politickým souvislostem období normalizace, které ovlivňovaly prostor jednání dobových aktérů. V závislosti na těchto rovinách je práce členěna a jsou kladeny výzkumné otázky. Kapitola, která následuje po úvodní, seznamující nás s teoretickými koncepty, metodikou práce a dosavadním bádáním na tomto poli, nese název *Historicko politický kontext – období tzv. normalizace v Československu*. Představuje státní církevní politiku v 70. a 80. letech 20. století a ukázat, jak se v tomto období profilovala ČCE a KEBF. Další kapitola s názvem *Evangeličtí bohoslovci a faráři v době normalizace* má strukturu příběhu, chronologicky tedy sleduje klíčové události v životě studentů a farářů za normalizace, jak je dnes narátoři reflektují a vzpomínají na ně. Kladené otázky, rámované vztahem jedince a státního dobového zřízení, jsou následující: (a) jaké předpoklady a motivy vedly mladého člověka k rozhodnutí stát se duchovním v diktatuře, (b) jakými tématy a událostmi žil posluchač evangelického bohosloví za normalizace, (c) co všechno obnášelo farářské povolání v období normalizace. Závěrečná kapitola, pojmenovaná *Evangeličtí faráři – způsoby sebe prezentace; dynamika ročníku*, je zaměřena na farářskou skupinu jako takovou, způsoby skupinové sebe prezentace i sebe prezentace jednotlivců, na základě narací vypravěčů. Ptám se proto: (a) jak dnes vybraní evangeličtí faráři představují obraz své minulosti a svého jednání, co adresují posluchači, (b) které faktory byly důležité pro utvoření skupiny, (c) jaká byla dynamika skupiny s měnícím se vnějším politickým kontextem, problémy a tématy, (d) jaký obraz podávají o minulosti ČCE a období normalizace jako takové. V závěru diplomové práce shrnuji dosažené výsledky bádání a zamýšlím se nad „totalitou“ komunistické diktatury v Československu a prostorem pro strategie jednání vybraných aktérů.

1.2. Teoretické koncepty

Cílem této práce je nahlédnout do „všedního dne“ evangelického bohoslovce, resp. duchovního v období normalizace. Bádání o všedním dni vychází ze dvou teoretických konceptů. Jednak jde o analýzu „struktur životního světa“ Alfréda Schütze,⁴ jednak o pohled vycházející ze společensko-politické analýzy pozdně kapitalistické konzumní

⁴ Alfred SCHÜTZ – Thomas LUCKMANN, *The Structures of the Life-world*, Evanston 1973.

společnosti, jak ji představil např. francouzský historik Henri Lefebvre.⁵ Koncept „struktur životního světa“, který je pro moderní teorii všedního dne centrální, zpopularizovali sociologové Peter L. Berger a Thomas Luckmann.⁶ Podle tohoto konceptu je životní svět intersubjektivně konstruovaný a má historický charakter. „Všední den“ uchopuje jako prostor zkušenosti, daný, stanovený sociální konstrukt světa, který je již předem rozmanitě předkonstituován v jeho konkrétní historii.⁷ Každodenní život je pak konstruktivní vytvoření nového světa, které se děje během mezilidského jednání a prožívání lidí a jejich vypořádáním se s již existujícím životním světem. Existuje několik pojetí „všedního dne“ používaných v humanitních vědách v posledních desetiletích. Německá historička Carola Lippová uvádí šest charakteristik všedního dne.⁸ V této práci vycházím z popisu „všedního dne“, který Lippová vymezuje jako „místo zkušenosti, které je ovlivněno specifickými formami vnímání, spontánním, nereflektovaným prožíváním, a zná specifické, ke zkušenosti vztažené a ritualizované vzory interpretací a chování“. Takto charakterizovaný „všední den“ budeme sledovat především ve druhé kapitole textu, kde se pokusím definovat specifické, ke zkušenosti vztažené a ritualizované vzory interpretací a chování v rámci protestantského prostředí, z něhož narátoři vychází, a které vytváří členové studované skupiny.

Při popisu „všedního dne“ bohoslovce a faráře vycházím především z pramenů získaných metodou orální historie, v nichž nám narátoři podávají obrazy vlastní minulosti. Krátce proto charakterizují individuální lidskou paměť a koncept „kolektivní paměti“. „Paměť je lidskou schopností podržet některé prvky minulosti; základem každého vztahu k minulosti je proto paměť.“⁹ Taková paměť je v neustálém pohybu, kontextuálně a společensky ovlivněná. „Paměť je život, který vždy nesou skupiny živých, a právě proto je

⁵ Henri LEFEBVRE, *Critique of every day life. From modernity to modernism*, London 2008.

⁶ Viz Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*, Brno 1999.

⁷ Viz Jana NOSKOVÁ, *Brněnský disent a jeho každodennost*.

⁸ 1. „všední den“ jako protiklad „dne svátečního“; 2. „všední den“ jako rodinný všední den, tedy jako specifická privátní sféra; 3. „všední den“ jako všední pracovní den – tedy ta část dne, která probíhá mimo domov, jejíž požadavky stojí v protikladu k volnému času; 4. „všední den“ jako to, co se opakuje, jako rutinní konání v protikladu k jedinečnému, tomu, co se stává pouze výjimečně, „všední den“ je v tomto pojetí proto často chápán jako „život mas“, jako protiklad života prominentních osobností; 5. „všední den“ při pohledu z rozdílných perspektiv – pro jednotlivce znamená např. svatba, narození, nemoc nebo smrt zvláštní událost v životě z pohledu celé společnosti a politických dějin charakterizují tyto události všední den lidí a společnosti; 6. „všední den“ jako místo zkušenosti, které je ovlivněno specifickými formami vnímání, spontánním, nereflektovaným prožíváním, a zná specifické, ke zkušenosti vztažené a ritualizované vzory interpretací a chování. Viz Carola LIPP, *Alltagskulturforchung im Grenzbereich von Volkskunde, Sociologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 89, 1993, s. 1-33, in: Jana NOSKOVÁ, *Brněnský disent a jeho každodennost*, s. 107.

⁹ Tzvetan TODOROV, *Paměť před historií*, in: *Cahiers du Cefres* č. 13, Praha 1998, s. 33.

v neustálém vývoji, otevřená dialektice vzpomínky a zapomnění, nevědomá ohledně svých postupných deformací, vydána každému užití a zneužití, schopna dlouhých období skrytosti a náhlých znovuoživení.“¹⁰ Lidská paměť se skládá z aktivních konstrukcí a rekonstrukcí toho, co jsme zažili. Zážitky stále přehodnocujeme, dáváme jim nový význam na základě pozdějších zkušeností a okolností. Od lidské paměti tudíž nelze očekávat spolehlivost z hlediska faktického, nikdy nepopisujeme jak se události „objektivně“ odehrály. Můžeme se však na ni spolehnout, pokud jde o význam událostí, jak je vypravěč sám chápal a jak je dnes podává posluchači.

Paměť má selektivní charakter,¹¹ její základní vlastností je zapomínání. Selektivita vyplývá z přání hodnotit sebe sama pod určitým zorným úhlem, tenduje k sebe prezentaci v určitém světle, vytlačuje negativní nebo traumatizující zážitky. Některé vzpomínky může narátor účelově z nejrůznějších důvodů vynechat.¹² V rámci snahy o integritu svého vyprávění jedinec manifestuje potřebu zachování integrity své osobnosti. To vše souvisí se zkreslováním vzpomínek, které jsou založené na posuzování minulosti prizmatem současného dění, jež je egocentrické nebo viděné z retrospektivy. A pak je samozřejmě na badateli, který čerpá z orálního pramene, co z vypravěčových vzpomínek vybere, co je z hlediska jeho pojetí dějin nebo vědeckého záměru, podstatné.

Ve spojitosti s individuálními vzpomínkami je třeba uvést teoretický koncept „kolektivní paměti“, tzn. v paměti podržené události a procesy, které jsou pro určitou skupinu, k níž narátor patří, relevantní. Problematice kolektivní paměti, sebe prezentace jednotlivce a skupiny a osobní integrity se věnuji v závěrečné kapitole textu. Termín „kolektivní paměť“, poprvé použitý francouzským sociologem Mauricem Halbwachsem,¹³ je v podstatě rekonstrukcí minulosti, která obraz dávných faktů adaptuje tak, aby vyhovoval přesvědčením a potřebám přítomnosti. Jinými slovy, minulost nemůže být zachycena ve své čisté formě, ale je vždy viděna z perspektivy současnosti. Vzpomínky jsou v zásadě výtvorem sociálních skupin, a ačkoliv jsou to jedinci, kdo si pamatuje, v doslovném smyslu jsou to sociální skupiny, které určují, co je pamětihodné a také jak to bude zapamatováno. „Příběhy, které si členové skupiny předávají, představují reflexivní chápání zkušenosti v určitém kulturním systému, a tyto příběhy jsou vytvářeny členy této

¹⁰ Pierre NORA, Mezi pamětí a historií – Problematika míst, in: Cahiers du Cefres č. 13, Praha 1998, s. 9.

¹¹ Např. viz klasická stať Friedricha NIETZSCHEHO, O užitku a škodlivosti historie pro život, in: *Nečasové úvahy I*, Praha 1991.

¹² Miroslav VANĚK – Pavel MÜCKE – Hana PELIKÁNOVÁ, *Naslouchat hlasům paměti – teoretické a praktické aspekty orální historie*, Praha 2007, s. 70.

¹³ Maurice HALBWACHS, *On collective memory*, Chicago/London 1992.

skupiny.“¹⁴ Kolektivní nebo společenská paměť je proto bytostným vyjednáváním a vyjádřením skupinové identity.¹⁵ „Skupinové identity je dosahováno – alespoň zčásti – skrze vypravování a převypravování příběhů a sdílené minulosti.“¹⁶ Francouzský historik Pierre Nora kolektivní paměť definuje jako to, „co z minulosti zbývá v žitém čase skupin, nebo také to, co tyto skupiny z minulosti udělají.“¹⁷ Nora těmito zbytky kolektivní paměti myslí různá materiální zhmotnění paměti v podobě nejrůznějších pomníků, památných událostí, míst, ale i stromů atd., hovoří také o literatuře a tradicích, tedy o ústním předávání kolektivní paměti. „Orálně zpracovaná kolektivní paměť se vytváří a udržuje obdobně jako mluvený jazyk – stálým předáváním. Podobně jako on je nekonzistentní a proměnlivá. Bez svého média, a tím jsou paměti jednotlivců, zaniká.“¹⁸

Z hlediska tématu předkládané práce pokládám teoretický koncept kolektivní paměti (a individuální paměti) ve spojení se zkoumáním „všedního dne“ za nejvhodnější, pokud se chci zaměřit na aktérské jednání a prožitky vybraných duchovních Českobratrské církve evangelické v 70. a 80. letech 20. století.

1.3. Výzkumné metody a pramenná základna

Na následujících řádkách se věnuji výzkumným metodám, jichž jsem k psaní práce využila. V první kapitole, jejímž cílem je nastínit dobové pozadí, vymezit rámec, v němž se odehrávala církevní¹⁹ politika, a zmapovat možnosti jednání farářů určené komunikací s oficiální církevní reprezentací, pracuji především se sekundární literaturou pojednávající o období normalizace. Tato literatura často čerpá z materiálů státní provenience, jejichž jazyk odkazuje ke snaze „totálně“ ovládnout „společnost“ a církevní prostředí. Církev pak buď vystupuje jako „ubližená“, pod „totálním“ dohledem a minimálním manévrovacím prostorem, nebo naopak jako loajální s „režimem“, uvnitř které bují opoziční a kritické proudy ke stávající situaci církevních představitelů.²⁰ Pro

¹⁴ Norman K. DENZIN, *Interpretative biography, Qualitative research methods*, Newbury 1989.

¹⁵ Molly ANDREWS, Politika zapomínání, rekonstrukce minulosti v přechodu k postkomunismu, in: Zdeněk KONOPÁSEK (ed.), *Otevřená minulost, autobiografická sociologie státního socialismu*, Praha 1999.

¹⁶ Ibid, s. 89.

¹⁷ Jacques LE GOFF, *Paměť a dějiny*, Praha 2007, s. 108.

¹⁸ Françoise MAYEROVÁ – Zdeněk VAŠÍČEK, Minulost a současnost, paměť a dějiny, in: *Soudobé dějiny* 9/2004, č. 4, s. 12.

¹⁹ Kdykoli padne zmínka o církvi, mám na mysli církev Českobratrskou evangelickou, pokud ze souvislosti nebude zřejmé, že jsou míněna jiná křesťanská společenství v České republice.

²⁰ Zjevně a nekriticky v tomto duchu vystupuje především studie Petera DINUŠE, *Českobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování StB*, Praha 2004, v níž Dinuš čerpá především z policejních archivů a archivů StB. Některé odkazy podobného typu však najdeme i v textech Jaroslava CUHRY, např.

přiblížení situace v církvi a na Komenského fakultě využívám také archivních pramenů. Pracovala jsem s prameny z Národního archivu České republiky v Praze, z fondu Ministerstva kultury ČSR/ČR, Sekretariátu pro věci církevní, Oddělení fondů státní správy z let 1945 – 1992, s prameny z Ústavu pro studium totalitních režimů (svazkové agendy), a s archivy Synodní rady ČCE. Dalším pramenem pro první kapitolu je text Jakuba S. Trojana, *Theologie zdola (příspěvek k bohoslovecké sebeanalýze období normalizace v Čechách)*,²¹ který je cenný především jako dobové svědectví aktéra a také pro vymezení teologických pozic, které si přivlastnili studovaní duchovní ČCE.

Prameny, ze kterých čerpám ve druhé a třetí kapitole, pochází jednak z archivů, jednak a především z polostrukturovaných epizodických biografických rozhovorů, které jsem vedla s vybranými faráři Českobratrské církve evangelické metodou orální historie. Hlavní ambice orální historie spočívají ve snaze prozkoumat vztah mezi dějinami individuálního života a každodenností, mezi postoji aktérů i diváků, jejich historickými zkušenostmi, kulturními předsudky a přesvědčeními na jedné straně a změnou společenského a politického systému na straně druhé.²² Reflektují vědění o nejednoznačném vztahu mezi historicky možným a skutečným, z diferencí mezi individuální svobodou rozhodování, objektivní nutností a historickým faktem změny. „Jejich nejvlastnějším živlem je napětí mezi historickou pamětí individuí a historickým věděním odborníků.“²³

Orální dějiny patří mezi disciplíny soudobých dějin²⁴ a u nás se zatím převážně orientují na zkoumání související se systémovými zlomy (1938, 1945, 1948, 1968, 1989, 1993), které působily změny politického, sociálního či kulturního významu na individuální i na celospolečenské úrovni. Chtějí poznat a popsat „osobní zkušenost jednotlivců, kteří minulé události prožívali, reagovali na ně a svými postoji spoluurčovali jejich tempo a směr“,²⁵ „dávají hlas“ těm jedincům, kteří jej v oficiálních dokumentech nemají. V tomto směru jsou orálněhistorická bádání jedinečná a velmi cenná, přesto však vyvolávají některé

Církevní politika KSČ a státu v letech 1969-1972, Praha 1999, či v souborných pracích o minulosti ČCE po roce 1948: *Církev v proměnách času 1969-1999: Sborník Českobratrské církve evangelické*, Praha 2002 a v nedávno publikované *Cestě církve I*, Praha 2009.

²¹ Jakub S. TROJAN, *Theologie zdola (příspěvek k bohoslovecké sebeanalýze období normalizace v Čechách)*, Ročenka ETF UK 1996, viz <http://web.etf.cuni.cz/ETF-191.html> (13. 8. 2009).

²² Miroslav VANĚK, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, Praha 2004

²³ Miloš HAVELKA, Rozpaky nad provinciálním „realismem“, in: *Soudobé dějiny* XI/4 (2004), s. 119.

²⁴ V České republice bylo Centrum pro orální historii založeno v roce 1999 při Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR.

²⁵ Miroslav VANĚK, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, s. 10.

otázky o své hodnotě a věrohodnosti v porovnání s historiografií založené na klasických pramenných zdrojích.

V první řadě je to samotné získávání a vytváření pramene. „Tradiční“ historikové, zakládající svá bádání na psaných dokumentech, zohledňují jen ty zdroje, které nespočívají na orálním základě ve smyslu orální historie. Kladou důraz na přesnost formy, na stálou povahu evidence a chronologii, která je prokazatelná v artefaktuálních, ikonografických, statistických a obecně fixních dokumentech. „U orálního zdroje není forma pevná, chronologie je často nepřesná, sdělení může být nepodložené.“²⁶ Je otázkou, do jaké míry se ještě dnes taková měřítka zohledňují. Přesná forma, evidence a chronologie byly určující při sledování kvantitativních nebo strukturálních fenoménů, od nichž se těžiště zájmu současné historické produkce přesouvá ke kvalitativním, subjektivním a zkušenostním aspektům života společnosti.

K dalším výtkám patří „pohodlnost“ orální historie, protože snadno odpovídá na kladené otázky, a její uzavření se do bezvýznamnosti malého rozsahu.²⁷ Asi nelze posoudit, zda pro malý rozsah dějinné události tato událost postrádá význam. Naopak ona „pohodlnost“ vzhledem k odpovědím na kladené otázky vyplývá ze samotného způsobu vedení rozhovoru. Tazatel předpokládá, že odpovědi narátora přiblíží prožitou skutečnost, o níž historické prameny mlčí. Mohlo by se pak zdát, že badatel získává „bez práce“ jinak nedostupná data, která objasňují danou historickou problematiku, protože jsou často zdrojem jediným; jedná o poznatky, které nelze získat jinou cestou, protože prostě neexistují. Tato skutečnost o nedostupnosti dat platí právě pro zkoumání „totalitních“ společností, které oficiálně neprodukovaly prameny různého zaměření, charakteru a významu, a proto lze jen s obtížemi jednotlivé druhy materiálů vzájemně komparovat. Oficiální prameny a literatura byly v „totalitních“ společnostech usměrňovány, nejednou docházelo i k falšování dokumentů či jejich účelovému krácení. „V publikacích, zvláště v učebnicích, jsou fakta umlčována. Bádání je vedeno k tendenčnosti. [...] Na příkladu novějších dějin [...] je dějinnost naprosto ztotožněna s usneseními nejvyšších orgánů, historik může jen opakovat.“²⁸

Hlavním cílem orální historie však není získávat historické poznatky, ale poskytnout na základě vyprávění současníků dobových událostí vzhled do emocionálních prožitků

²⁶ Gwyn PRINS, Oral history, in: Peter BURKE (ed.), *New perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania 2001, s. 125.

²⁷ Ibid.

²⁸ Zdeněk VAŠÍČEK, Lidská práva a „Ukradené dějiny“, in: Emanuel MANDLER (ed.), *Dvě století před listopadem 89*, Praha 1993, s. 89.

historických událostí, změn společenského a politického systému a jejich promítnutí do životů narátorů. Tato „osobní svědectví“, vytvářená v momentě rozhovoru a v interakci tazatele a narátora, jsou ve srovnání s „klasickými“ historickými prameny unikátní. Význam „ústního svědectví netkví v tom, jak se dokáže přiblížit ke skutečnosti, k faktu, ale spíše v tom, jak se od pouhých faktů odklání a dává prostor imaginaci (obrazotvornosti), symbolice a tužbám...“.²⁹ Historie získané touto metodou nemohou být statisticky reprezentativní, přesto však objasňují některé dějinné souvislosti či prožitky určitého historického procesu.

Metoda orální historie má dvě formy, jak je rozlišuje představitel českého orálněhistorického bádání Miroslav Vaněk:³⁰ 1. rozhovor přímo vedený mezi tazatelem a narátorem a 2. zaznamenané rozhovory, obvykle přepsané a redigované (archivované pro výzkumné účely). V první formě této metody hraje stěžejní roli badatelský přítomný zájem, postava badatele a jeho zapuštění do zkoumaného terénu. Na jeho osobě záleží, které vypravěče si vybere, jaké otázky bude klást a co chce pomocí rozhovoru zjistit. Benedetto Croce tvrdil, že každá historie je současná, to znamená, že „jakkoli vzdálené se zdají být události, které historik vypráví, ve skutečnosti odpovídá současným potřebám a současným situacím, v nichž tyto události doznívají“.³¹ Každý badatel tedy vychází ze současných potřeb, klade minulosti otázky na základě své vlastní přítomnosti. Specifikem orální historie však je časový kontext produkce pramene, který je vytvářen v bezprostřední situaci rozhovoru. Proto je nutné mít na paměti limity takto nabytého pramene, uvědomovat si, že jeho prostřednictvím získáváme dnešní reflexe minulých událostí.

Dalším problémem při praxi orální historie je vztah, který se vytváří mezi tazatelem a narátorem a který můžeme charakterizovat jako asymetrický. „Tazatel i narátor totiž přistupují k rozhovoru s určitými (profesními i prožitkovými) předchozími zkušenostmi, snad i předchozím ovlivněním a předsudky, a zároveň vše, co je v rozhovoru vyřčeno či nonverbálně sděleno, adresují nejen sobě navzájem, ale i potenciálnímu posluchači, čtenáři, hodnotiteli nebo interpretovi rozhovoru.“³² V každém rozhovoru se vypravěč stylizuje do postavení, v jakém chce být nazírán, vytváří obraz o sobě a o společnosti, ve které se pohyboval, a ten prezentuje navenek. Takové stylizace jsou zajímavé při komparaci jednotlivých sebe prezentací narátorů. Lze pak ilustrovat mnohohrstevnatost

²⁹ Miroslav VANĚK, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, s. 90.

³⁰ Viz Miroslav VANĚK, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*.

³¹ Cit. in Jacques Le GOFF, *Paměť a dějiny*, s. 118.

³² Miroslav VANĚK, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, s. 58-59.

jednotlivých výpovědí, můžeme pozorovat zkreslování informací, kladení různých důrazů na stejné události, záměrné či náhodné opomenutí určitých skutečností atd.

Druhou formou metody orální historie je přepis uskutečněného rozhovoru. Zde se objevují další limity: přepsaný rozhovor totiž zaznamenává pouze slova, nikdy nemůže odpovídat přesně tomu, jak rozhovor probíhal, nemůže zachytit ani důležité aspekty mluvené řeči jako barvu hlasu, frázování řeči, váhání, pauzy, natož pak neverbální projevy, gesta, mimiku atd. Odstavce, členění textu interpunkcí apod. již představují určitou interpretaci, se kterou následně historik pracuje a přiřkládá jí nové významy, které se však nemusejí shodovat s původní podobou vyprávění.

Uskutečnila jsem za velké pomoci Ondřeje Matějky celkem jedenáct polostrukturovaných epizodických životopisných rozhovorů v časovém rozpětí jednoho roku (od prosince 2007 do února 2009), přičemž volba jejich pořadí byla náhodná a spíše podléhala praktickým důvodům, zohledňujícím časové i prostorové možnosti tazatelů i každého jednotlivého narátora.³³ Rozhovory se vždy skládaly ze dvou částí. Hlavní narace obsahovala volné vyprávění a vzpomínání evangelických farářů na své kořeny (rodinné, sborové atd.), studijní léta, na začátky práce na sborech i obecněji na období normalizace. V druhé části rozhovoru byly kladeny polostrukturované otevřené otázky, od dětství přes vysokoškolské studium až po roku 1989, spolu se zpětnou reflexí celého období; když bylo třeba, dalšími otázkami byla problematika rozvedena a upřesněna. Postupně se okruhy dotazů zpřesňovaly; po druhém rozhovoru vznikl seznam orientačních otázek, s tím, že se mohl pozměňovat v ohledu na otevřenost jednotlivých dotazovaných a na jejich životní zkušenosti. Až na jeden rozhovor, který byl s půlročním časovým intervalem a z popudu narátora opakován, proběhly všechny během jednoho sezení. Provést druhé, kontrolní interview s narátory jsem nepovažovala za nutné. Jednak jsme byli dva tazatelé, jednak bylo podle našeho mínění vše podstatné řečeno a vyčerpáno při jednom, a ve všech případech obsažném, rozhovoru. Za stěžejní pramen této diplomové práce lze tedy považovat takto získaná epizodická životopisná vyprávění doplněná o poznatky z již zmiňovaných archivů.

1.4. Dosavadní bádání

³³ Uskutečnění rozhovorů bylo finančně podpořeno z grantu Grantové agentury Akademie věd KJB800630904 „Autoritářská sekularizace v české komunistické diktatuře (Příklad českého evangelického prostředí 1948-1989)“

Ucelený seznam literatury k přelomovému roku 1968/69 a následujícímu období normalizace lze nalézt na stránkách Ústavu pro soudobé dějiny Akademie věd.³⁴ Částečným nedostatkem většiny těchto prací je zasazení do „totalitněhistorického“ modelu,³⁵ jehož narativní rámec pro popsání dobových událostí používá dvě základní kategorie: totiž „zlý“ a všemocný „režim“ a „společnost“, která je rozdělena na spolupracovníky s „režimem“, tzv. šedou zónu a „opozici“. V takto podané struktuře není místo pro všechny jednající skupiny společnosti, není ani možné popsat různé typy sociálního jednání, které jednotlivci volili ve svých životech v období normalizace. Je však nutné dodat, že materiály z proveniencí státní právy, se kterými autoři pracují, často ani jiný pohled nenabízí.

K vybraným institucím zabývajícím se „totalitními“ režimy v Česku lze zařadit Ústav pro studium totalitních režimů (ÚSTR).³⁶ Ústav vznikl na základě zákona č. 181/2007 Sb., s posláním zkoumat a nestranně hodnotit dobu nesvobody a období komunistické „totalitní“ moci. Instituce, od roku 2007 přímo řízená ÚSTREm, s názvem Archiv bezpečnostních složek,³⁷ vykonává správu archiválií a dokumentů vzniklých činností bezpečnostních složek. K dalším institucím patří Ústav pro soudobé dějiny (ÚSD), jenž je pracovištěm Akademie věd České republiky a provádí základní výzkum českých a československých dějin po roce 1938 v mezinárodním kontextu. Od roku 2000 je součástí ÚSD Centrum orální historie.³⁸ Toto pracoviště se soustředí na výzkum dějin metodou orální historie, jejímž hlavním cílem je porozumět postojům, názorům a hodnotám konkrétního dějinného aktéra. Za zmínku stojí rovněž Úřad dokumentace a vyšetřování (ÚDV) zločinů komunismu,³⁹ který vznikl rozhodnutím ministra vnitra 1. 1. 1995 sloučením Úřadu pro dokumentaci a vyšetřování činnosti StB se střediskem dokumentace protiprávnosti komunistického režimu. Vyšetřovací pravomoci umožňují ÚDV odhalovat a stíhat trestné činy v období let 1948-1989, u kterých nedošlo z politických důvodů k pravomocnému rozhodnutí.

Vědeckému bádání v oblasti církevních dějin zasvětil svou činnost historik soudobých dějin Jaroslav Cuhra. Ve svých pracích se zabývá křesťany a církvemi v československém komunistickém režimu, odporem a soudní represí v Československu 1948-1989 a Československem v tzv. Východním bloku 1948-1989. Ve svých textech

³⁴ Viz <http://www.usd.cas.cz>.

³⁵ Viz pozn. č. 3.

³⁶ www.ustrcr.cz.

³⁷ www.abscr.cz.

³⁸ www.coh.usd.cas.cz.

³⁹ www.mvcr.cz/udv.

o křesťanech a církvích v československém komunistickém režimu se věnuje především dějinám římskokatolické církve.⁴⁰ Pro diplomovou práci jsem nejhojněji čerpala z jeho knihy *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969-1972*,⁴¹ v níž se zabývá přelomovým rokem 1968/69 a politickými dopady na státní církevní politiku. Cuhra se nejvíce věnuje situaci v římskokatolické církvi, několik kapitol však vyhradil ČCE i ostatním nekatolickým církvím. Církevní zákony a doplňující vyhlášky, které Cuhra analyzuje, nicméně platily pro všechna křesťanská státem uznaná společenství v Československu.

Další důležitou publikací, která se přímo týká situaci ČCE v období normalizace, je studie Petera Dinuše *Českobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování StB*.⁴² Dokumentačně zde na základě archivních materiálů StB rozpracovává boj komunistické tajné policie proti Českobratrské církvi evangelické. Z těchto materiálů vyplývá, že tajná policie zaměřovala svou pozornost především na hnutí Nová orientace,⁴³ které považovala za opoziční skupinu uvnitř ČCE s velkým vlivem. Vzhledem k tomu, že si Dinuš pro svou práci vybral za prameny archivy Ministerstva vnitra, materiály vzniklé činností složek KSČ zabývajících se církevní politikou a některé diplomové práce absolventů fakulty StB Vysoké školy Sboru národní bezpečnosti, má proto omezený vhlad do širší dobové situace v církvi a jeho závěry jsou tak nutně jednostranně zaměřené.

Autor, jenž se věnoval evangelickému prostředí před rokem 1989 i po něm, je český sociolog Jiří Kabele. Ve sborníku *Jihomoravský venkov po socialismu*⁴⁴ se spolu s dalšími kolegy zabýval proměnami České republiky odstartovanými „sametovou revolucí“ a studoval je na příkladu jednoho malého města a jeho okolí na jižní Moravě, které v práci nazývá „Filipov“. „Filipov“ je popisován z hlediska dvou jeho organizovaných komunit – komunistů a evangelíků. Svět evangelíků Kabele charakterizuje ve studii *Filipovští evangelíci a svět před koncem druhého tisíciletí*. V tomto textu na základě případové studie filipovských evangelíků sledoval společenství a proměnu světské i duchovní angažovanosti obyvatel „Filipova“ v průběhu 80. a 90. let 20. století.

Protestantské prostředí v letech 1948-1989 je rovněž tématem disertační práce Ondřeje Matějky na universitě v Ženevě a také jeho grantovým projektem *Autoritářská sekularizace v české komunistické diktatuře (Příklad českého evangelického prostředí*

⁴⁰ Seznam autorských publikací a článků Jaroslava Cuhry lze dohledat na www.usd.cas.cz.

⁴¹ Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969-1972*, Praha 1999.

⁴² Peter DINUŠ, *Českobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování StB*, Praha 2004.

⁴³ Viz 2. kapitola, pozn. č. 82.

⁴⁴ Jiří KABELE, Filipovští evangelíci a svět před koncem druhého tisíciletí, in: Josef KANDERT (ed.), *Jihomoravský venkov po socialismu*, Praha 2004.

1948-1989).⁴⁵ V tomto projektu analyzuje koncept autoritářské sekularizace, převzatý ze současné sociologie náboženství. Mapuje jednotlivé vlny ateizačních kampaní a praktiky profesní stigmatizace věřících. Věnuje pozornost činnosti Sborů pro občanské záležitosti a posuzuje úspěšnost jejich působení v oblasti nabídky náhradních občanských rituálů, zastupujících tradiční náboženské obřady. V neposlední řadě popisuje reakce tradičních církevních prostředí na státní ateizační kampaně, zejména reakce z evangelického prostředí.

K dalším, kdo se přímo orientuje na dění v Českobratrské církvi evangelické v období komunistické diktatury, je Peter Morée přednášející církevní dějiny na Evangelické teologické fakultě University Karlovy a je členem Komise pro zkoumání dějin ČCE 1945-1989. V současnosti se, mimo jiné, zabývá grantovým projektem *Josef Lukl Hromádka (1889-1969) a český protestantismus v letech 1945-1989*,⁴⁶ jehož cílem je na základě neprobádaného a dříve nedostupného archivního materiálu zmapovat místo Josefa L. Hromádky v českém protestantismu, analyzovat jeho vliv na rozhodování v protestantských kruzích v teologických a politických otázkách doby komunismu, analyzovat spory kolem jeho osoby v protestantském prostředí v období normalizace a analyzovat jeho vliv na postoje mezinárodních ekumenických organizací k (československému) komunistickému systému v období 1948-1989. V rámci tohoto grantu vznikla studie *Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla. Roky 1966 až 1977*, která je součástí sborníku *Cesta církve I*, vyšlého na sklonku roku 2009. Morée také pravidelně přispívá články o nedávné minulosti ČCE do evangelických periodických tiskovin.

Na posledním místě bych jmenovala *Sborník Českobratrské církve evangelické, Církev v proměnách času 1969-1999*,⁴⁷ ve kterém se různí autoři tematicky věnují jednotlivým složkám církevního života (teologické proudy, výchova dětí a mládeže, výchova a vzdělání v církvi, církevní školství, vikariát atd.) vždy s jednotící strukturou textu, komparující období před listopadem 1989 a po něm. Autoři postulují jako východisko obraz církve pod státním dohledem, která kličkuje, aby pro sebe uchovala minimální pracovní prostor. Sborník rovněž obsahuje seznam synodů ČCE v letech

⁴⁵ Výzkumný záměr KJB800630904 „Autoritářská sekularizace v české komunistické diktatuře (Příklad českého evangelického prostředí 1948-1989)“, jehož příjemcem je Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

⁴⁶ Výzkumný záměr IAA801830801 „Josef Lukl Hromádka (1889-1969) a český protestantismus v letech 1945-1989“, jehož nositelem je ETF UK v Praze.

⁴⁷ *Církev v proměnách času 1969-1999: Sborník Českobratrské církve evangelické*, Praha 2002.

1969-1999 a jejich programů a usnesení, složení seniorátů a seznam všech sborů a farářů
ČCE.

2. HISTORICKO POLITICKÝ KONTEXT – OBDOBÍ TZV. NORMALIZACE V ČESKOSLOVENSKU

Tato kapitola nastiňuje dobu normalizace v Československu, neboť ta tvoří historický kontext, v němž žili a jednali daní evangeličtí studenti bohosloví a začínající faráři Českobratrské církve evangelické. Uvažuji zde, do jaké míry je pro toto období adekvátní termín „totalita“, jenž je s ním často spojován. Na to navazuji popisem oficiální církevně politické situace v ČSSR, vztahů státu a ČCE a dění uvnitř církve jako takové. Na závěr této kapitoly krátce analyzuji dobové pozadí Komenského bohoslovecké teologické fakulty a její základní politickospolečenský vývoj. Z hlediska politického dění se věnuji především 70. letům 20. století, protože právě v těchto letech se formovala základní názorová stanoviska skupiny, které se v práci věnuji. 80. léta byla naplněna prací na sborech a pozornost farářů se obracela k vlastnímu, „soukromému“, prostředí.

2.1. Termín „totalita“ v kontextu tzv. normalizace v Československu

V české společnosti se mezi laiky, v odborné literatuře i v médiích na počátku 90. let ustavila rétorika, jež popisuje komunistický režim jako dobu totalitní moci. Shodně o něm v tomto duchu pojednávají práce, které vznikaly v první polovině 90. let, tedy v době, kdy docházelo k prvním odborným reflexím minulého období se snahou radikálně se odlišit od doby předcházející.⁴⁸ Podle obecné slovníkové definice je totalita charakterizována jako celistvost, úplnost, jednotnost, ve spojení s politickým uspořádáním pak jako „typ diktátorsky vedeného státu prosazující úplné (totální), (násilné i nenásilné) ovládnutí všech složek společenského života prostřednictvím byrokratického aparátu a policejní moci, vedoucí k deformování individua až k jeho úplnému podrobení, popř. umlčení.“⁴⁹ V politologické literatuře přispěl k vymezení totalitarismu jako typu politického režimu v 50. letech 20. století C. J. Friedrich. „Totalitarismus je všezahrnující systém politického vládnutí, typicky nastolovaný masivní ideologickou manipulací a neskrývaným terorem a brutalitou.“⁵⁰ Usiluje o „totální“, naprostou moc, a to zpolitizováním veškeré společenské i individuální existence, znamená i naprostou likvidaci občanské společnosti,

⁴⁸ Viz již zmiňovaný text Michala PULLMANNA, *Diktatura, konsensus a společenská změna*.

⁴⁹ Nový akademický slovník cizích slov, Praha 2007, heslo totalita.

⁵⁰ Andrew HEYWOOD, *Politologie*, Plzeň 2008, s. 49.

tn. soukromé sféry nezávislé na veřejné autoritě. Podle Friedrichova názoru je možné termínem totalitní označit jak fašistický, tak komunistický režim. Společnými charakteristikami obou jsou: oficiální ideologie, kterou musí všichni členové společnosti akceptovat; stát s jednou politickou stranou, obvykle v čele s jediným vůdcem; prakticky absolutní monopol na kontrolu všech prostředků ozbrojené moci (armády); monopol a prakticky úplná kontrola masových sdělovacích prostředků; systém fyzické a psychologické kontroly společnosti prostřednictvím policie využívající teroristických postupů; centrální řízení a kontrola ekonomiky.⁵¹

Pokud tedy víme, že v 70. a 80. letech existovalo několik nezávislých iniciativ a hnutí, psala se prohlášení, odehrávaly se happeningy, existovaly tedy i jiné, než oficiální struktury ve společnosti, pak v téže souvislosti nelze operovat s pojmy totalita, totalitní režim. Pokud „totalitní moc vychází z předpokladu, že ve společnosti, stejně jako v přírodě, existuje jen jedna objektivní a univerzální pravda,“⁵² tak to, co se odehrávalo v Československu v období normalizace, nelze nazývat totalitou. V této souvislosti bývá častěji využíván pro popis dobového politického zřízení koncept komunistické diktatury či autoritářského režimu. V komunistické diktatuře ovládá státní mechanismus komunistická strana a činí si monopol na svévolný a ničím neomezený výkon moci. „Komunistická strana má vedoucí a řídicí roli ve společnosti, kterou uskutečňuje tak, že ovládá všechny instituce včetně ekonomických, vzdělávacích, výchovných, kulturních, i těch, které jsou spjaty s trávením volného času.“⁵³ V autoritářských politických systémech je autorita vůdce či vedoucí strany uplatňována bez ohledu na souhlas lidu, na rozdíl od totalitarismu však nejde takovému systému o setření rozdílu mezi státem a občanskou společností, ale spíše se soustředí na potlačování opozice a politické svobody. Autoritářství staví na omezeném pluralismu, ponechává prostor pro autonomní život různých subkultur na okraji společnosti.⁵⁴

Důležitým faktorem pro odlišení totalitních a nedemokratických režimů je tedy míra kontroly společnosti politickou sférou a jejími představiteli. Zatímco totalitní moc si klade za cíl likvidovat všechny subsystemy společnosti, netotalitní nedemokratické režimy se spokojují s vyloučením těchto skupin mimo politickou sféru. Podobně oficiální ideologie

⁵¹ Viz Andrew HEYWOOD, *Politologie* a Blanka ŘÍCHOVÁ, *Přehled moderních politologických teorií*, Praha 2006.

⁵² Zdeněk VAŠÍČEK, *Lidská práva a „ukradené dějiny“*, in: Emanuel MANDLER (ed.), *Dvě desetiletí před listopadem '89*, Praha 1993, s 88.

⁵³ Andrew HEYWOOD, *Politologie*, s. 57.

⁵⁴ Viz Andrew HEYWOOD, *Politologie*, Blanka ŘÍCHOVÁ, *Přehled moderních politologických teorií*.

v netotalitních režimech není dostatečná, vládce o ni opírá svou moc, současně ale není schopen ovlivnit společnost jako celek, tedy plně kontrolovat nepolitický život členů společnosti. V prostoru bývalého Československa v době normalizace nefungoval absolutní dohled nad mimopolitickým životem občanů, státní představitelé nebyli schopni a pravděpodobně ani ochotni zasahovat do veškerého sociálního dění, a to ani na úrovni ekonomiky; komunistická ideologie ztratila svůj význam a vládnoucí elity se soustředily především na „technologii moci“.

2.1.1. Státní církevní politika v období normalizace

Na několika řádcích nyní krátce charakterizují období tzv. normalizace, abych nastínila prostor a limity, v nichž se jednotliví aktéři pohybovali a jednali. Období normalizace zahrnuje léta 1969-1989, přičemž za jeho počátek někteří historikové považují okupaci v srpnu 1968, jiní nástup Gustáva Husáka do funkce generálního tajemníka KSČ v dubnu 1969.⁵⁵ Klasický popisný rámec tohoto dějinného úseku nalezneme u historika soudobých dějin Milana Otáhalu. Jedná se o v úvodu zmiňovaný „totalitněhistorický“ narativní model pro popis komunistické diktatury, ale na tomto místě postačí. „Charakteristickým rysem *normalizačního* režimu bylo obnovení vedoucí role, tj. monopolu moci KSČ, a orientace na tzv. konzumní socialismus. Vztah mezi mocí a občany byl založen na tzv. společenské smlouvě, podle níž zajistila vládnoucí garnitura občanům jistou životní úroveň a sociální jistoty a žádala od nich, aby se vzdali účasti na řízení věcí veřejných a realizovali se v soukromé sféře.“⁵⁶ Bylo žádoucí, aby občané neparticipovali na politických rozhodováních výměnou za relativní klid a materiální zajištění. „Strana“ se snažila obnovit svůj byrokraticko-centralistický charakter a „vedoucí úlohu“ ve společnosti. Cílem bylo navrátit společnost k „normálnímu“ stavu, tedy komunistickému režimu před tzv. Pražským jarem, ve smyslu obnovení příslušných norem a uhlídání jejich plnění – odtud termín „normalizace“.⁵⁷

Tématem tohoto oddílu je však především legislativní a instituční ukotvení církevní politiky v ČSSR. Poslouží v následujících kapitolách jako základ pro porovnávání, do jaké míry se běžná sociální praxe církevních představitelů, duchovních i řadových členů shodovala s možnostmi jednání vymezenými právem, nebo se od nich odlišovala, právě

⁵⁵ Milan OTÁHAL, *Normalizace 1969-1989, Příspěvek ke stavu bádání*, Praha 2002, s. 5.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Viz Alena VODÁKOVÁ – Hana MAŘÍKOVÁ, *Problém normativity a policejní represe v předlistopadovém Československu*, Praha 1995.

s ohledem na jednající skupiny. Během padesátých a šedesátých let 20. století byl tlak proti církvím, zejména proti církvi římskokatolické, zjevný a otevřený.⁵⁸ Přesto možná paradoxně nedosáhl takového úspěchu, jako „na pohled ‚mírnější‘ tlak normalizačního režimu let sedmdesátých, vytvářející ovzduší apatie a duševního úpadku a vedoucí ke ztrátám jakýchkoli pozitivních myšlenkových hodnot“.⁵⁹

Činnost všech státem uznávaných církví a náboženských společností (17 pro rok 1968) podléhala státnímu doзору, který byl zaveden tzv. církevními zákony z října 1949. Jednalo se o zákon č. 218/1949 Sb. O hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem. Na zákon pak navazovaly další vládní nařízení a výnosy Státního úřadu pro věci církevní (SÚC), v roce 1956 reorganizovaného v Sekretariát pro věci církevní, a ministerstva školství a kultury, pod něž církevní problematika spadala. K 1. lednu 1968 tak bylo v platnosti devatenáct dalších výnosů a vládních nařízení, doplněných jedenácti výnosy, sloužícími jako metodická doporučení, pomůcky a vysvětlivky. Relativně svobodnou existenci církví významně omezily zejména vládní nařízení o bohosloveckých fakultách ze 14. července 1950 (č. 112/1950 Sb.) a výnosy SÚC o doзору nad vyučováním náboženství církevními tajemníky a diecézními inspektory z 18. září 1950 (č. j. 3561/50-I/2) a o vydávání pastýřských listů, oběžníků, instrukcí, pastoračních dopisů a jiných projevů z 25. června 1952 (č. j. 3763/52-II).

Stěžejní důležitost z hlediska církevní perspektivy byl výnos SÚC o udělování státního souhlasu k výkonu duchovenské služby z 19. května 1955 (č. j. 4874(55-I/1), doplněný 30. května téhož roku ještě dalším výnosem. Byl tak zaveden dozor nad uváděním jednotlivých duchovních a laiků do církevních funkcí, ale i dohled nad jejich mobilitou – každé přemístění totiž v praxi vyžadovalo obnovení státního souhlasu.⁶⁰ Faráři podle svých výpovědí tato pravidla respektovali. „Pro každé ustanovení kazatele bylo třeba předem získat státní souhlas. [...] Jeho udělení nebo odmítnutí spočívalo na blahovůli církevních tajemníků a vyplývalo především z politického posouzení osoby, pro kterou byl souhlas žádán.“⁶¹ Bez souhlasu okresního církevního tajemníka (OCT) nemohl být žádný duchovní pozván k výpomoci nebo jako host do jiné farnosti, nemohl např. oddávat ani pohřbívat mimo svůj sbor, aniž by o tom byl informován OCT. O uplatňování těchto zákonných norem se staral od začátku roku 1968 Sekretariát pro věci církevní ministerstva

⁵⁸ Viz Karel KAPLAN, *Stát a církev v Československu v letech 1948-1953*, Brno 1993.

⁵⁹ Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969-1972*, s. 9.

⁶⁰ Ibid., s. 9-10.

⁶¹ *Církev v proměnách času 1969-1999: Sborník Českobratrské církve evangelické*, s. 25.

kultury a informací (SPVC MKI) s celorepublikovou působností.⁶² Církev jako instituce se stala závislou na režimních zákonech.

Struktura kontroly církví ze strany státu směřovala od církevních tajemníků z okresů a krajů k národním sekretariátům, které zpracovávaly zprávy pro ideologické oddělení Ústředního výboru Komunistické strany Československa a příslušný pracovník je postupoval tajemníkovi ústředního výboru KSČ. Kromě církevních sekretariátů dostávalo stranické vedení také informace z ministerstva vnitra. Církevní dění bylo součástí zpráv o státobezpečnostní situaci v ČSSR. Opět, po krátkém přerušení během období tzv. pražského jara, fungovalo přímé spojení mezi sekretariátem prvního tajemníka ÚV KSČ a sekretariátem ministerstva vnitra a i touto cestou přicházely informace o činnosti církví. „Občas pak byly souhrnné zprávy analytického odboru II. správy posílány přímo k informaci ÚV KSČ. V některých případech ministerstvo vnitra poskytovalo souhrnné výsledky zpravodajské činnosti předsednictvu vlády.“⁶³

Přestože v období tzv. Pražského jara došlo k jistému uvolnění, do Sekretariátu pro věci církevní bylo dosazeno nové, liberálnější vedení a aktivita církví obecně směřovala k získání náboženské svobody, zrušení diskriminace věřících, zvětšení podílu na veřejném životě a vůbec panovaly snahy o větší autonomii církví a navázání mezinárodních kontaktů, přesto byla tato polednová politika po roce 1969 „znormalizována“ a navrátila se jak ke staronovému vedení SPVC, tak vztahu církví a státu prosazovanému před událostmi roku 1968. Nevznikly žádné nové církevní zákony. „Normalizační režim tak mohl při obnově starých pořádků postupovat snadnou cestou tvrdého vymáhání a dodržování zákonů, respektive odstraněním několika zmírňujících dodatků či metodických pokynů, jak je konkrétně vykládat.“⁶⁴

Zpočátku se vedení Sekretariátu v roce 1969 zaměřilo na vlastní vnitřní poměry úřadu, dále mu šlo o udržení klidu v církvích a snažilo se nezatlačovat církevní představitele do ostré opozice proti nastupující „normalizaci“. Na začátku 70. let 20. století byla vypracována dlouhodobá koncepce vztahů mezi KSČ, socialistickým státem a církvemi a konečný návrh tohoto dokumentu byl schválen předsednictvem ÚV KSČ na začátku ledna 1973. Z hlediska vztahů mezi státem a církvemi šlo o klíčový materiál, kterým se orgány státní správy řídily nejméně do poloviny osmdesátých let – na programu předsednictva bývaly pravidelně kontrolní zprávy o jeho plnění. Pro budoucí vývoj bylo

⁶² Viz Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ*.

⁶³ Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ*, s. 36.

⁶⁴ Jaroslav CUHRA, *Katolická církev a odpor vůči „normalizačnímu režimu“*, in: Petr BLAŽEK, (ed.), *Opozice a odpor proti komunistickému režimu v Československu 1968-1989*, Praha 2005, s. 69.

určující tvrzení, „že církve a náboženské společnosti mají zajišťovat pouze ‚náboženské využití věřících‘ a veškerá jiná aktivita mimo prostor církevních obřadů má být znemožňována“.⁶⁵ Základním cílem bylo snižovat religiozitu a v souladu s tím i počet duchovních, podporovat vnitřní štěpení církví prosazováním pozitivních, tzn. politicky loajálních skupin duchovenstva a „paralyzovat snahy o organizační sjednocování církví. Výrazně měla být posílena úloha ateistické výchovy a boje proti ‚nepřátelským a marxismu-leninismu cizím ideologiím, názorům, přežitkům.“⁶⁶ Jakub S. Trojan, farář ČCE bez státního souhlasu od r. 1974, signatář Charty 77, popisuje tuto situaci z pozice dobového aktéra následovně: „Tím, že je církev administrativním tlakem nucena opouštět řadu dříve samozřejmých aktivit (přednášky, kulturní pořady, koncerty a hudební podniky, rozvětvené ekumenické vztahy domácí a zahraniční atd.) tím, že se většinou omezuje na čistě kulticko-liturgické projevy a redukovaný repertoár sborového provozu, jakým jsou kromě bohoslužeb biblické hodiny pro dospělé a mládež, vytrácí se živý kontakt s realitou světa práce a sociálních problémů. Církev je nucena pohybovat se ve vlastním mikrosvětě se zavřenými okny a dveřmi, za nimiž je vydýchaný vzduch.“⁶⁷

Z výše napsaného vyplývá, jako by byl manipulační prostor církví minimální, omezený zákony a vyhláškami státních orgánů. Přesto se ve třetí a čtvrté kapitole ukáže, zda skutečně tyto limity vedly ke „snižování religiozity“, či naopak k utužování religiozity z důvodů neadekvátní nabídky alternativních volnočasových aktivit.

2.2. Českobratrská církev evangelická a její život v období normalizace

Výše uvedená legislativní opatření platila bez rozdílu pro všechny státem uznané církve a náboženské společnosti. Nyní zaměřím svou pozornost pouze na Českobratrskou církev evangelickou (ČCE) v době komunistické diktatury. Na základě sekundární literatury popíši, jak se na pozadí takového politického systému profilovala, jak její oficiální představitelé, její duchovenští pracovníci a její řadoví členové jednali v kontextu limitovaném státními zákony.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Jakub S. TROJAN, Křesťanská existence v socialistické společnosti aneb teologie průšvihů, in: Studie č. 49, s. 75-76.

Českokobratrská církev evangelická⁶⁸ je nejpočetnější státem uznanou nekatolickou církví na území České republiky, což platilo i v ČSSR.⁶⁹ Vznikla v roce 1918 spojením reformované a luterské církve. Církev je zřízena a spravuje se podle zásad presbyterně-synodních ve třech stupních – základní jednotkou je farní sbor (sbor), širší jednotkou je seniorátní sbor (seniorát), nejširší jednotkou je povšechný sbor, celá církev. Vlastní církevní život se odehrává v samostatných sborech.⁷⁰ Sbor povolává své duchovní a volí své zástupce, tzv. starší (presbytery), kteří spolu s farářem zajišťují chod sboru. Sborny se regionálně sdružují do seniorátů. Nejvyšším správním orgánem církve voleným sborem zastupitelů ze seniorátu – synodem – je synodní rada složená ze tří členů duchovenských a tří členů laických.

Synodní rada ustanovuje a odvolává církevní kazatele a uděluje církevní pověření ordinovaným učitelům Komenského bohoslovecké fakulty. Dále synodní radě zejména přísluší: dohlížet na činnost seniorů a všech církevních orgánů; rozhodovat o zřízení nových sborů a o jejich sloučení; zřizovat zkušební komise pro zkoušky kazatelů a udělovat a odvolávat oprávnění ke kázání výpomocným kazatelům; rozmisťovat vikáře a diakony; působit v řízení podle řádu pastýřské služby; pečovat o vydávání Biblí, zpěvníků, agendy, náboženské literatury a časopisů a starat se o spisování dějin církve; jednat a usnášet se o věcech celocírkevního zájmu, které nejsou přikázány jiným církevním orgánům.⁷¹ V praxi zasahovala synodní rada do činnosti seniorátů i samostatných sborů v omezené míře, například umístování vikářů a diakonů do sborů nebylo jednostranné, ale většinou záviselo na vzájemné domluvě synodní rady a umístovaného. Pravomoc synodní rady však byla rozsáhlá dílem proto, vytvářela přehledný obraz církve pro vnější svět.

⁶⁸ ČCE některými svými myšlenkami vychází z české husitské reformace, navazuje „zejména na církev podobojí a na Jednotu bratrskou, jejichž pozůstatkům bylo po době protireformačního pronásledování opět povoleno Tolerančním patentem z r. 1781 ustavit se církev evangelickou buď augsburského, nebo helvetského vyznání. Tyto církve se po navrácení samostatnosti českému národu na svém generálním sněmu dne 17. prosince 1918 svobodně sloučily v církev jednu, která přijala název Českokobratrská církev evangelická.“ Viz *Církevní zřízení a řády Českokobratrské církve evangelické*, Praha, 1984 (usnesené původně 11. synodem 31. října 1953, zde ve znění usneseném 23. synodem dne 18. listopadu 1983), s 3.

⁶⁹ Počet seniorátů, sborů a členů církve v jednotlivých desetiletích (podle součtu údajů z církevních schematismů). 1960: 13 seniorátů, 271 farních sborů, 301900 členů; 1970: 13 seniorátů, 272 farních sborů, 260309 členů; 1980: 13 seniorátů, 271 farních sborů, 223355 členů; 1990: 13 seniorátů, 268 farních sborů, 180641 členů; 2000: 14 seniorátů, 264 farních sborů, 128482 členů; 2007: 14 seniorátů, 260 farních sborů, 102166 členů (stav k 1. září 2007). Viz Eva FIALOVÁ, *Malý obrazový průvodce dějinami Českokobratrské církve evangelické*, Praha 2008, s 82.

⁷⁰ „Každý církevní sbor na všech stupních má právo i povinnost konat bohoslužebná i správní shromáždění, pečovat o křesťanský život i o duchovní vzdělání svých členů a pracovníků církve, konat dílo křesťanské lásky, volit podle dalších ustanovení tohoto zřízení církevní orgány, ustanovovat zaměstnance, usnášet se na církevních řádech, vybírat k úhradě svých potřeb od svých členů příspěvky a konat sbírky, nabývat movité i nemovité jmění a spravovat je.“ *Církevní zřízení a řády*, § 3.2. s. 4.

⁷¹ Viz *Církevní zřízení a řády* a také viz Ondřej MATEJKA, „Jsou to berani, ale můžeme je využít“ aneb čeští evangelíci a komunistický režim 1948-1956, in: *Soudobé dějiny* 2-3/2007, s. 4.

Základní dokument o církevním zřízení vznikl v roce 1953 a znamenal obhájení vnitřní demokracie.⁷² Navazovaly na něj řady sborového života (1963), řady pro studenty teologie (1963), o pastýřské službě (1981), hospodaření církevních sborů (1983), jednací a volební řád (1983) a řád pro kazatele (1983).

Jak konstatuje sociolog Jiří Kabele, dovoľoval tento presbyteriálně-synodní charakter udržovat v církevním prostředí demokratickou atmosféru navzdory vnějším politickým podmínkám. „Legalismus byl obranou ČCE nejprve proti teroru padesátých let a posléze též proti normalizaci.“⁷³ Vznikl soubor církevně-právních dokumentů koncipující v povšechném sboru dokonalou „menšinovou demokracii (gremiální theokracii) v nedemokratickém většinovém světě.“⁷⁴ Vytvořený soubor pravidel podporoval relativní svobodu církve v kontextu nesvobodné doby a církevníci si toho byli vědomi. Dovoľoval jí i sborům jednat podle vlastních pravidel. „Vadou na kráse tohoto ‚užívání si‘ demokracie v nedemokracii byla skutečnost, že tam, kde se demokracie měla nejvíce osvědčovat, tj. tváří v tvář vnějším nedemokratickým zásahům, tam modus vivendi s komunistickou mocí spočíval v tom, že oficiální ČCE vždy ustoupila.“⁷⁵

Po srpnových událostech roku 1968 vydal XVI. synod ČCE v únoru 1969 poselství „Synod svému národu“,⁷⁶ ve kterém byly jasně popsány postoje představitelů ČCE na nastalou situaci a projeveny požadavky vzhledem k představitelům státu. Zástupci synodu například na ministerstvu školství požadovali, aby předložilo návrh na úpravu a rozšíření vyučování náboženství ve školách, navrhli zrušení trestu smrti, žádali povolení návštěv osob vykonávající trest ve věznicích církevními pracovníky a zavedení bohoslužeb v těchto zařízeních, revizi nebo zrušení zákonů z roku 1949 o zavedení státního dozoru nad církvemi a také zrušení čl. 16 Ústavy o výlučnosti ideologie marxismu-leninismu.⁷⁷

⁷² Podle teologa a bývalého děkana ETF UK Pavla Filipiho „podobnost pravidel presbyteriálního zřízení a politické demokratické soutěže neznamená i podobnost konstituce moci. Je třeba mít stále na paměti, že Moc, kterou církevní lid volbou a delegací uplatňuje, nemá svůj zdroj v suverenitě lidu; je to moc Kristova, jediného suveréna církve. Vůdčí ideál zde není světský demokratický, ale duchovní christologický (theokratický). Presbyteriální zřízení založené na rozhodování v grémiích hlasováním je tu pak nutně chápáno jako nejlepší špatné řešení v situaci, kdy se Kristus v předeschatologické době neujal přímé vlády nad světem. ‚Zvolený či poslanec není tedy v poslední instanci odpověden svému lektorátu, nýbrž Kristu ve svém svědomí víry.‘ Způsobilost hlasovat je odvozována od milosti a víry v Krista. Gremiální charakter volby je pak výrazem konstitutivního článku křesťanské víry, že ‚kde se sejdou dva..., je s nimi Kristus‘.“ Viz Pavel FILIPI, *Teologie, řád a úřad*, Praha 1999, s. 56.

⁷³ Jiří KABELE, Filipovští evangelíci před koncem druhého tisíciletí, in: Josef KANDERT (ed.), *Jihomoravský venkov po socialismu*, Praha 2004, s. 26.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Synodní shromáždění reagovalo na srpnové události a usneslo se na poselství jak církevní, tak i civilní veřejnosti pod názvem „Synod svému národu“. Poselství se stalo demonstrací jednotné podpory reformnímu úsilí a naopak nesouhlasu s okupací a nastupující normalizací. Viz příloha č. 1.

⁷⁷ Viz Peter DINUŠ, *Československá církev evangelická v agenturním rozpracování StB*.

„Od počátku roku 1968 vyjadřovala [ČCE] nejvyhraněnější stanoviska a její členové se zapojili do protistranických organizací jako KAN^[78] a Společnost pro lidská práva, na rozdíl od jiných protestantských církví se zde nedaří iniciovat a podporovat působení ‚loajálních duchovních‘ a její představitelé stále setrvávají na nesprávných stanoviscích.“⁷⁹ Vzhledem k takovým postojům představitelů ČCE byla tato církev státními orgány považována za nebezpečnou a dokonce nežádoucí pro socialistickou společnost.

Vyhraněné názory představitelů ČCE a řadových členů církve na politické události po roce 1968 se však kvůli tlaku ze strany státní správy začaly postupně diferencovat. Od roku 1971 se začalo citelněji vyhrcovat napětí mezi církevními zástupci, kteří směřovali ke konformitě se státními požadavky, a neoficiálními proudy v církvi, postihovanými komunistickými zákony. „Z obavy o samu existenci církve považovala část jejího vedení setrvávání na dosavadních pozicích za neudržitelné a byla ochotna vést s představiteli státu jednání o určité formě akceptování nové politické situace.“⁸⁰ Postupně se proto dostávaly do střetu snahy vedení církve o dobré vztahy se státní správou s některými platformami, které vznikaly uvnitř církve a zastávaly opoziční stanoviska. Jednalo se jmenovitě o „reakční“ Svaz českobratrského evangelického duchovenstva (SČED)⁸¹ a aktivní představitel „Nové orientace“,⁸² jejichž důvody odporu měly především teologický základ. Seskupení Nová orientace (NO), ač původně zaměřeno na teologii a eklesiologickou problematiku, bylo vládnoucími orgány vnímáno jako politické hnutí, které se chovalo jako nátlaková skupina uvnitř církve. Ty se proto snažily jeho vliv v církvi po celá sedmdesátá i osmdesátá léta dvacátého století kontrolovat a potlačovat a to na úrovni sborů, na Komenského evangelické teologické fakultě (KEBF) i při zasedáních

⁷⁸ KAN – Klub angažovaných nestraníků, politické hnutí občanů ČR, hlásí se k ideálům svobody, demokracie, humanity a prosperity, prosazuje toleranci rasovou, národnostní i náboženskou a uplatňování zásady rovnosti občanů před zákonem a rovnosti příležitostí. Stanovy KAN, článek I., název a charakter organizace, viz <http://www.kan.cz/dokumenty/stanovy.htm#C1>, (2. 2. 2009).

⁷⁹ Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ*, s. 32, cit. ze *Zprávy pro ÚV KSČ*, NA v Praze, fond SPVC MK ČSR, karton 2.

⁸⁰ Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ*, s. 51.

⁸¹ Svaz českobratrského evangelického duchovenstva (SČED) – odborová organizace evangelických duchovních (v letech 1968-1969 čítala si 300 duchovních), institucionalizovaná složka členů Nové orientace, zasazovala se o zvýšení aktivity církve a podílu na veřejném životě, opakovaně odsuzovala činnost a existenci StB a politické poměry v ČSSR. Viz Peter DINUŠ, *Českobratrská církev evangelická v agenturním zpracování StB*.

⁸² Nová orientace (NO) – neformální teologický proud v ČCE, jehož stoupenci z řad teologů i laiků se snažili nově formulovat teologická a eklesiologická východiska ČCE a zároveň aktivně zaujímat kritické postoje vůči společenským poměrům v socialistickém Československu, ve kterém sílily sekularizační trendy. Seskupení NO se začalo formovat uvnitř ČCE v období let 1959-1961. Tato skupina se sama definovala jako „volné, otevřené společenství přátel“ a jejím hlavním cílem bylo hledání nových teologických i životních východisek v moderní společnosti. In: Studie č. 54, 1977, s. 500. Za hlavní představitel jsou považováni faráři Milan Balabán, Alfred Kocáb, Jan Šimsa, Jakub Trojan. Viz také Miroslav PFANN, *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické*, Středokluky 1998.

synodu. Reálný vliv vůdčích osobností NO ve sborech však zdaleka nebyl tak veliký, jak si jej představovala Státní bezpečnost. NO spíše figurovala jako sběrná kategorie, kterou StB označovala všechny nekonformní členy ČCE.

Od začátku 70. let se začala církevní činnost stahovat na území sborů, synodní rada nabádala k revizi předchozích postojů a přestala zasahovat do veřejných otázek. Přetrvaly pouze dávno prosazované požadavky na bohoslužby v rozhlase a duchovní péči ve věznicích. Celkové postoje církevních představitelů spěly ke konformním postojům s dobovým politickým zřízením. Tento stav byl podporován aktivitou ministerstva vnitra, které svým jednáním či diskreditací disidentsky orientovaných církevních osob paralyzovalo život církve a zasévalo nedůvěru mezi její členy. Cílem bylo nacházet na všech úrovních církevního spektra loajální tajné spolupracovníky a donašeče, kteří informovali o nepovolených aktivitách jednotlivých členů církve, ať už mezi profesorským sborem na Komenského bohoslovecké fakultě, mezi faráři, i v synodní radě, do které byli doporučováni „prověřeni“ a „spolehliví“ jedinci. „Součástí bylo budování agenturní sítě mezi věřícími i duchovními, jež bylo zřetelně úspěšnější, než církve dodnes připouštějí.“⁸³

Rok 1972 předznamenal obrat ve vztahu Českobratrské církve evangelické ke státu ve smyslu ústupu z pozic původně směřujících ke svobodnějšímu a nezávislejšímu vývoji, nastolených XVI. synodem ČCE. V mnoha sborech zdomácněly názory oficiální linie, totiž že posláním církve je kázat čisté evangelium a nestarat se o politiku. V roce 1972 bylo úředně zastaveno vydávání časopisu pro mládež Bratrstvo.⁸⁴ Začala nová vlna odnímání státních souhlasů farářům.⁸⁵ Na XVIII. synodu ČCE, v dubnu 1973, vydalo vedení církve dokument „Poslání církve v přítomnosti“, v němž se distancuje od dvou předchozích synodů (1969 a 1971). Znamená to, že se církevní představitelé postavili za „socialistické zřízení“.⁸⁶

V červenci 1974 byla z rozhodnutí Ministerstva vnitra nuceně ukončena činnost SČEDu. Přesto byly pozice Nové orientace z perspektivy státní správy v církvi i nadále silné. Podle zpráv StB přetrvával vliv členů této skupiny na řadu duchovních, laiky, studenty bohoslovecké fakulty a mládež. Členové Nové orientace, respektive ti faráři a laikové, kteří kritizovali normalizační režim i církevní vedení, pořádali schůzky,

⁸³ Jaroslav CUHRA, *Církevní politika KSČ*, s. 99.

⁸⁴ Peter MORÉE, Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla. Roky 1968 až 1977, in: *Cesta církve I*, Praha 2009, s. 36, na nějaký čas bylo pozastaveno vydávání časopisu Český bratr.

⁸⁵ Jmenovitě šlo o faráře Alfreda Kocába, Miloše Rejchrtu a Jakuba Trojana.

⁸⁶ Viz Peter MORÉE, *Jak ČCE nabyla ducha svobody*, s. 40 a 42.

vystoupení na pastorálních konferencích,⁸⁷ zasílali dopisy sborům, navrhovali delegáty synodu a ovlivňovali projednávání synodu.⁸⁸ Působení Nové orientace se v církvi stále silně projevovalo, synodní rada vůči ní nezaujala vyhraněnější stanovisko a taktizováním s komunistickými institucemi umožňovala NO získávat nové pozice. V ČCE se takto měly veřejně formovat „antisocialistické síly“.⁸⁹ Ve skutečnosti byl vliv NO, jak již zmíněno výše, v církvi spíše okrajový. Na základě činnosti jejích exponentů však XIX. synod ČCE z 20.-22. 11. 1975 přijal poukaz na diskriminaci věřících v ČSSR a výzvu ke komunistickým státním institucím, „aby preventivně předcházely dalšímu odnímání státních souhlasů k výkonu duchovenské činnosti v církvi.“⁹⁰

K dalšímu posunu došlo po zveřejnění prohlášení Charty 77, v ledu 1977, které podepsalo šest duchovních ČCE bez státního souhlasu a později se k nim připojilo jedenáct kazatelů v činné službě a tři laičtí členové církve.⁹¹ Vedení církve se dostalo do takové situace, kdy se jedné straně snažilo obhájit prostor pro církve v rámci mantinelů daných platnými zákony a na druhé podporovat své duchovní pracovníky. Církve byla z vnějšího pohledu rozštěpena na dva tábory. „Vedení církve a fakulty obviňovalo opozičníky z nedostatku solidarity a vnímalo je jako škůdce církve, ti zase pokládali postoj vedení, které se distancovalo od pronásledovaných farářů, za odporující duchu evangelia a nadměrně vycházející vstříc státní správě.“⁹² Duchovní, kteří podepsali prohlášení Charty, měli za to, že se pouze připojili k těm, kteří veřejně proklamovali svůj názor na nerespektování občanských práv a svobod státem, jenž podepsal Helsinské dohody v roce 1976.

V návaznosti na Chartu 77 byl sepsán dokument „Petice 31“,⁹³ čímž se jen vyhrotil konflikt mezi synodní radou a církevními chartisty. V tomto prohlášení jednatřiceti členů ČCE, včetně studentů KEBF, o stavu církve a věřících byl popsán mechanismus

⁸⁷ Pastorální konference – „pastorálky“, pravidelná měsíční sejití duchovních pracovníků v jednotlivých seniorátech, někdy za účasti okresního církevního tajemníka, na nichž se probíraly teologické i praktické problémy na sborech.

⁸⁸ Viz Peter DINUŠ, *Českobratrská církev evangelická v agenturním zpracování StB*.

⁸⁹ Parafráze z „Vyhodnocení prováděcího plánu S-StB Praha za rok 1976 po problematikách X. S-FMV“, in: *Ibid.*, s. 33.

⁹⁰ *Ibid.*, s. 16 a viz *Církev v proměnách času*, s. 57.

⁹¹ *Ibid.*, s. 17.

⁹² Eva FIALOVÁ, *Malý obrazový průvodce dějinami Českobratrské církve evangelické*, s. 69.

⁹³ Cílem dokumentu byl podrobný rozbor situace a postavení ČCE. Petice se nesla v kritickém duchu a vytýkala státním orgánům perzekuci duchovních, omezování sborových aktivit, diskriminaci věřících a snahy o vymýcení duchovní výuky v zemi. Dokument sestává z 10 oddílů, přičemž každá kapitola analyzuje přístup státu k věřícím a jejich zájmům: Omezování sborové aktivity, Omezování ekumenické činnosti, Státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti, Faráři v činné službě, Omezování a nátlak v oblasti náboženské výchovy, Postih v zaměstnání, Přístup ke vzdělání, Nová orientace, Publikační činnost církve, Konventy a synody církve.

manipulace církevních institucí a jejich představitelů orgány státního dohledu. Dokument byl dne 7. května 1977 zaslán poslanecké sněmovně Federálního shromáždění. Upozorňoval na porušování náboženské svobody v ČSSR, diskriminaci věřících a zásahy do církevní autonomie. Vedení církve po jednání s faráři, kteří „Petici 31“ podepsali, jim udělilo důtky s výstrahou synodní rady. Synodní rada zřídila k tomuto problému smířčí komisi, která měla „za úkol snažit se na základě projevu lítosti bratří, kteří podepsali a nastoupili tak samostatnou cestu ve věcech církve, o bratrský smír a zachování vnitřní i vnější jednoty církve. [...] Bratři však ve všech rozhovorech obhajovali svůj čin a nepřistoupili na prohlášení lítosti z neúnosného zatížení synodní rady celou akcí.“⁹⁴

Petice vzbudila u státních orgánů značnou pozornost, proto orgány Ministerstva kultury vyvinuly tlak na vedení Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, jehož důsledkem byl veřejný dopis vedení fakulty, vydaný dne 24. 5. 1977 pod názvem „Teologické teze učitelů Komenského fakulty“.⁹⁵ Profesori fakulty v nich teologicky zdůvodnili a zaštitili konformní postoj k církevní politice státu a z teologického hlediska odsoudili jednání a postup signatářů Charty, které StB zařadila mezi přívržence Nové orientace.⁹⁶

Přesto církevní vedení po událostech kolem Charty 77 zvolilo začátkem roku 1977 strategii, která „by se dala charakterizovat jako opatrné obhajování okleštěné autonomie církve. [...] Jedním z principů strategie bylo neprovokovat státní správu nějakým politicky zabarveným prohlášením nebo jiným krokem.“⁹⁷ Tehdejší synodní kurátor František Škarvan ji formuloval takto: „Nejschůdnější cestou v současné době je patrně cesta morálního působení na všechny, aby cítili odpovědnost za církev a aby sami ustoupili od zbytečných schůzek, psaní dopisů, pojednání a proklamací. Aby více věřili, že synodní rada se bude sama snažit uhájit prostor i pro ně.“⁹⁸ Z toho ovšem vyplývá, že synodní rada nabádala k přenesení jedincovy vlastní odpovědnosti na církevní vedení, které inklinovalo k loajalitě se státní politikou.⁹⁹

⁹⁴ Důtky a výstrahy synodní rady, 8. 10. 1977, archiv ČCE, synodní rada.

⁹⁵ Viz příloha č. 2.

⁹⁶ Jaká byla hlášení o vlivu Nové orientace na bohoslovecké fakultě v semestrálních zprávách činnosti fakulty, v hodnocení jednotlivých studentů a v jejich vlastních reflexích, tomu se budu věnovat v následující kapitole.

⁹⁷ Peter MORÉE, Hájit nejnutnější, in: Český bratr č. 13, roč. 84/2008, s. 10.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Pocit z dobové situace zachycuje její aktér, již zmiňovaný J. S. Trojan, takto: „Většinou církve, tisícům laiků, kteří na nejrůznějších pracovištích okoušejí již po mnoho let v několika vlnách zvýšený ideový a administrativní tlak a opětovné uvolnění, těm, kteří si osvojili kompromisní postoje a svou víru veřejně takřka neprojevují, vyhovuje orientace vedení církve, které doporučuje jakési přezimování. Odpovídá přesně tomu, co v sekulární oblasti volí i jejich necírkevní okolí. Přizpůsobení se až na hranici duchovní prostituce,

Zpráva k XXVIII. synodu ČCE z roku 1993 popisuje dobovým pohledem stav církve po Chartě 77 následovně. „Charta 77 znamenala, že diktatura se musila vzdát bezprostředních snah o masivní zatlačování církví, vyvstal jí bezprostřednější ‚vnitřní nepřítel‘. Diktatura začala považovat za uspokojivou tu míru podřízenosti, jíž se jí podařilo až dosud prosadit. Vztahy státu a církve se petrifikovaly. Faráři byli úzce vázáni svými osobními kontakty s tajemníky pro věci církevní při ONV a KNV. 10, 4% evangelických duchovních bylo zaneseno do agentury StB mezi spolupracovníky. Mezi evangelíky se ve značné míře rozšířil výklad, že postihy duchovních ‚mají svůj původ v jejich osobních vlastnostech‘ a v soukromých postojích. V církvi umkl rozhovor mezi synodní radou a neoficiálními proudy, což zesilovalo vzájemné odcizování.“¹⁰⁰ Období 90. let 20. století bylo v církvi dobou rehabilitací „církevních disidentů“, kterých se však často chopili sami „církevní disidenti“. Vše spojené s konformními postoji vůči komunistické diktatuře bylo označené za „zlé“, upustilo se od hledání kontextů a strategií jednání církevních představitelů, které mělo v mnoha případech důvody ochrany samotné církve.¹⁰¹

V průběhu osmdesátých let lze podle zpráv StB konstatovat pasivitu, rezignaci a izolaci představitelů Nové orientace vůči synodní radě ČCE, ztrátu vlivu mezi členy církve i mezi studenty Komenského bohoslovecké fakulty. Na synodech „byly řešeny pouze vnitrocírkevní otázky bez politicky závadných projevů. Naopak byly oproti minulosti paralyzovány pacifistické tendence v církvi a docíleno přijetí pozitivních dokumentů k významným politickým událostem a výročím, včetně podpory zavedení obranných jaderných hlavic na našem území.“¹⁰² Pokud šlo o volební synody, při volbě duchovních nebo laických členů do synodní rady byli za kandidáty prosazováni prorežimní církevní členové. Prostřednictvím tajných spolupracovníků vedla StB pohovory s vytypovanými duchovními. „Cílem těchto pohovorů bylo ovlivnit jejich postoje do té

morálně narušený a kompromisy zatížený život působí magicky na většinu, takže mu unikají jen ti, kdo v sobě naleznou mravní a duchovní odolnost přesahující běžný průměr. Avšak cesta těch, kdo chtějí překonat strach a žít jediný život navenek i uvnitř, se ostatním jeví jako gesto exaltovaných hrdinů, kteří jsou v nebezpečí výlučnosti a zákonického mentorování. Je třeba přiznat, že za nenormálních okolností, do kterých je byrokratickou nadvládou menšiny vehnána většina společnosti, i normální občanské ctnosti se jeví jako absurdní anomálie.“ Viz J. S. TROJAN, *Křesťanská existence v socialistické společnosti aneb teologie průšvihů*, s. 78.

¹⁰⁰ *Cesta církve v letech 1945-1989*, Zpráva komise XXVI. synodu, Zpráva pro XXVIII. synod ČCE, 20. - 23.10.1993. Je však důležité zmínit, že tato zpráva vznikala v první polovině 90. let 20. století a hodnocení minulosti ČCE se ujali tzv. církevní disidenti, jejichž hodnocení je do jisté míry jednostranně zaujaté. Více vypovídá o atmosféře roku 1993, kdy vznikala, než o realitě 70. a 80. let.

¹⁰¹ Viz citace z článku Petera MORÉHO, *Hájit nejnmutnější*, pozn. č. 48.

¹⁰² Rozbor výsledků činnosti orgánů SNB v boji proti nepřátelské činnosti reakční církevní hierarchie, včetně nelegálních struktur římské církve, usilujících se narušovat státní církevní politiku. A MV ČR Praha, fond X. S-SNB, inv. j. 923, kart. 103, str. 11. Viz Peter DINUŠ, *Československá církev evangelická v agenturním zpracování StB*, s. 37.

míry, aby nejenom obhajovali názory StB na Novou orientaci, ale přenášeli je i na své okolí.“¹⁰³

K výraznějšímu uvolnění došlo po roce 1985, což lze také pozorovat na zvýšeném výskytu nezávislých iniciativ, sdružení, hnutí, samizdatového tisku atd.¹⁰⁴ Režim již poměrně toleroval politicky neangažované náboženství. Proti očekávání ve společnosti nastoupila nová náboženská vlna, která se dotkla i sborů ČCE. Ke všem důležitým jednáním byli zváni duchovenští i laičtí církevní představitelé, SPVC si však nadále přisvojovaly právo konečného výkladu, proto názor církve nebylo možné ve všech případech prosadit. „Podařilo se odstranit diskriminační opatření charakteru přímého řízení církví. [...] V tomto období církev odmítla snahy, aby Sekretariát rozhodoval o přijímání nefarářských zaměstnanců do kanceláře synodní rady.“¹⁰⁵

Na konci 80. let vedení ČCE přicházelo s vlastními návrhy řešení vztahu církve a státu v rámci připravované ústavy, ale církevní veřejnost nebyla povzbuzována k demokratickým snahám. V průběhu roku 1989 byly předloženy návrhy na novelizaci ústavy republiky, spolčovacího a shromažďovacího zákona, předpisů o civilní službě z důvodů náboženského vyznání a svědomí, o výkonu pastorační péče ve věznicích a další. Počátkem roku 1989 byly s pověřeným referentem Sekretariátu pro věci církevní Ministerstva kultury zahájeny rozhovory o výhledovém řešení vztahu státu k církvím s odstraněním všech diskriminačních opatření. Vytvořila se pracovní skupina pověřená vypracováním návrhu nového zákona, upravujícího postavení všech evangelických církví. Před koncem prosince 1989 byl tento návrh na společném jednání s těmito církvemi odsouhlasen a předložen vládě. Stal se základem nové právní ústavy vztahu státu k církvím.¹⁰⁶

¹⁰³ Ibid., s. 41.

¹⁰⁴ „Generální tajemník ÚV KSČ Miloš Jakeš předložil předsednictvu ÚV KSČ Informaci o vývoji bezpečnostní situace v ČSSR, vypracovanou ministerstvem vnitra ČSSR. Konstatuje se v ní, že nadále vzrůstá aktivita ‚vnějších i vnitřních nepřátel‘. Zatímco na konci roku 1988 působilo na 22 opozičních seskupení, v tomto roce přibýlo dalších 23. Ministerstvo vnitra eviduje kolem 80 nezávislých samizdatových periodik.“ Jiří SUK – Jaroslav CUHRA – František KOUDELKA, *Chronologie zániku komunistického režimu v Československu 1985-1990*, Praha 1999, s. 63.

¹⁰⁵ *Církev v proměnách času 1969-1999*, s. 26.

¹⁰⁶ Ibid., s. 26-27.

2.3. Komenského bohoslovecká evangelická fakulta v kontextu normalizačního Československa

Pro mou práci je důležité alespoň zběžně zmínit základní historická data týkající se Komenského evangelické bohoslovecké fakulty a podrobněji se zdržet u sedmdesátých let minulého století, jejichž události výrazně ovlivnily studentské prostředí a prožitky bohoslovců, kteří jsou aktéry následujících kapitol.

Komenského evangelická bohoslovecká fakulta byla zřízena 8. dubna 1919 pod názvem Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká. Vznikla jako autonomní ústav se všemi právy a výsadami vysoké školy (včetně práva promočního), nikoli jako součást Karlovy univerzity. 17. listopadu 1939 byla spolu s ostatními vysokými školami uzavřena okupačními úřady (teologické vzdělávání probíhalo pololegálně v rámci církve). V činnosti pokračovala po válce do roku 1950, kdy byla vládním nařízením rozdělena na dvě samostatné fakulty: Husovu československou bohosloveckou fakultu (dnešní Husitská teologická fakulta) a Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu (dnešní Evangelická teologická fakulta). V této podobě pracovala fakulta jako centrum vzdělávání teologů pro řadu protestantských církví až do 10. května 1990, kdy byla inkorporována do svazku Univerzity Karlovy v Praze jako Evangelická teologická fakulta.¹⁰⁷

Komenského evangelická bohoslovecká fakulta vznikla jako odpověď na potřebu poskytnout budoucím duchovním evangelických církví plné teologické vzdělání univerzitního typu, jež je v reformačních církvích požadováno jako předpoklad pro ordinaci ke službě Slova a svátostí.¹⁰⁸ Dalším důvodem pro vznik byla snaha nadále rozvíjet kritické biblické bádání a církvi i národu prostředkovat jak dědictví české reformace (husitství, utrakvismu a Jednoty bratrské), tak i novodobého českého myšlení, které na tuto tradici navazuje (Palacký – Masaryk – Rádl). V letech 1950-1989 mohlo být kritické teologické bádání oficiálně prováděno pouze stranou fakultních učitelů. Uchazeči o studium v tomto období totiž museli být vysláni některou ze státem uznaných církví a zavázat se, že po dokončení studia své vzdělání „zužitkují“ v duchovenské službě ve své církvi.¹⁰⁹ Na KEBF v Praze proto studovali nejen příslušníci Českobratrské církve

¹⁰⁷ Viz Historie ETF UK, <http://web.etf.cuni.cz/ETF-55.html> (13. 8. 2009).

¹⁰⁸ Rozvaha o poslání Evangelické teologické fakulty, in: Ročenka ETF UK, 1992, <http://web.etf.cuni.cz/ETF-192.html> (13. 8. 2009).

¹⁰⁹ Ibid.

evangelické, ale také členové Jednoty bratrské, Církve bratrské, Církve adventistů sedmého dne, Reformované církve slovenské, Bratrské jednoty baptistů a Evangelické církve metodistické. Dominantní vliv na činnost fakulty si osvojila synodní rada ČCE, která jako jediná církev na této fakultě měla zastoupení ve fakultní radě (FR). K rozvolnění vazeb došlo až s transformací v Evangelickou teologickou fakultu.

Ve Zprávě pro poradou fakultní rady KBF, představitelů církví a pracovníků SPVC MK ČSR z 18. 11. 1976,¹¹⁰ kterou vypracoval tehdejší referent Sekretariátu pro věci církevní Josef Junga, se v úvodní obecné části píše: „Studium na bohosloveckých fakultách ČSR je upraveno vl. nař. č. 112/1950 Sb. z 14. 7. 1950, jímž byly zrušeny všechny dosavadní formy teol. studia a nově vytvořené bohoslovecké fakulty převzal čsl. stát do své správy a řízení. Bohoslovecké fakulty jsou řízeny Sekretariátem pro věci církevní MK ČSR. Jsou specifickým zřízením pro výchovu duchovních k pastorači v podmínkách ČSSR. Obsah odborné výuky bohoslovců je určován náboženskou ideologií a tradicemi příslušných církví.“¹¹¹ Z téže zprávy se dále dozvídáme, jak byl hodnocen politickospolečenský vývoj na této fakultě stranou ministerstva kultury. Za negativní vůči státu bylo považováno „krizové období 1968-69“, v němž se „fakulta přihlásila nebo i podporovala emocionální akce církví, zaměřené nepřátelsky proti socialistickému vývoji /“palachiáda“/ a vyústějícího v úsilí o zrušení zákona 218/49 Sb. – upravující vztah státu k církvím apod.“¹¹²

Následující realizovaná „účinná“ opatření vyplývající ze závěrů PÚV KSČ, měla vést ke konsolidaci situace, měla vytvořit předpoklady k prohloubení výchovné práce fakulty. Kádrovými změnami v pedagogickém sboru, zpřísněním základních požadavků na výběr uchazečů pro studium bohosloví, zavedením předmětu společenské nauky a jejich postavením na vyšší kvalitativní stupeň se situace na fakultě z dobového politického hlediska výrazně zlepšila. Co se týkalo kádrové oblasti vyučujících od sedmdesátých let, byl stav fakulty z pohledu státní správy relativně pozitivní. Podle seznamu vedoucích a pedagogických pracovníků Komenského fakulty z akademického roku 1976/77¹¹³ bylo

¹¹⁰ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 274 (provizorní inventář).

¹¹¹ Zpráva pro poradou fakultní rady KBF, představitelů církví a prac. SPVC MK ČSR, 18. 11. 1976, NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 274 (provizorní inventář), s. 1.

¹¹² Ibid. s. 1.

¹¹³ Organizační schémata, personální obsazení, složení kateder 1972, 1976-1984. Viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 274 (provizorní inventář), viz příloha č. 3.

z patnácti učitelů sedm vedeno jako tajní spolupracovníci StB.¹¹⁴ Naopak jako záporné byly hodnoceny stále prosakující vlivy Nové orientace. Toto uskupení bylo nahlíženo nikoli svým teologickým základem a obsahem, ale jako politická opoziční síla. Tato zpráva, pokud hovoří o Nové orientaci a celkovém stavu církevně-politické situace v ČCE po XIX. synodu (listopad 1975), usuzuje, že přívrženci nebo exponenti NO, v důsledku ztráty své politické pozice v ústředí církve i v samotné církvi, se snaží získat „dominantní vliv na posluchače KBF a prostřednictvím nich i vytvářet stav napětí a konfliktů v učitelském sboru, jeho zdiskreditování před církví v období příprav na XX. synod ČCE“¹¹⁵ (20. - 22. 10. 1977).

Je nutné si uvědomit, že fakulta byla institucí přímo podřízenou státním orgánům, což působilo, že pozice učitelů bohosloví byla mnohem vázanější a v kritických chvílích mnohem komplikovanější, než pozice faráře či pozice teologa působícího mimo úředně povolené struktury. Fakultní představitelé se nemohli ve sporech s nadřízenými opřít o presbyterně-synodní zásady rozhodování; občas se museli podrobovat nesmlouvavé a očividně ponižující direktivě.¹¹⁶ Na druhou stranu je na pováženu fakt, že takřka ve všech případech neloajální činnosti, ať už vazeb na Novou orientaci, absence u voleb, modlitby za politické vězně při bohoslužbách apod.,¹¹⁷ státní správa dosáhla toho, že fakulta sama, respektive její vedení, zasáhla proti studentům. Nebylo to tak, že by stát sám zasáhl do pravomocí fakulty. I v případě nepřijetí ke studiu si nechala vnutit právo veta, které měl zástupce státní správy jako člen přijímací komise. „To, že nakonec přímo z fakulty odcházely posudky, které nedoporučovaly získání státního souhlasu, to byla pomoc státní správě opravdu nadstandardní, nemluvě o negativních posudcích pro jiné školy nebo dokonce i pro necírkevní zaměstnavatele.“¹¹⁸ V případě necírkevního zaměstnavatele se jednalo pouze o jeden případ, kdy fakulta nedoporučila jednu studentku KEBF pro práci ve sklenářství.¹¹⁹

¹¹⁴ Peter DINUŠ, *Československá církev evangelická v agenturním rozpracování StB* a také viz Příloha č. 3.

¹¹⁵ Zpráva pro poradu fakultní rady KBF, představitelů církví a prac. SPVC MK ČSR, 18. 11. 1976, NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 274 (provizorní inventář), s. 2.

¹¹⁶ Martin PRUDKÝ, Co je emet? – aneb – Kterak začínající český evangelický bohoslovec hledal svou teologickou orientaci v době po XVI. sjezdu KSČ, in: Ročenka ETF UK, 1996, <http://web.etf.cuni.cz/ETF-191.html> (13. 8. 2009).

¹¹⁷ Těmto tématům, týkajícím se KEBF, se podrobněji věnuji v následující kapitole.

¹¹⁸ Miroslav PFANN, příspěvek k farářskému kurzu z ledna 2009, Zpráva o práci rehabilitační komise KEBF v letech 1990-1992, archiv autorky (nahráno 29. 1. 2009)

¹¹⁹ Viz Ročenka ETF UK, 1992, *Zpráva rehabilitační komise ETF UK*, <http://web.etf.cuni.cz/ETF-192.html> (13. 8. 2009).

Hlubší analýze fakultního prostředí na základě vzpomínek studentů teologie se budu věnovat v další kapitole, zde chci ještě připomenout, že téměř ihned po listopadu '89 došlo na Komenského fakultě k reflexi zásahů státní moci do ústrojí fakulty a případů, kdy se fakulta těmto zásahům nesnažila čelit. V první polovině února 1990 zřídila akademická rada komisi pro rehabilitaci, která se soustředila na případy bezpráví mezi lety 1970-90. Pokud jde o studenty, týkala se rehabilitace trojího postižení: nepřijetí ke studiu, vyloučení ze studia z jiných než studijních důvodů, nedoporučení ke státnímu souhlasu pro duchovenskou práci.¹²⁰ Komise pak navrhla akademickému senátu padesát šest případů nespravedlivých postihů. Jednalo se o pět bývalých učitelů fakulty, dvacet šest nespravedlivě nepřijatých uchazečů o studium a jedenáct bývalých studentů fakulty, jedno nedokončené habilitační řízení, tři nedokončená rigorózní řízení a deset případů, kdy fakulta vydala na absolventa poškozující posudek.¹²¹ Přesto je zajímavé, že pod vedením nového děkana fakulty, J. S. Trojana, prakticky nedošlo k výraznějším personálním změnám a to ani u těch pedagogů, kteří se etablovali v 70. a 80. letech 20. století.

2.4. Shrnutí

Období normalizace v Československu znamenalo pro církve především stáhnutí se za hranice vlastních sborů, jakákoli činnost nad rámec státem povolených představovala pouze ztěžování vlastní situace. Představitelé Českobratrské církve evangelické i Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v průběhu 70. a 80. let 20. století jednali konformně se státními zákony a distancovali se od těch duchovních, kteří hájili vlastní postoje a názory, rozporné s názory a postoji oficiální církve. Uvnitř církve se tak zformoval opoziční proud k vlastním představitelům i ke státnímu zřízení. Pozornost Státní bezpečnosti se pak soustřeďovala především na kontrolu, omezování a represii přívrženců tohoto proudu. V následujících dvou kapitolách budeme zjišťovat, jak na toto období dnes vzpomínají studenti KEBF a duchovní ČCE, do jaké míry vnější události ovlivňovaly jejich jednotlivé životy a jaký celkový obraz této doby uchovávají ve svých vzpomínkách.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Miroslav PFANN, příspěvek k farářskému kurzu z ledna 2009, Zpráva o práci rehabilitační komise KEBF v letech 1990-1992.

3. EVANGELIČTÍ BOHOSLOVCI A FARÁŘI V DOBĚ NORMALIZACE

Tato kapitola by měla přinést náhled do „všedního dne“ skupiny bohoslovců a farářů Českobratrské církve evangelické v době normalizace na základě analýzy vyprávění a vzpomínek na toto období deseti, respektive devíti¹²² farářů této církve. Pro popis „všedního dne“ přebírám koncept Caroly Lippové, nastíněný v úvodu práce, tedy jako „místo zkušenosti, které je ovlivněno specifickými formami vnímání, spontánním, nereflektovaným prožíváním, a zná specifické, ke zkušenosti vztažené a ritualizované vzory interpretací a chování“.¹²³ Jako základ pro takové uvažování mi slouží narace jedenácti epizodických, chronologicko tematických rozhovorů. V této kapitole je využívám k popsání jednotlivých životních etap narátorů, kteří prostředím ČCE v období normalizace spoluutvářeli a žili v něm své „všední dny“. Postupně se věnuji období dětství a socializace v rámci protestantského prostředí,¹²⁴ ze kterého tito faráři pochází. Následuje část pojednávající o motivacích jedinců pro volbu farářského povolání a o reakcích okolí na toto rozhodnutí. V dalších oddílech této kapitoly popisují průběh studia na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě (KEBF) a jeho různé aspekty: jednak zkušenosti s politickými událostmi doby propojenými s životem v církvi a na fakultě, jednak vnímání pedagogických pracovníků a jejich jednání v rámci možností stanovených dobou, jednak budování „společenství“ bohoslovců a protestantského prostředí. V poslední části kapitoly se zabývám nástupy vikářů na samostatné sbory a začátky života na faře.

¹²² Bohoslovec P. V. byl členem Bratrské jednoty baptistů a jako jediný z těch, o nichž tato kapitola pojednává, nenastoupil po skončení studia na sbor. V následujícím textu anonymizuji jména těchto deseti jedinců, s nimiž jsem vedla rozhovor, pod zkratkami: B. C., M. E., M. H., P. H., V. H., I. R., P. J., P. K., P. R., P. V. Rovněž anonymizuji všechna jména osob, o nichž narátoři hovořili. Plná jména uvádím pouze u těch, které jsou veřejně známé (např. Václav Havel, Svatopluk Karásek, Václav Malý atd.) u pedagogů Komenského evangelické bohoslovecké fakulty a u synodních seniorů ČCE. V prepisech rozhovorů, které mám uloženy v mém osobním archivu, jsem provedla minimální jazykové korektury, v prepisech zachovávám autentický hovorový styl narátorů. V této a následující kapitole, pokud cituji z primární a sekundární literatury, je text ohraničen uvozovkami. Pokud cituji narátora, je písmo textu označeno kurzívou a citace v naracích vymezeny uvozovkami.

¹²³ Citát uveden v článku viz: Jana NOSKOVÁ, Brněnský disent a jeho každodennost, in: Miroslav VANĚK (ed.), *Mocní? a bezmocní?, politické elity a disent v období tzv. normalizace*, Praha 2006, s. 107.

¹²⁴ Slovní spojení „protestantské prostředí“ v textu obměňuji slovními spojeními „církvní prostředí“ popřípadě „sborové prostředí“, ve smyslu prostředí ČCE, CB, či BJB. V práci chápu tyto výrazy jako synonyma.

3.1. Socializace v rámci rodiny a v rámci církevního prostředí; motivace pro povolání faráře

Oddíl o protestantské socializaci by nás měl uvést do protestantského prostředí, které hrálo v životě narátorů určující roli při rozhodování pro povolání faráře, a měl by pomoci objasnit, co všechno toto prostředí pro narátory znamenalo, co s tímto prostředím spojovali a co od něj očekávali. Protestantské prostředí vytyčuje rámeček pro jednání těchto narátorů, jeho aspekty a jeho limity.

3.1.1. Kořeny protestantské socializace – rodiny a sbory

První pododdíl se bude věnovat především rodinnému a sborovému prostředí, ze kterých narátoři pochází. Ke sborovému prostředí se navíc váží společenské aktivity, které v životě mladých dospívajících lidí hrály stěžejní roli v rozhodování pro volbu jejich budoucího povolání.

Všech deset narátorů pochází z rodin, které se aktivně zapojovaly do života ve sborech svých církví. Těmito církvemi jsou v osmi případech Českobratrská církev evangelická, v jednom Bratrská jednota baptistů (BJB) a v jednom Církev bratrská (CB). Ačkoliv se narace obou jedinců hlásících se k menším protestantským církvím v některých aspektech, jimž se podrobněji věnuji dále v textu, liší od narací příslušníků ČCE, všechny shodně obsahují vzpomínky na nekritické přijetí církevního prostředí svých rodičů. Církevní protestantské prostředí a život ve sboru se všim, co k němu patří,¹²⁵ narátoři chápali jako něco samozřejmě sdíleného a v rodině naprosto normálního. V jejich výpovědích nebylo, co se týče vnímání církevního prostředí, příliš rozdílů mezi syny farářů, kteří byli v této skupině tři, a ostatními narátory. Ti, kteří nestrávili své dětství na faře, měli častěji tendenci zdůrazňovat výlučnost protestantského prostředí či pocit odlišnosti od většinové společnosti na základě svého přihlášení k církevní zbožnosti. Pokud vzpomíná na církevní prostředí P. J., syn faráře ve Chlebích, říká. *To se našim nějak podařilo, jako že bez nějakého nátlaku jsme se všichni děcka jako s tím ztotožnili a přitom nás nikdy k ničemu nenutili. Tatínek měl takovou přirozenou autoritu, bylo to strašně*

¹²⁵ V příloze č. 5 nalezneme seznam pravidelných i nepravidelných aktivit většího sboru ČCE. V menších sborech, kde nejsou zastoupeny všechny generace, jsou samozřejmě aktivity méně početné, zato mají faráři takových sborů často tendenci se k některým činnostem spojovat s okolními sbory.

*jednoznačný prostředí pro nás.*¹²⁶ Samozřejmost prostředí popisuje I. R., jehož otec byl ing. konstruktér a matka uklízečka.¹²⁷ *Pocházím z tradiční evangelické rodiny, naši oba jsou z Miroslavi, [...] ale my jsme pak žili v Brně, takže takovej klasickéj evangelickéj kluk, kdy se chodí každou neděli do kostela, ale i na Zelenej čtvrtek a všechno.*¹²⁸ Ještě silněji v tomto duchu hovoří P. H., přičemž sociální původ jeho rodičů byl v Hodnocení posluchače KEBF charakterizován jako úřednický.¹²⁹ *Naše rodina teda byla sloupem zábrěžského sboru a je to tak vlastně, že u nás v rodině, to jsme taky nerozlišovali tu církev a rodinu, sbor a rodinu, protože to pro nás bylo vlastně jedno a totéž. My jsme byli tak vrostlí do toho sboru, že jsem to ani nerozlišoval. [...] Byli věřící a církevníci bych řekl, jako opravdu. Echt. [...] Neexistovalo shromáždění, kde by nás rodiče nedokopali.*¹³⁰

Narátoři hovořili o „tradičnosti“ a „klasičnosti“ svých rodin ve spojení s evangelickým prostředím. Pro ně život v církvi znamenal především pravidelnou účast na sborových aktivitách, až to někdy mohlo vést ke smývání hranic mezi rodinou a sborem či ke „ztotožnění“ rodiny s prostředím sboru. Tato jednoznačnost, pokud hovoří o zapojení se do činnosti sboru, stojí u narátorů na jedné straně. Na druhou stranu si někteří z nich uvědomovali, že ve vnějších projevech církevní zbožnosti existuje odlišnost od ostatních rodin, které se k žádné církvi nehlásily. Tento pocit jinakosti reflektuje I. R., když vzpomíná na nedělní chození do kostela se svými rodiči. *Jeden prostořekej soused, krejčí povoláním, říkal: „[...] A já vím, když takhle jdete v neděli všichni nastrojení, tak že jdete do chrámu.“ Cejtil jsem se jako na nepřátelskym území. [...] Na druhou stranu, když jsme tak šli tím nedělním ránem, tím Brnem, do toho kostela, nastrojení, a teď jsem tam viděl ty chlapy pod těmi auty opravovat, ti kluci jak hrají fotbal a z těch oken, jak se vaří ty obědy, tak mi bylo divný, že oni vaří ty obědy, že tatínek není nastrojený a leží pod tím autem, a oni žijou divně a my jsme ti správní. Taková ambivalence. Oni, že jsou ochuzení, že nemají tu neděli, ale současně ten stud.*¹³¹

I přes takové pocity přijali narátoři podle svých vzpomínek život v evangelickém prostředí spontánně a téměř bezkonfliktně. Jako by v rodinách ani neproběhla diskuse na

¹²⁶ Rozhovor s P. J. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 19. 2. 2009, archiv autorky, rozhovor č. 10, s. 177 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹²⁷ Viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia.

¹²⁸ Rozhovor s I. R. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 24. 6. 2008, archiv autorky č. 5, s. 79 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹²⁹ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia.

¹³⁰ Rozhovor s P. H. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 27. 2. 2009, archiv autorky, rozhovor č. 11, s. 192 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹³¹ AA č. 5, s. 83.

téma účasti či neúčasti na nedělních bohoslužbách. Žádný z deseti pamětníků si neuvědomoval výrazný vzdor vůči tomuto prostředí, vůči rodičům zapojeným do života sboru, ani vůči farářovi; nikde v jejich vyprávění nenajdeme zmínku o „bojkotu“ sborových činností. V jedné části rozhovoru sice P. H. vzpomíná na moment, kdy by dal přednost kontaktu s vrstevníky před nedělními bohoslužbami, ale nevnímá to jako „odpor“ vůči protestantskému prostředí, spíš chvilkovou touhu být stejný jako ostatní chlapeci. Vzápětí ve vyprávění navazuje vzpomínkou na období, kdy každou druhou neděli chyběl na bohoslužbách kvůli sportování, až mu tato absence začala vadit. Touha účastnit se nedělních bohoslužeb převážila nad ostatními nabídkami. *V jednu chvíli jsem to, asi ve dvanácti, třinácti letech jsem to pocejtil jako omezení, protože jsem chtěl radši hrát s klukama v neděli dopoledne fotbal. [...] To mi to vadilo, že je neděle a že jako jdu do kostela. [...] Ale nějaký odpor vůči církvi nebo tohleto, to rozhodně ne. A potom jsem vděčnej v této souvislosti rodičům, že když mě bylo šestnáct, sedmnáct roků, začal jsem hrát košíkovou, a ty zápasy byly tak vždycky sobota neděle jednou za čtrnáct dní, tak že mě na to pouštěli. Že jsem v neděli jednou za čtrnáct dní nechodil do kostela asi po dva roky. No a nic na to neřekli a tolerovali to. [...] Já jsem si na tom potom uvědomil, že vlastně ve mně vypěstovali takovej ten zvyk chodit v neděli do kostela, že mně potom po těch dvou letech začalo vadit, že prostě jsem jednou za čtrnáct dní v tom kostele nebyl.*¹³²

Narátoři často hovořili o zvyku „chodit v neděli do kostela“, který v sobě obsahuje vědomé a veřejné přihlášení se k církevní zbožnosti a její akceptaci. „Chození do kostela“ i účast na dalších sborových aktivitách vytváří „společenství“ blízkých lidí, kde se „my“ odlišujeme od ostatních. Mohli bychom o tomto společenství do jisté míry a s velkou rezervou hovořit jako o pospolitosti, *Gemeinschaft*, jejímž základem je přirozená vůle. Jedinci ve společenství typu *Gemeinschaft* totiž mají pevné role, které nelze vyměňovat, jednání je kontrolováno zvyky a tradicemi. Uvnitř takových skupin panuje solidarita a rituály a mýty existují proto, aby posilovaly spolupráci ve skupině.¹³³ V církvi, zde mám na mysli konkrétně prostředí ČCE, však na rozdíl od *Gemeinschaft* není potlačován individualismus a člověk je veden náboženskou naukou nést za své jednání přede všemi odpovědnost. Zároveň platí, že vztahy v rámci církve skupině jsou velmi úzké, „společenství“ je založeno na úctě k autoritě a na vztahu k ostatním členům skupiny, která vytváří pocit domova, a je nepřátelské vůči všemu, co je vnější a cizí. To domácí, vymezuje „intence – my“, „*we intention*“, to co „se“ u nás dělá, vůči „nemravnému“

¹³² AA č. 11, s. 194.

¹³³ Viz Jan SOKOL – Zdeněk PINC, *Antropologie a etika*. Praha 2003, s. 60.

jednání (vůči nim, „oni“), které my neděláme („se“ nedělá).¹³⁴ Církevní prostředí právě charakterizuje blízkost farníků, vzájemná solidarita, autorita faráře, společná nauka – „rituály a mýty“. Náboženství u narátorů bylo velmi často spojováno, a dokonce nahrazováno ekvivalentem „společenství“. Určitě to platilo pro jedince hlásící se k ČCE. Duchovní či transcendentální prožitky ve spojitosti s náboženstvím zmiňovali oba příslušníci menších církví, českobratrští evangelíci byli ve svých popisech daleko střízlivější.

Pokud se hovoří o lidech aktivně se hlásících k církevní zbožnosti v období sedmdesátých a osmdesátých let dvacátého století v Československu, nelze zobecňovat a zjednodušeně konstatovat, že by přihlášení se k organizované náboženské skupině vedlo v komunistickém režimu automaticky k segregaci jedinců z většinové společnosti, či odsuzování jejich postojů víry, a to už od dětských let. Svým přihlášením se k církvi, či spíše přitakáním k aktivnímu jednání svých rodičů ve sborech, se narátoři mohli i nemuseli cítit nějak vydělení z kolektivu vrstevníků, mohli i nemuseli mít pocit útlaku a to jak ze strany spolužáků, tak ze strany vyučujících. Záleželo to na místě, kde vyrůstali, stupni školní docházky, či jednoduše na povaze jednotlivých narátorů.

„Idylicky“ a bez zdůrazňování své církevní příslušnosti o svém dětství hovoří P. R., který se nikdy, podle svého vyprávění, v dětství nesetkal s negativním pohledem na svou osobu kvůli faktu, že byl jeho otec farář. *Dětství bylo idylický. [...] Tak to bylo, v tom Opatově, [...] ta vesnice, to mělo stovku popisných čísel, tam se všem dospělým říkalo „strejda“ a „teta“, takže táta byl „strejce farářů“ a všem ostatním jsme říkali strejda a teta, a máma nám říkala občas prostě, že když nás vychovávala a my jsme udělali nějaké průšvih, že musíme prostě sekat dobrotu, protože jsme z fary a lidi se na nás koukají. [...] Ale jinak jsme byli taková cházka, zkrotit nás, divočáky, ale jinak se na to nehledělo, a že bych někdy něco takového slyšel zvenku jako od někoho, že on je z fary a že tohle by neměl, tak to vůbec.*¹³⁵ Ani prostředí většího města, kam se později s rodiči přestěhoval, a gymnázia nevnímá jako nepřátelské vůči sobě či náboženství obecně. *Pěkný v tom gymplu bylo to, že tam byl zapálený učitel hudby, kterej měl pěveckej sbor. [...] A on to uměl namíchat tak, že jsme občas zpívali „Bohatá je úroda kolchozní, přišla naše chvíle“, jo, a k tomu jsme zpívali černošskej spirituál jako píseň svobodného lidu a i nějak se*

¹³⁴ Viz ibid., s. 163.

¹³⁵ Rozhovor s P. R. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 3. 12. 2007, archiv autorky, rozhovor č. 1, s. 4 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

*zpívaly latinský církevní, takže to bylo hezký. [...] Nás tam z toho gymplu, my jsme tam v tu dobu byli tři nebo čtyři bohoslovci i katolíci a ten ředitel si to všechno obhájil.*¹³⁶

Když M. H. srovnává dvě místa působení svého otce faráře, vyjadřuje se o velkém průmyslovém městě negativně a to jak o postavení svého otce ve sboru, tak i vlastním ve škole. *No takže to třeba si pamatuju, jak třeba rodiče vzpomínali na Zlín, a musím říct, že, no, nebyla to vůbec snadná doba, že jo. Prožili tam padesátá léta a taky ve vztahu ke sboru, no že ledaco potom hodili na tatínka, že teda mnozí cukli, že jo, stáhli se, no a potom mu to hodili na hlavu, jako že on za to může. [...] A taky jsem nakousl, že se mi tam třeba posmívali, no, ve škole, a honili mě taky kolikrát, že jsem byl syn faráře.*¹³⁷ Druhé působiště jeho otce mělo zcela jiný charakter. *Tam byla zase úplně jiná situace, to byla celá evangelická vesnice, že jo.*¹³⁸ Jinde v rozhovoru M. H. vzpomíná, že léta strávená na tomto vesnickém sboru dokonce patřila k nešťastnějšímu období života jeho rodičů.

Také P. J. si všímá své jinakosti ve vztahu k ostatním spolužákům a dětem v polabské vesnici, kde vyrůstal a kde jeho otec působil jako duchovní. *Polabská vesnice, to je trochu specifická záležitost, my jsme tam byli vlastně taková vydělený. Nás bylo šest, nás bylo hodně, tak jsme si vystačili vlastně dost sami a pár přátel, ale jinak to bylo hodně těžký.*¹³⁹ Nakonec se tato „vydělenost“ a odlišnost prostředí projevila, když se P. J. hlásil na gymnázium a zjistil, že si o něm a jeho otci vesničtí zastupitelé vedou negativní hodnocení. *I s tím, že když jsem šel na fakultu [šlo o gymnázium, jak si v zápětí P. J. vzpomněl], tak to bylo složitý, protože mě nevzali, z důvodů, ... pak se zjistilo, že na mě bylo několik posudků, třeba i na tatínka, to se takhle zjistilo na Obecním úřadě, že to takhle. To bylo na fakultu, takže potom Václav Kejř^{140]} za mě se přimluvil, tak to jako nebylo moc lehký.*¹⁴¹ Na léta strávená na gymnáziu, na které dojížděl do Nymburka, již vzpomíná s jinou příchutí. Možná zde sehrála roli velikost města, větší míra anonymity a také schopnost obhájit si s vyšším věkem vlastní postoje a názory. *Na gymnáziu to bylo celkem fajn, to byla taková celkem dobrá parta...*¹⁴²

Z těchto narací vyplývá, že neexistovalo jednoznačné pravidlo, podle kterého by se řídilo zdrženlivé nebo naopak vstřícné chování jedinců bez církevní příslušnosti a to ani vůči těm, kteří pocházeli z farářských rodin. Jednotliví narátoři většinou vnímali posun

¹³⁶ Ibid., s. 6.

¹³⁷ Rozhovor s M. H. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 5. 1. 2008, archiv autorky, rozhovor č. 2, s. 16 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹³⁸ Ibid., s. 17.

¹³⁹ AA č. 10, s. 177.

¹⁴⁰ Tehdejší synodní senior ČCE

¹⁴¹ Ibid., s. 178.

¹⁴² Ibid.

v reakcích na své přihlášení k církvi od základní a střední školy a hodnotili je v pozitivním směru. *No, na tý základní jsem to tak jako vnímal, že jsem vlastně v tom ojedinelej, a v tom Horním Vrchlabí to byla myslim čtvrtá, pátá třída, tak tam jsme mívali teda náboženství v rodině u B., to byli asi tři nebo čtyři kluci, pan farář tam za námi chodil, já vim, že když jsem ho potkal třeba někde na ulici a já jsem ho pozdravil a on že mě pozdravil, tak mně to bylo nepříjemný. [...] No, tak tu víru, by se dalo říct, že jsem nějak nedával na odív, spíš jsem se s tím skrýval do těch třeba patnácti let, no. Na střední škole to už bylo jiný, to jsem si na to udělal už jako svůj názor a se spolužákama z průmyslovky jsme teda hodně vedli debaty o víře.*¹⁴³

V mladším školním věku spočívala většina rozhodnutí na rodičích narátorů, rozhodování o účasti na sborových aktivitách nepočítaje. V tomto období se nicméně u všech socializace v rámci protestantského / církevního prostředí podařila do té míry, že v průběhu dospívání tito mladí lidé spontánně „přebrali štafetu“ a začali se aktivně podílet na budování prostředí, které pro ně často bylo jediným místem společenského kontaktu mimo školu. *Mimo školu jsme se prakticky nevidali, mě absorbovalo to sdružení. [...] A sdružení a dorost tam bylo krásný, s tím jsem se identifikoval, byl jsem velmi aktivní, takovou hudební skupinu jsme tam měli, byl jsem takovej mládežník evangelickéj jako na sto procent.*¹⁴⁴

Mládež / sdružení, neboli pravidelná setkání mladých lidí po konfirmaci,¹⁴⁵ měla pro všechny narátory rozhodný význam v průběhu dospívání. Cítili se zde pochopení, mohli dát najevo své vlohy, našli zde pro sebe uplatnění. Platilo to tím spíše u narátorů, kteří nechodili do gymnázií, ale na střední odborné školy. V tomto smyslu je příznačná narace P. K., který na střední škole nenalezl přátele ani adekvátní prostředí svému intelektu. To našel až mezi mladými lidmi ve svém sboru. *Ty kluci žili šroubkama, převodovkama, ozubenýma kolečkama, všichni měli motorky a já jsem čím dál tím víc, [...] na tý průmyslovce jsem viděl, [...] že začínám, sebeironicky říkám, filosofovat. [...] Ve čtrnácti letech tady konfirmand, tady mládež a to mě zaujalo. Najedno jsem měl jako víc prostoru, moh jsem dát najevo, co umim, prostě piáno, muzika a takovýhle věci, a začalo to být jakoby můj domov. To bylo to moje takový to sociální těžiště.*¹⁴⁶ Sborová mládež tak

¹⁴³ Rozhovor s V. H. uskutečněný E. Hudcovou 26. 1. 2009, archiv autorky, rozhovor č. 8, s. 145-146 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹⁴⁴ AA č. 5, s. 83.

¹⁴⁵ Konfirmace – slavnost, při níž děti (kolem 14 let) stvrzují svůj křest a jsou přijímány za plnoprávné členy sboru (mohou přistupovat k večeři Páně a od 18 let volit).

¹⁴⁶ Rozhovor s P. K. uskutečněný E. Hudcovou 2. 6. 2008, archiv autorky, rozhovor č. 4, s. 50 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

fungovala jako významná orientační skupinu a jejím cílem bylo obsáhnout všechny aktivity, které mohly naplňovat život pubescenta. Pokud v případě P. K. suplovala „domov“, byl její cíl naplněn. *Byla to významná skupina. [...] A bylo strašně fajn, že jsme měli i další aktivity s tou mládeží, že jsme ještě chodili hrát volejbal, chodili do kina, chodili se koupat společně, chodili jsme taky na nějaký vejlety, dneska se tomu říká teda ty, dneska se jezdí na vodu, tehda to byly takový ty soustředění a tábory někde u nějakýho rybníka.*¹⁴⁷ Ostatní aktivity konající se mimo sbor nebyly podle vzpomínek narátorů atraktivní, protože v jiném kolektivu se nezrodilo již tematizované „společenství“.

Vedle pravidelných setkání v průběhu roku v rámci sboru se konala i nepravidelná prázdninová a to buď v církevních rekreačních střediscích, anebo v místech tzv. brigád. Prázdninové brigády v oblastech, odkud byli vysídleni sudetští Němci, organizovala hned po válce až do roku 1950 Akademická YMCA. Po likvidaci YMCA pokračovaly brigády pod vedením „Školské skupiny ČSM při Komenského fakultě Bohoslovecké“ a také „DSO Slavia při Komenského fakultě v Praze“. Od 50. let se jednalo především o „lesní brigády“, které si později sbory samy vyjednávaly přímo s lesní správou. Ústřední výbor ČSM o těchto akcích věděl, požadoval ovšem na každém běhu přítomnost politického referenta. Této funkce se v evangelickém prostředí ujímali faráři a bohoslovci. „V letech padesátých, šedesátých a sedmdesátých, ve stovkách běhů, se jich zúčastnili tisíce a tisíce evangelických brigádníků a brigádnic. Každá z těchto brigád, obecně prakticky řečeno, pěstovala vztah k Bohu, k bližnímu a k práci.“¹⁴⁸

Ačkoliv tedy státní správa měla povědomí o těchto akcích, netušila již, že vedle fyzické práce zde probíhal teologicky zaměřený program, diskutovalo se nad Biblií, zpívaly se křesťanské písně. Jak konstatuje Božena Komárková v *Přátelství mnohých*, „zkoušeli praktický životní styl křesťanského společenství uprostřed těžké práce a primitivních životních podmínek v rámci přírody“.¹⁴⁹ Narátoři vzpomínají na Aloisov, Kunvald, Branou, Petříkov atd., uvádějí tedy názvy míst konání „lesních brigád“, kterých se účastnili i několik let po sobě. *Tak to se jezdilo pravidelně první dva týdny v červenci, pravidelnej termín, dávali za to i nějaký prachy, prostě že se pracovalo, vyžínalo se seno, strom a tak dále. [...] Ale tam opravdu, tam jsme jezdili jako parta, která se pomalounku doplňovala, obměňovala, já jsem tam byl asi devětkrát.*¹⁵⁰ *Byl jsem několikrát v Aloisově, [...] ale bylo to až po roce šedesát devět, v roce sedmdesát jsem tam byl asi dvakrát nebo třikrát, [...] to*

¹⁴⁷ AA č. 11, s. 195.

¹⁴⁸ Pavel HLAVÁČ, Evangelické brigády, in: Český bratr, roč. 85, 7/2009, s. 12.

¹⁴⁹ Božena KOMÁRKOVÁ, *Přátelství mnohých*, Heršpice 1997, s. 57.

¹⁵⁰ AA č. 1, s. 8.

*bylo prostě nádherný. Tolik svobody v těch lesích, Aloisov, Branná, Petříkov, Klené, spousta zajímavých lidí, kteří to tam vedli, setkání, bylo to vždycky čtrnáctidenní, přes víkend jsme se scházeli v Aloisově, hráli jsme divadla, hry, společenský večery.*¹⁵¹ Kromě „lesních brigád“ byla dále zmiňována církevní rekreační střediska, kde probíhaly biblické kurzy: Herlíkovice, Sázava, Blažkov, Vrbno. *Jezdil jsem na kurzy hlavně do Vrbna a do Herlíkovic. A taky na to vzpomínám jako s takovou láskou, a že to byla krásná doba a krásný zážitky.*¹⁵²

Není ani tak důležité, kterých všech „evangelických akcí“ se tito mladí lidé účastnili, jako že se účastnili převážně jich. Vlastně ani nevyhledávali srovnatelné nabídky či alternativy v necírkevním prostředí. Ačkoliv někteří z narátorů hovořili o sportovních a hudebních aktivitách, jichž se účastnili, P. R. dokonce vzpomínal přírodovědný kroužek Tis,¹⁵³ jehož byl členem, jiný kolektiv nad sborovým a církevním nepřevládá. Prvotní zvyk „chodit do kostela“, se u těchto narátorů proměnil do vyhledávané činnosti, kterou postupně rozšiřovali o účast na ostatních aktivitách protestantského prostředí. Přitahovalo je prostředí *mladých intelektuálů*,¹⁵⁴ které bylo formativní pro jejich rozhodnutí stát se farářem.

3.1.2. Další motivace pro volbu farářského povolání a reakce okolí na tuto volbu

Tato část textu si klade za cíl nastínit na základě narací deseti farářů další motivace, které vzpomínají při rozhodování pro práci duchovního. Uvádí se zde také reakce okolí na toto rozhodnutí, to znamená především reakci rodičů narátorů a reakci ředitelů škol a zaměstnavatelů. Církevní prostředí, jak jsme četli v předcházejícím oddíle, naplňovalo duchovní, sociální, kulturní i sportovní potřeby mladých lidí. Vytvářelo se zde to, co narátoři nazývají „společenstvím“, tedy prostředí lidí spřízněných intelektuálně, hodnotově a názorově. K tomu vzpomínají na „svobodnou atmosféru“ církevních akcí, ve smyslu otevřených diskusí nad teologickými texty. Pokud se nyní budu věnovat dalším motivacím, narátoři uvádějí, kromě těch zmíněných, povinnost vůči církvi, smysluplnost církevní práce, nekonformitu ve vztahu k politickému dobovému zřízení, církevní osobnosti, pocit

¹⁵¹ Rozhovor s M. E. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 19. 1. 2009, archiv autorky, rozhovor č. 7, s. 127 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹⁵² AA č. 11, s. 194.

¹⁵³ Viz AA č. 1, s. 8-9.

¹⁵⁴ AA č. 4, s. 51.

bezpečí. Všechny tyto faktory hrály důležitou roli při rozhodování pro studium na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě.

Jak bylo zmíněno výše, v této skupině deseti narátorů byli tři synové farářů. Rozhodování pro dráhu duchovního neproblematizovali, protože znali prostředí fary a povinnosti sborového života. Věděli, co toto povolání pro ně i jejich rodiny obnáší, a vlastně reprodukovali roli svých otců. P. J. ve své naraci k motivům ke studiu teologie uvádí jednak pocit povinnosti vůči církvi, jednak očekávání svého otce faráře. *Těžko říct, tam bylo asi víc motivů. Jednak to byla taková přirozená věc, jednak člověk v té farářské rodině vyrůstal a taky že to ode mě tatínek čekal, že to by do něj asi nikdo neřek. A taky to bylo problematický, je málo pracovníků a je potřeba, aby to někdo dělal. Třeba se na to moc nehodí, to je jedno, ale takových, co to dělaj, je málo, tak je potřeba, abys to vzal. [...]* Odpovídala tomu i pozitivní reakce rodičů. *Oba to přijali jako samozřejmost.*¹⁵⁵

Pocit povinnosti vůči církvi v podobě farářské práce se v rodině P. J. projevil tak, že také jeho dva sourozenci se rozhodli pro stejné povolání. Nejen ve farářských rodinách se však tento pocit usídlil. Zmiňuje jej také I. R., který se rozhodoval mezi teologií a psychologií. Volil to, co považoval za „nejpodstatnější“ pro budování „Božího díla“. Důležitým impulsem k tomu bylo zvolání tehdejšího synodního seniora Václava Kejře o nutnosti nových duchovních ČCE. *Co také jiného dělat, když vím, co je to nejpodstatnější, i když jsem věděl, že jsem spíš introvert, že se na faráře jako příliš nehodím, a že kdyby bylo třeba spíš stavaře nebo doktory pro to Boží dílo, že bych radši dělal to. Ale on byl tehdy nějak Václav Kejř v Brně a horlil: „Přátelé milí, církve volá, je málo pracovníků, vyzýváme lidi...“ No, tak jsem to vzal jako, bral jsem to jako to nejdůležitější.*¹⁵⁶

Pokud jde ještě o farářské syny, nemusela být jedinou motivací ke studiu teologie povinnost a očekávání rodičů. P. R. zmiňuje atraktivitu církevního a především fakultního prostředí ve vzpomínkách na svého staršího bratra bohoslovce. *Brácha, když byl v prvňáku a začal jezdit domů, tak byl děsnej machr. [...] Přijel vysokoškolák z Prahy, [...] ale pak já jsem za ním jezdil na Jircháře, vid', a to už oni tady měli ty kotelny, kde topili, chodili na brigády, dělaly se ty sjezdy, [...] to byly taky nějaký černoty a pak jsme někde šli téma Příkopama, pět bohoslovců, a ted' ten bratr V., bratr K., ted' ten brácha, já tam vedle něj vlál v tý bundě. Jestli já, když jsem si vybíral povolání, tak to bylo na těch Příkopech.*

¹⁵⁵ AA č. 10, s. 179.

¹⁵⁶ AA č. 5., s. 79.

*Takže to bylo takový atraktivní.*¹⁵⁷ Podobně P. K. uvádí, že jej lákalo zařadit se mezi církevní intelektuály a patřit do prostředí, kde je jako osobnost uznán a oceněn a kde by se mohl uplatnit. *Ano, pro moje rozhodnutí jít na teologii bylo formující, že jsem neuspěl odborně ani mezilidsky na střední průmyslové škole strojnické, že jsem naopak uspěl v uvozovkách, intelektuálně i společensky mezi mládeží Českobratrské církve evangelické, a to nejen ve strašnickým sboru, ale potom i to, že jsem měl takovou touhu všechny znát a být takovej jako in. Být jako jeden z nich, abych byl platnej.*¹⁵⁸

Dosud bylo čerpáno pro vyčtení motivací k povolání duchovního z narací příslušníků ČCE. Ti popisují své motivace racionálně, civilně a bez spirituálních konotací. Obsahem narace v případě motivací ke studiu teologie se odlišují oba příslušníci menších protestantských církví, B. C. i P. V. Na tomto příkladu se také ukazuje odlišný typ prostředí menších církví, které staví na charismatické víře, niterné zbožnosti a zároveň okázalosti. B. C. z Církve bratrské vzpomíná: *Já jsem vyrostl v tradici, která byla právě taková pietistická, [...] to byla taková niterná zbožnost, spíš toho amerického ražení, okázalá, svým způsobem, muselo to být zajímavé, muselo to mít vždycky výraz a taky šmrnc a já jsem tehdy neměl ani potuchu o nějaké teologii, [...] ale věděl jsem, že potřebuju fakultu, poněvadž jsem potřeboval nějaké znalosti.*¹⁵⁹ *Mě můj brácha pozval prostě na nějakou evangelizaci a tam já jsem uvěřil, aniž jsem rozuměl o co go, [...] tak jsem si to v té víře vyrozuměl, tak jako že mě pán Bůh chce do služby, toužil jsem po kazatelské službě.*¹⁶⁰ P. V., člen Bratrské jednoty baptistické hovoří o jednorázovém „obrácení“ na křesťanskou víru podobně jako B. C. na jiném místě rozhovoru. P. V. hovoří o „touze“ stát se kazatelem a současně o pocitu „Božího povolání“ k této službě. B. C. své motivace zdůvodňoval potřebou znalostí, které by mohl ve své církvi předávat. Ani jeden nehovoří o touze participovat na církevním „společenství“, ani o atraktivitě církevního prostředí, o svém uznání a ocenění v tomto prostředí, ani o pocitu povinnosti vůči instituci církve či očekáváníí okolí. Daleko viditelnější je pietistický / charismatický základ zbožnosti, který vedl k rozhodnutí stát se duchovní a který naopak v prostředí ČCE chybí.

Nyní se obrátím k reakcím rodiny, školy a zaměstnavatele budoucích bohoslovců na toto jejich rozhodnutí. V případě rodičů byly reakce pozitivní především u farářských synů. Bylo zmíněno očekáváníí otce faráře P. J., P. R. toto téma ani neproblematizoval. Pokud jde

¹⁵⁷ AA č. 1, s. 7.

¹⁵⁸ AA č. 4, s. 53.

¹⁵⁹ Rozhovor s B. C. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 26. 1. 2009, archiv autorky, rozhovor č. 9, s. 156 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

¹⁶⁰ Rozhovor s P. V. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 18. 11. 2008, archiv autorky, rozhovor č. 6, s. 100 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

o ostatní narátory, jejich rodiče je od jejich rozhodnutí spíše odrazovali. Argumentovali riskantností tohoto povolání, materiální nejistotou, komplikacemi pro život. V jejich odůvodněních se odráží dobová společenská situace nepřátelsky naladěná vůči církvím a s tím související představa rodičů o nebezpečnosti tohoto povolání. *A já jsem se skutečně nechal zlomit potom [...] i tatínkem, kterej říkal, že ta farářina je taková velmi těžká, nezajištěná existence.*¹⁶¹ *Moji zbožní rodiče mě [...] zrazovali: „Neuživíš se, to není k uživení, navíc je to nebezpečný.“*¹⁶² *Řek bych, nebyli nadšení, ani mně to nevymlouvali, „jo, ty ses rozhodl, je to tvoje rozhodnutí“, ale od maminky jsem cejtil: „Budeš to mít těžší, komplikuješ si život a jako matka to moc ráda nevidím.“*¹⁶³

Tyto argumenty navíc vypovídají o tom, co si starší generace pod farářskou prací v období normalizace představovala. Zatímco v meziválečném období se na faráře pohlíželo s úctou a v mnoha ohledech platili za autoritu, nyní bylo zaměstnání duchovního spojováno s existenční nezajištěností a téměř nekonformitou.

Podobné reakce plné obav na přihlášky na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu plynuly ze středních škol uchazečů o studium bohosloví. Byly to obavy o dobré jméno školy z důvodů nutnosti poskytnout doporučení svým žákům ke studiu teologie. *Když jsem se hlásil na fakultu, tak jako že byl poprask na gymnáziu. A že si mě zavolal ředitel a říkal, že to prostě není možný, protože bych tím poškodil dobrý jméno tý školy.*¹⁶⁴ *Jo, tak to bylo potom několik měsíců náročných, vzrušujících teda, protože jak ředitele, tak zástupce ředitele dělali různý nátlaky, abych to stáhnul zpátky a chodil jsem třeba dvakrát týdně do ředitelny a tam mě třeba masírovali třeba hodinu dvě. [...] Doporučení jsem nedostal.*¹⁶⁵ *Když jsem si podal přihlášku na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu, tak si mě pozval do kanceláře ředitel školy spolu s třídním profesorem a tak dlouho do mě hučeli, až jsem tu přihlášku stáhl.*¹⁶⁶

Pro odklad studia bohosloví se nakonec rozhodl P. H., především z popudu svého otce, a rok studoval stavební fakultu na ČVUT, poté ještě rok pracoval v zámečnické dílně v Moravských energetických závodech.¹⁶⁷ P. K. se rok učil v automechanickém národním podniku Mototechna.¹⁶⁸ Mezi gymnáziem a vysokou školou strávil rok na jazykové škole v Brně M. H., který však svým rozhodnutím pro evangelické bohosloví nechtěl ohrozit

¹⁶¹ AA č. 11, s. 193-194.

¹⁶² AA č. 4, s. 53.

¹⁶³ AA č. 5, s. 84.

¹⁶⁴ AA č. 11, s. 193-194.

¹⁶⁵ AA č. 8, s. 146.

¹⁶⁶ AA č. 4, s. 53.

¹⁶⁷ Viz AA. č. 11, s. 193-194.

¹⁶⁸ Viz AA č. 4, s. 53.

svou matku, která pracovala v té době ve školství.¹⁶⁹ Ostatní narátoři, P. R., P. J., I. R., V. H. šli na Komenského fakultu přímo z gymnázia a M. E. ze střední odborné školy. Charakteristické je, že P. V. i B. C., členové menších protestantských církví, odcházeli na bohosloveckou fakultu ze zaměstnání, při kterém si dodělávali večerní gymnázium. P. V. pracoval v továrně na nábytek v Žilině¹⁷⁰ a doporučení na Komenského fakultu dostal bez problémů, rovněž tak B. C., který byl zámečnickem v Ostravských železárnách.¹⁷¹ Ačkoliv měli oba zajištěnější život po materiální stránce, převážilo „povolání“ k „Božímu dílu“.

M. H. jako syn faráře věděl, že by jeho přihláška na teologii mohla s sebou přinést komplikace na střední škole, kde studoval. Proto zvolil roční odklad a na Komenského fakultu byl následně bez potíží přijat. Ve své naraci dále vzpomíná na případ své sestry, která dvakrát nebyla přijata na medicínu z důvodu farářské profese svého otce. V tomto případě se rodina rozhodla využít klientelismu, aby dosáhla svého cíle, a jejich dcera po rocích strávených na rentgenologické jednotce mohla studovat lékařskou fakultu. *A pak ještě vím, sestra se hlásila [...] zase po tom roce na medicínu, zase po těch dvou letech ji nevzali a potom zas až na odvolání a vím, že to zase pomohl, že byl nějaký V., ministr školství tehdy, a jeho manželka, jestli to nepletu, byla evangelička, a zase přes ni to šlo.*¹⁷² Přes známé a spřízněné, přes církevní kontakty se dosáhlo napotřetí kýženého výsledku. Tato situace je příkladem běžně zavedené praxe fungující v „minulém režimu“. V Českobratrské církvi evangelické nebyla neznámá a o to snazší, že toto prostředí bylo „endogamní“ (*Gemeinschaft*), příliš malý svět, který fungoval na bázi „společenství“ a reciprocitě. Fakt, že je někdo „evangélikem“, byl dobrým důvodem pomoci „bližnímu“.

Tento oddíl se věnoval dalším motivacím ke studiu teologie mimo ty uvedené v oddíle předešlém. Pokud šlo o členy Českobratrské církve evangelické, ve svých naracích považovali za důležité motivace povinnost vůči církvi, očekávání rodičů, atraktivitu prostředí a pocit sebeuplatnění a zároveň touhu po uznání a ocenění své osoby, jichž se jim v jiných prostředích nedostávalo. Odlišné byly motivace narátorů pocházejících z BJB a CB. Ti kladli větší důraz na „povolání“ ke službě slova a niterné zbožnosti, která je vedla k získávání více znalostí v oblasti teologie a touze je předávat.

Pokud si vzpomeneme na název této kapitoly, *Evangeličtí bohoslovci a faráři v době normalizace*, vypovídá o představách farářské profese v 70. a 80. letech minulého století druhé téma tohoto oddílu: totiž reakce rodiny, školy a zaměstnavatele na volbu povolání

¹⁶⁹ Viz AA č. 2, s. 18.

¹⁷⁰ Viz AA č. 6, s. 101.

¹⁷¹ Viz AA č. 9, s. 159.

¹⁷² AA č. 2., s. 20.

duchovního svých synů, respektive žáků, respektive zaměstnanců. Být farářem představovalo v tomto období nezajištěnost, komplikace, risk. Již zde nefigurovala úcta, autorita, útočiště, se kterými bychom se mohli ve spojení s duchovními setkat určitě v meziválečných letech. Ačkoliv to byli rodiče, kteří své děti přivedli do církevního prostředí, najednou se jim jejich rozhodnutí věnovat svůj život práci v církvi jevílo v mnoha případech jako přinejmenším problematické. Co se týče reakcí školy, sehrála svou roli obava o dobré jméno školy. Tím, že ředitelé schválili přihlášku na Komenského fakultu, v očích svých nadřízených orgánů přeneseně souhlasili s náboženstvím jako takovým.

3.1.3. Shrnutí

Všichni narátoři, vyjma dvou z menších protestantských církví, přijali svou příslušnost ke křesťanskému prostředí neproblematicky a sami tento způsob života aktivně rozvíjeli. Celý oddíl o protestantské socializaci nám měl umožnit vhled do církevního prostředí, jak si ho současní evangeličtí faráři představovali. Nejvýstižněji jej charakterizuje výraz „společenství“, totiž prostředí lidí spřízněných intelektuálně, hodnotově a názorově, které lze téměř alternovat náboženstvím. Protestantké prostředí představovalo pro jeho členy místo zkušenosti, v němž se jedinci chovají odlišně od jiných míst, k tomuto místu vztahovali ritualizované vzory interpretací a chování, zkrátka naplňovalo jejich „všední dny“ takovým způsobem, že pro něj nehledali jiné alternativy.

3.2. Fakultní roky a zrod fenoménu „báječný ročník“

Tento oddíl je zaměřen na studijní roky na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě (KEBF) v období normalizace, jak na ně dnes vzpomínají evangeličtí duchovní a narátoři současně. Postupně se věnuji vstupu na teologickou fakultu, vnímání dobových politických událostí, vzpomínám na učitele KEBF a studentskému životu bohoslovců.

3.2.1. Vstup na bohosloveckou fakultu, přijímací řízení

V následujícím textu se dočteme o začátcích bohosloveckého ročníku nastupujícího v akademickém roce 1976/1977 na Komenského fakultu, respektive se dozvíme, jak

narátoři vzpomínají na přijímací řízení a na první setkání se svými budoucími kolegy. Některé informace jsou v textu doplněny poznatky z archivu Sekretariátu pro věci církevní Ministerstva kultury (SPVC MK) uloženého v Národním archivu (NA) v Praze.

Vstupu na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultou předcházely přijímací zkoušky. Uchazeči za Českobratrskou církev evangelickou absolvovali psychologický test a pohovor v Thomayerově nemocnici, jehož účelem bylo ověřit psychickou způsobilost kandidáta na faráře této církve. Bylo to rovněž místo, kde se poprvé setkali budoucí spolužáci a tedy také ti, kteří zanedlouho vytvoří „báječný ročník“, jak ve své naraci označuje P. R. „společenství“ svých spolužáků. *No, napřed jsme šli do Krče k těm psychologům na takový ty pohovory, já myslím, že jsem byl u Pavla Říčana, a tam jsme se vlastně poprvé sešli, ten náš ročník. A tam: „Jé, aha, vždyť jsme se vlastně už viděli!“ „A ty jdeš taky!“ Tak to bylo silný, že se vlastně neznáme, ale „to je přece můj člověk“, o každým jsem věděl. Velice rychle jsme se seznámili a skamarádili.*¹⁷³ Narátoři vzpomínali psychology Říčana, Langmajera, Matějčka, kteří se všichni hlásili ke členství v ČCE. Samo toto setkání, vyžadované synodní radou, naznačovalo, že vedení církve vyhledávalo odborníky z vlastního prostředí. Již od začátku, úzkým spojením akademického a církevního prostředí, se tak vyvářel uzavřený svět, ze kterého bohoslovci ani faráři až do roku 1989 prakticky nevystoupili. Po setkání v Thomayerově nemocnici se sešli všichni uchazeči, i ti za menší protestantské církve, na půdě KEBF, kde se konal všeobecný test a ústní pohovory s pedagogy. Protože se všichni narátoři na fakultu dostali, nevzpomínají na přijímací řízení jako na nějakou dramatickou událost, která by pro ně měla být traumatizující.¹⁷⁴ Z jednotlivých narací nelze vysledovat, zda byli v nějaké výraznější výhodě bohoslovci pocházející z farářských rodin nad těmi ostatními. Buď se o obsahu přijímacích zkoušek vůbec nezmiňovali, nebo srovnatelně s ostatními.

U přijímacích pohovorů byl, podle obsahu narací i archivů, přítomen zástupce SPVC – což byl vlastně zřizovatel KEBF, kterého si většina narátorů uvědomovala jako cizí prvek, jako někoho, kdo nepatřil k pedagogickému sboru ani do prostředí Komenského fakulty. Zároveň ale nikdo neuvedl, že by jakkoli do průběhu přijímacích zkoušek

¹⁷³ AA č. 5, s. 84.

¹⁷⁴ *Já jsem se docela pilně připravoval a spousty věcí jsem si nastudoval předem. [...] Ten test byl jako inteligenční, to se možná dělá dodneška. [...] S tím jsem neměl žádné problémy, já jsem byl velmi orientován na literaturu třeba, na beletrii a tak. [...] Pro mě to bylo jako celkem příjemné, ty přijímačky, protože jsme měli rozhovory s téma kantorama, já jsem z toho neměl žádné trauma. (AA č. 6, s. 102-103) Já jsem něco z Bible znal, rozhodně jsem jí nějakým způsobem četl, rozhodně jsem ji celou přečteno neměl, vím, že jsem na přijímačky měl přečíst Základy učení křesťanského, [...] Dějiny církve od Šoltéze [...] a ještě něco a uvést svoji vlastní literaturu. Já jsem uvedl [...] tři kázání Martina Luthera Kinga. Takhle namátkou, co prostě bylo doma, ale nic systematického. (AA č. 4, s. 84)*

intervenoval. Jeho funkcí bylo dohlédnout na dodržování platných předpisů pro přijímací řízení, sociální složení uchazečů a přijatých, což bylo rovněž konzultováno s SPVC MK. Do jaké míry bylo studium bohosloví kontrolováno státními orgány, se tak projevilo hned při vstupu na teologickou fakultu. Podle dokumentu „Politickoorganizační zabezpečení přijímacího řízení na bohosl. fakultách“,¹⁷⁵ schváleného SPVC MK, probíhalo přijímací řízení pro akademický rok 1976/77 v souladu s platnými normami o bohosloveckých fakultách.

„Přijímací řízení probíhalo od 30. 3. 1976 do 24. 6. 1976. Děkanát fakulty byl informován o dodržování platných předpisů pro přijímací řízení, do něhož byli zahrnutí především absolventi gymnasií. Výjimky byly zváženy u absolventů středních průmyslových škol vzhledem k malému počtu uchazečů a ke skutečným potřebám církvi a náboženských společností. [...] V řádném termínu bylo podáno 25 přihlášek /z toho 20 pro ČCE, 5 pro jiné církve/. [...] Výběr je však prováděn z hlediska církevního, ne však vždy z hlediska občanského. Ke studiu bohosloví jsou doporučováni i takoví uchazeči, kteří se netají svými zápornými postoji ke státu. [...] Sociální složení: 8 uchazečů z dělnických rodin, 6 z farářských rodin, 11 z rodin inteligence. [...] Přijímací komisi předsedal děkan A. Molnár, přítomen byl zástupce SPVC MK ČSR. [...] Po odvolacím řízení bylo ke studiu přijato celkem 15 uchazečů, z nichž je 11 pro ČCE, 1 pro CB, jeden pro metodistickou církev, jeden pro BJB, a 1 pro slovenskou reformovanou církev a. v.“¹⁷⁶

Do akademického roku 1976/1977 tedy bylo přijato a nastoupilo patnáct studentů teologie.¹⁷⁷ Narátoři zdůrazňují tento „vysoký“ počet bohoslovců svého ročníku a používají jako součást sebe prezentace, hned od začátku pociťovali svou výjimečnost. Například P. R. jej porovnává s ročníkem, ve kterém studovala jeho budoucí manželka. *Potom přišla o dva ročníky níž moje žena budoucí, tak ty byli třeba jenom tři nebo čtyři, tak už jenom v tom počtu to bylo tehdy výjimečný.*¹⁷⁸ Podobně vzpomíná V. H. *Jednak nás*

¹⁷⁵ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 274, KBF, Schůze fakultní rady a poradního sboru KBF, 1967-1979, 1980-1988, Zpráva pro poradu fakultní rady KBF, představitelů církvi a prac. SPVC MK ČSR z 18. 11. 1976.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Při studiu fondu Ministerstva kultury, sbírky Sekretariátu pro věci církevní v NA, jsem nenarazila na kompletní jmenný seznam uchazečů, respektive přijatých studentů pro akademický rok 1976/1977. Co lze vyčíst z archivů o uchazečích studia evangelické teologie, je jejich počet, nikoli jména. Buď tato informace z fondu dohledat –, nebo je zatím provizorně uspořádat, vypadla – pro některé ročníky však jmenný seznam je možné dohledat –, nebo je pod ochrannou lhůtou třiceti let, kdy jsou archiválie bez příslušného souhlasu pro studijní účely nepřístupné. Jména farářů jsem nicméně postupně zjišťovala z rozhovorů a zpětně informace dohledávala v NA.

¹⁷⁸ AA č. 1, s. 2.

*bylo v ročníku hodně, já si teď nevzpomínám přesně kolik nás začalo studovat, ale myslím, že takových patnáct, šestnáct možná, že nás bylo. Pak teda se to trošku zmenšilo, že jsme byli takovej velkej ročník. Tehdy tady třeba taky byly ročníky, kde byli tři, čtyři studenti.*¹⁷⁹

Pokud se však podíváme na oficiální čísla, například v akademickém roce 1973/74 bylo zapsáno do prvního ročníku 14 studentů, rovněž tak do druhého, do třetího 15, do čtvrtého dokonce 18 a do pátého 17 studentů.¹⁸⁰ Číslo 15 proto nemusí být nijak neobvyklé. Pro celou fakultu to znamenalo, že na ni docházelo kolem šedesáti studentů. *My jsme studovali v době, kdy bylo pravděpodobně na fakultě nejméně studentů vůbec, jo. Kolem padesáti, šedesáti jenom. To znamená, my jsme se všichni znali, každý každého znal a ty vztahy byly takový jako rodinný, úzký, byl to jakýsi ostrůvek, ve kterém jsme se prostě cítili dobře a bezpečně.*¹⁸¹ Podle Souhrnné zprávy o průběhu zimního semestru akad. roku 1976/1977¹⁸² na Komenského fakultě bylo zapsáno ke studiu 63, respektive 64 studentů. Při každodenním kontaktu studentů na fakultní půdě se tak všichni měli možnost se všemi znát. Utvářelo se tak a podporovalo protestantské prostředí, P. V. hovoří o „bezpečném ostrůvku“ a „rodinných vztazích“, které bylo všem narátorům dobře známé.

Na jaře 1976 se poprvé setkali budoucí spolužáci, kteří spolu studovali několik následujících let na Komenského bohoslovecké fakultě a mezi deseti z nich se vytvořil specifický typ „společnosti“, které vydrželo až dodnes. Přijímací zkoušky tvořily pohovory u psychologa pro uchazeče za ČCE, a písemné a ústní zkoušky na fakultě. Již u přijímacího řízení se uchazeči o studium setkali se zástupcem státní správy. Tento moment naznačil, do jaké míry je teologická fakulta i celé studium bohosloví pod dohledem politických orgánů.

3.2.2. Prolínání studia a „politiky“

Dobová politická situace byla pro studenty bohosloví velkým, živým a jednotícím tématem a prostupovala každodenní události studentského života. Tento oddíl pojednává o mechanismech kontroly studentů bohosloví ze strany státních orgánů. Jednak o těch, které byly prováděny prostřednictvím učitelů KEBF, jednak přímému oslovení bohoslovců

¹⁷⁹ AA č. 8, s. 141.

¹⁸⁰ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 276, Fakulty, KBF 1972-88.

¹⁸¹ AA č. 6, s. 104.

¹⁸² NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 276, Zprávy o průběhu jednotlivých semestrů na KBF 1972-1983, 1984, 1987.

pracovníky Státní bezpečnosti. Další část textu věnuji tomu, jak narátoři vzpomínali na dění okolo Charty 77 a jak hodnotili reakce vedení KEBF na tyto události.

3.2.2.1. Komplexní hodnocení studentů teologie po 2. a 4. roce studia

V první kapitole této práce, kde jsem se věnovala základním historickým údajům Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, jsem uváděla, že na počátku 70. let 20. století, po „krizovém období 1968-69“, byla realizována „účinná“ opatření vyplývající ze závěrů Předsednictva Ústředního výboru (PÚV) KSČ, za účelem konsolidace situace na teologické fakultě. Cílem bylo vytvořit předpoklady k prohloubení výchovné práce fakulty, což znamenalo působit ze strany učitelů fakulty na studenty tak, aby byl jejich pohled na dobovou politickou situaci shodný, aby se studenti nenechali svádět k postojům Nové orientace (jak ji vnímala státní správa), ale naopak zaujali pozitivní vztah k státnímu socialistickému zřízení.

Hlavním prostředkem, jak prohloubit výchovnou práci fakulty, bylo zavedení institutu tzv. ročníkového učitele, jehož úlohou bylo dohlížet na občanský, morální, duchovní a studijní rozvoj jednotlivých bohoslovců. Podle jeho zpráv i pozorování ostatních učitelů KEBF bylo sepisováno po 2. a 4. ročníku studia komplexní hodnocení studentů. Usnesení o zavedení hodnocení studentů po 2. a 4. ročníku vzešlo z 1. porady představitelů církví, fakultní rady KBF, pracovníků Sekretariátu pro věci církevní Ministerstva kultury (SPVC MK) ČSR ze dne 18. listopadu 1976, na kterém se řešila především nekázeň studentů bohosloví. „Je potřebí řešit urychleně morálku i chování studentů,“ konstatoval dle zápisu děkan Molnár. Dále se v zprávě píše: „Nedodržování studijního řádu, seminárního řádu u studentů, je třeba zajistit zlepšení chování i jednání bohoslovců. Kázeňská a občanskopolitická problematika je především u studentů ČCE; ve velké míře působí na občanský profil studentů vnější vlivy.“ Klade se důraz na větší práci ročníkových vedoucích a jejich diskusi se studenty. Ve shrnutí porady a usnesení pak čteme, že je nutné „provádět hodnocení bohoslovců po 2. a 4. roku studia /fakulta, seminář, církev, státní správa/; na jeho podkladu doporučí další studium studenta.“¹⁸³

Toto hodnocení v konečné redakci prováděla Fakultní rada (FR) na základě písemného vyjádření ročníkového učitele, ústředí příslušné církve, lektora společenských nauk, ředitele Husova bohosloveckého semináře (HBS) a církevního sekretariátu MK. Jednalo se o standardizovaný předtištěný formulář a kategorie hodnocení Komenského

¹⁸³ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 274, KBF, Schůze fakultní rady a poradního sboru KBF, 1967-1979, 1980-1988.

fakulty byly následující: studijní profil (studijní morálka, zájmy, prospěch), osobní charakteristika (vlastnosti, mimo studijní zájmy), občanský profil, hodnocení ředitele Husova bohosloveckého semináře (chování, kázeň), závěry (přijaté opatření a návrhy), někdy přílohy skládající se z vyjádření ústředí církve. Tento formulář byl totožný pro hodnocení po 4. ročníku. Připojena byla poznámka třídního učitele k danému studentovi, zda se hodí pro práci duchovního či ne a jaké jsou jeho motivace. Tato část hodnocení vznikla pravděpodobně hned na začátku studia. Složka vždy obsahovala stručnou charakteristiku studenta s kladným nebo záporným vyjádřením fakulty a synodní rady pro udělení státního souhlasu pro duchovenskou činnost.¹⁸⁴ Hodnocení studentů mělo přispět „v rámci pedagogického procesu fakulty k získání objektivního pohledu na jednotlivé studenty a umožnit odpovědné rozhodnutí o doporučování st. souhlasu k výkonu duchovenské služby v církvi.“¹⁸⁵ Velký důraz byl kladen na kontrolu vlivů Nové orientace na studenty bohosloví. Nová orientace však pro bohoslovce druhé poloviny sedmdesátých let znamenala teologickou skupinu generace jejich otců a pro ně již neaktuální. To už pro ně *byla jiná generace, která kladla jiné teologické důrazy*.¹⁸⁶ Bohoslovci 70. a 80. let znali teologická prohlášení NO, nevnímali však tuto skupinu jako politickou „opoziční“ sílu s rozhodujícím vlivem uvnitř ČCE.

Pro příklad zde cituji z hodnocení jednoho z posluchačů bohosloví po 2. ročníku studia. Jeho studijní profil (studijní morálka, zájmy, prospěch) je hodnocen následujícími slovy: „intelektuálně velmi schopný student s mimořádnými vlohami a velmi dobrými stud. výsledky /1. odb. zk.: 1/. Studuje se zájmem a soustavně. Názorově vyhraněný. Studium došel k názoru, že základní potřebou dnešního člověka je získat zaujetí pro pevný, nosný a jasný etický koncept a životní směr, což je prý vlastní podstatou novozákonní zvěsti...“ K občanskému profilu dotyčného studenta se v hodnocení píše toto: „po stránce občanské nejsou problémy, jeví se jako loajální.“ A nakonec se v hodnocení uzavírá: „Má velmi dobré intelektuální předpoklady k dokončení studia; dosud si plně neuvědomuje teologickou závažnost budoucí práce v církvi a je mu třeba v tom pastýřsky pomáhat.“¹⁸⁷ V jiném závěru hodnocení studenta bohosloví čteme: Má dobré předpoklady v pokračování ve studiu i k jeho dokončení. Jeho schopnosti je třeba nadále pedagogicky rozvíjet a jeho

¹⁸⁴ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia. Viz příloha č. 4.

¹⁸⁵ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 274, KBF, Schůze fakultní rady a poradního sboru KBF, 1967-1979, 1980-1988, Zápis z ustavující schůze poradního sboru fakultního odboru fakultní rady KF dne 14. 12. 1976.

¹⁸⁶ AA č. 11, s. 204.

¹⁸⁷ Viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia.

chování pastýřsky vést.¹⁸⁸ V příloze č. 4 nalezneme příklad kompletního hodnocení bohoslovce po 2. i 4. roce studia, z uvedených výňatků je nicméně zřejmé, že informace, které obsahují, většinou neměly o studentovi žádnou vypovídací hodnotu a nemohly ho v zásadě ohrozit, pokud se nejevil přímo „občansky neloajálně“.

Dále byly pracovníky fakulty vypracovávány Souhrnné zprávy o průběhu jednotlivých semestrů na KEBF, jejichž obsah byl zaměřen především na posluchače fakulty – zástupce studentů ve FR, staršovstvo HBS, chování studentů, občanskou stránku studentů. Souhrnné zprávy též informovaly SPVC MK o učitelích fakulty, akcích fakulty a společenských naukách. Pro tuto práci je nejzajímavější položkou „občanskopolitický profil studenta“. Ve zprávě ze zimního semestru akad. roku 1976/77 se konstatuje: „K vysloveně negativním politickým projevům nedocházelo, ovšem s občanským profilem některých studentů /zejména z církve čbr. ev./ nemůžeme být spokojeni. I když většina studentů je loajální, jsou občansky pasivní a umožňují tak nepřímou působení vnějších vlivů radikálních kruhů z ČCE.“¹⁸⁹

Podobně píše v Souhrnné zprávě z letního semestru téhož akademického roku tajemník fakulty Dušan Čapek, že studenti jsou loajální, ale občansky pasivní. Díky „zintenzivnění a prohloubení pedagogického působení na studenty podařilo se učitelskému sboru do značné míry zastavit pokusy o infiltraci zvenčí /doznívání ohlasu Charty 77 a některých podání skupin i jednotlivců ČCE/. Přispělo k tomu jednoznačné stanovisko učitelů, vyjádřené v odmítnutí Charty a v osmi tezích učitelů fakulty. [...] Studenti byli přístupni věcné argumentaci, ubylo křečovitých a nerealistických názorů a postojů, pramenících z politické dezorientovanosti.“¹⁹⁰ Podle dalších Souhrnných zpráv o průběhu jednotlivých semestrů se situace po Chartě 77 uklidňovala, studenti se více soustředili na studium.

Přesto tyto souhrnné zprávy o dění na Komenského fakultě a hodnocení jednotlivých studentů, které byly zasílány na Sekretariát pro věci církevní Ministerstva vnitra, znamenaly pravidelnou kontrolu života studentů bohosloví státními orgány a ovlivňovaly celkovou atmosféru na fakultě jako takové.

¹⁸⁸ Viz ibid.

¹⁸⁹ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 276, Zprávy o průběhu jednotlivých semestrů na KBF 1972-1983, 1984, 1987.

¹⁹⁰ Ibid.

3.2.2.2. Bohoslovci v pozornosti Státní bezpečnosti

Sekretariát pro věci církevní měl přibližnou kontrolu o studentech bohosloví díky hodnocení po 2. a 4. roce studia z rukou jejich pedagogů. Prostřednictvím hodnocení a také prostřednictvím institutu třídního učitele se profesori snažili studenty podněcovat, diskutovat s nimi, ovlivňovat jejich postoje atd. Dalším nástrojem, jak se „státní správě“ dařilo pronikat mezi studenty, bylo prostřednictvím nich samotných, pokud se podařilo Státní bezpečnosti získat některého z bohoslovců k informování o jejich činnosti.

Když jsme přišli na studium, tak StB při každé vlně nových studentů dělala prostě lov na ně. To znamená, že když přišli hoši a děvčata do prvního ročníku, tak si je estébáci všechny pozvali do Bartolomějské, tam na ně pustili hrůzu a čekali, kdo teda z nich se zachytí. My jsme to zažili myslím dvakrát. V prváku i v druháku.¹⁹¹ P. V., jemuž patří tato vzpomínka, sám o své návštěvě v Bartolomějské ulici nehovořil. Také nebyla pravda, alespoň dle narácí, že by StB oslovovala všechny nové posluchače bohosloví.

Přesto mezi studenty byla známa strategie jednání se zástupci StB, vyvinutá staršími spolužáky. *A byli jsme u Miloše Rejchrtu, a Miloš říkal, že když se vám to stane, musíte okamžitě to zveřejnit, takže vím, že M. H. ten to jednou říkal, že už někdy předtím byl, tak jsme z toho byli vyklepaný vždycky.¹⁹² M. H. v rozhovoru na toto setkání s „estébákama“ vzpomínal. *Takže jsme věděli, že žijeme v situaci, kdy jsme hlídáni, a sám osobně mám zkušenost, že chtěli také mě získat pro spolupráci s estébákama, vím, že to bylo přesně, že jsme měli jedno setkání, přijel zrovna Remek, první náš kosmonaut do Prahy. Ten den se mnou domluvili u svatého Václava schůzku. [...] Předtím mi myslím zavolal telefonem, no, tak to vím, že nebylo příjemné, ale že jsem se z toho nějak vyvlíkl, že jsem. Řekl jsem to třeba taky Slávkovi Ondrovi, v jakém jsem teď tlaku.¹⁹³ Podrobněji strategii „nejednání“ s příslušníky StB uváděl V. H. *Kolovaly takové instrukce, jak se chovat při výslechu a o čem nemluvit, co podepisovat nebo nepodepisovat, takže já jsem, myslím, mu nechal ten protokol přepsat, samozřejmě, že mu nepodepišu, to se dělal samozřejmě nějaký záznam z toho jednání. No a pak jsem to všude zveřejnil.¹⁹⁴***

Když se studenti při a po setkání s příslušníky StB zachovali podle „návodů“ svých starších spolužáků, zapadl bez problémů do „společenství“ ostatních bohoslovců, tedy těch, kteří zastávali stejné názory, postoje a hodnoty ve věci dobového politického

¹⁹¹ AA č. 6, s. 109.

¹⁹² AA č. 1, s. 10.

¹⁹³ AA č. 2, s. 24-25.

¹⁹⁴ AA č. 8, s. 150.

kontextu. P. V. ve své další naraci však reflektuje, že tato setkání v Bartolomějské spolužáky mohla také rozdělovat, když studenti podlehli tlaku StB. *My jsme ale právě v tom našem jádru, si to nenechali pro sebe, my jsme hned na klubovně udělali schůzi, kde jsme těm druhým řekli, co my jsme prožili, a nějakým způsobem jsme se společně radili, jak máme těm estébákům čelit. [...] Ale ne všichni z té naší party našli tu odvahu prostě se svěřit s tím, že tam byli, a to potom vytvářelo napětí v těch vztazích. Jenomže my jsme to poznali, na některých z těch dalších našich spolužáků, že tam taky byli. Oni to neřekli jako veřejně, jako my jsme to řekli.*¹⁹⁵ Ukazuje se, že jediným kritériem, jak ostatním prokázat odmítnutí spolupráce s StB, bylo zveřejnění obsahu hovoru s jejími zástupci. Když si některý student nechal své zážitky ze setkání s „estébáky“ pro sebe, spolužáci jeho jednání kódovali jako navázání spolupráce se Státní bezpečností a v důsledku informování o vnitřním dění na fakultě. Takoví spolužáci byli z ročníkového „jádra“ vyloučeni. *Jeden člověk, jmenoval se J. B., to byl metodista, a kterej tam něco uvíz. On potom ten to nedodělal, tu fakultu, s náma, zmizel nějak z toho kruhu našeho a byl takovej zvláštní jako od začátku myslím, že ten byl agentem, že ten se nějak chytil a že se to o něm nějak tušilo. [...] A o B. C. jsme to, on to nějak říkal, to si pamatuju matně, že on o tom nějak mluvil, ale morálně se to řešilo až někdy v polovičce devadesátých let. [...] U toho B. C., on to neměl nikdy, on to nějak okecával, kroutil se z toho.*¹⁹⁶ B. C. se věnuje ve čtvrté kapitole o sebeprezentaci v naracích farářů. Zde pouze uvedu, že chronologie podepsání spolupráce B. C. s StB byla v jednotlivých naracích zavádějící a že k ní došlo až po jeho ukončení studia teologie. Se zmiňovaným J. B., který se stal spolupracovníkem StB již během studií a jehož agenturní svazek je uložen v archivu Ústavu paměti národa v Bratislavě, jsem rozhovor nevedla. J. B. své studium podle zpráv z NA studium přerušil a později z něj byl vyloučen. Jeho spolužáci o něm dnes podle svých narácí nemají zprávy.

Tato setkání studentů se zástupci StB spolu s kontrolou bohoslovců státními orgány v podobě hodnocení posluchačů bohosloví, měla podle jednotlivých narátorů vliv na celkovou atmosféru studentského života v období normalizace. Podle jejich vzpomínek byly tyto okolnosti a tlak na jednu stranu velmi nepříjemné, na druhou však bylo jejich prostřednictvím „společenství“ utužované ve vědomí společného „nepřítele“.

¹⁹⁵ Ibid., s. 109-110.

¹⁹⁶ AA č. 1, s. 10.

3.2.2.3. Charta 77 ve vzpomínkách bohoslovců

Jedním z podnětů pro vznik Charty 77 byl soudní proces s hudební skupinou The Plastic People of the Universe a Svatoplukem Karáskem. Tato událost se přihodila na podzim roku 1976 a jednotliví narátoři si vzpomínku na soudní procesy, jichž se aktivně účastnili, udrželi velice živou. *Na fakultě jsem zažil proces s Plasticama a se Svátou Karáskem. Na těch procesech jsem byl nepřetržitě, [...] jako jsem tam fakt žil od rána do večera na těch soudech, [...] tak tam jsme se seznámili s Františkem Kriegelem a Ludvíkem Vaculíkem taky a s těmahle, s těmahle lidma, to bylo pro mě taky takový docela formativní.*¹⁹⁷ Důležitá se podle obsahu narácí v této souvislosti jeví především postava Svatopluka Karáska, evangelického duchovního bez státního souhlasu.

*A pro mě tehdy ten Sváta byl takovej, takovej vzor něčeho čistýho, něčeho úžasně lidskýho. [...] A teďka jsme přišli k tomu soudu a třeba já si vzpomínám, tak já byl ten kluk ze Cvikova, [...] jsem přišel do tý Prahy a teďka tam prostě vidíte, jak na chodbě stojí doktor Kriegel. [...] A teď vidíte, jak tam Stáňa Karásková a vidí, jak tam Sváta jde v poutech. [...] No prostě pro mě to byla rána do držky, protože zkrátka jsem si říkal, že tohle je taky cesta víry, projev víry, autentická víra.*¹⁹⁸ Karásek byl pro tento ročník totiž orientační osobností, morálním vzorem, který pro ně představoval *takovou možnost v tom prostoru nesvobodným jaksi žít nějak svobodně a statečně.*¹⁹⁹

V návaznosti na Karáskovu osobu a soudy s nezávislou hudební skupinou potom byla Charta chápána jako přitakání svobodnému životu „v období nesvobody“. Podepsat ji znamenalo veřejně se přihlásit k základním teologickým stanoviskům, jak je bohoslovců v tehdejší politickém a společenském kontextu chápali; totiž navzdory vnějším okolnostem se přidržovat svobodného slova biblické zvěsti. Tuto zvěst si ve světském životě projektovali například do prohlášení Charty 77. *Tohle, to byla základní teologická otázka, jestli to podepsat, nebo ne. Nepodepsali jsme to nikdo. Řešili jsme to, a tedy velké memento pro nás bylo tedy, údajný odkaz profesora Patočky, kterej říkal, že to studenti podepisovat nemaj.*²⁰⁰ *Chtěli jsme jeden čas [...] podepsat Chartu hned v lednu sedmdesát sedm, ale ti hoši, co to řídili, tu Chartu, nám vysvětlili, že to je blbost, že máme studovat teologii. Že teologové vystudovavší jsou po tu zemi důležitější a rozmluvili nám to.*²⁰¹

¹⁹⁷ AA č. 4, s. 59.

¹⁹⁸ AA č. 7, s. 120.

¹⁹⁹ AA č. 11, s. 191.

²⁰⁰ AA č. 1, s. 9.

²⁰¹ AA č. 6, s. 109.

Přestože Chartu 77 nikdo ze studovaných bohoslovců nepodepsal, zapojili se do jejího kopírování a distribuci. *No, to bylo velký vzrušení a myslim, že tím žili úplně všichni. Že jsme opisovali ty jednotlivý dokumenty Charty a distribuovali, a vidíš, to bylo taky v součinnosti s některějma studentama z jinejch, z jinejch vysokejch škol. [...] To byla taková doba, no, že to bylo vzrušující velmi a taky jsme v tom cítili, že to má smysl, jo. Že děláme vlastně něco velmi potřebnýho.*²⁰² P. H. výstižně popisuje atmosféru, která „k conspirativní“ a „opoziční“ činnosti v podobě opisování a distribuování dokumentů Charty vládla. Studenti zažívali pocity vzrušení a zároveň užitečnosti jejich konání. Také se ukázalo, že díky spolupráci při kopírování a distribuci Charty 77 se studenti bohosloví setkali se studenty jiných fakult. Byl to ojedinělý moment, kdy evangeličtí bohoslovci vystoupili za svého studia ze svého dobře známého a bezpečného prostředí.

Zatímco v prostorách Husova bohosloveckého semináře studenti množili nelegální texty, píše se v oficiálních fakulních zprávách pro SPVC: „Fakulní rada ve své schůzi 18. 1. 1977 na podkladě článku RP z 12. 1. 1977 o tzv. chartě 77 a jejích signatářích přijala – obdobně jako ústředí církvi a ostatní bohoslovecké fakulty – odmítavé stanovisko, jehož text byl intimován ministerstvu kultury. Pokud je nám známo, nezbudila tzv. charta 77 politicky nevhodnou, nežádoucí reakcí u většiny studentů.“²⁰³ Pod „politicky nevhodnou a nežádoucí“ reakcí studentů si pedagogové zřejmě představovali signování dokumentu. Znamená to, že pedagogové o podílu studentů na jeho rozmnožování a rozšiřování nevěděli a je to také ukázka, jak fakulní vedení svým způsobem podporovalo prostředí pro možnou nelegální činnost a jak této činnosti „clonilo“.

Ke vzpomínkám na Chartu 77 patří také událost spojená s úmrtím staršího spolužáka L. R. v Husově bohosloveckém semináři, 30. 1. 1977,²⁰⁴ kdy bylo potřeba informovat policii a před jejím příchodem do semináře zničit či jiným způsobem „uklidit“ všechny kopie dokumentu. *S náma, ovšem on byl v jinym ročníku, studoval L. R. [...] V podstatě byl diagnostikovanéj jako, jako schizofrenie. [...] A on o sobě vždycky říkal, že je teoretik sebevraždy [...] a že to jednou udělá, a jednou jsem přišel na seminář a on umíral. [...]*

²⁰² AA č. 11., s. 203.

²⁰³ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 276, Zprávy o průběhu jednotlivých semestrů na KBF 1972-1983, 1984, 1987.

²⁰⁴ „Když se dne 30. 1. 1977 asi ve 22.30 vracel posluchač J. V. do HBS, našel v pokoji, který tam obývá, svého spolubydlicího L. R. v bezvědomí. Volal ihned lékařskou pohotovostní službu, a protože stav R. se rapidně zhoršoval, přivolal záchrannou službu hl. m. Prahy, která se ve velice krátkém čase dostavila do HBS. Mezitím však L. R. již skonal a přivolovaný lékař konstatoval smrt otravou neznámým jedem.“ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 274, KBF, Schůze fakulní rady a poradního sboru KBF, 1967-1979, 1980-1988, Zpráva o úmrtí studenta L. R.

*A ležel tam mrtvej a my jsme museli zavolat policajty a to bylo docela žhavý, protože to bylo, řek bych, někdy v lednu, v únoru sedmdesát sedm, to znamená po Chartě, a ten barák byl plnej těch Chart. Ten byl prošpikovanéj téma dokumentama, takže některý jsme tam běhali po baráku a uklízeli jsme tam.*²⁰⁵ Toto byla jediná vzpomínka, kdy se bohoslovci cítili v přímém ohrožení kvůli své nelegální činnosti. *Souviselo se smrtí L. R., protože tam měla přijít policie a měla ten pokoj prohledávat, a tam byla taky spousta těch věcí, tak jsme se toho báli, [...] tak jsme se pokusili jakoby všechno vyklidit a stopit, a trhali jsme a házeli do záchodu.*²⁰⁶ Fakulta se tímto způsobem mohla dostat do skutečných potíží, kdyby došlo ke zjištění, že na její půdě probíhala nelegální činnost. V archivech se přitom o úmrtí L. R. píše pouze v souvislosti s jeho psychickými potížemi, předávkování léky a následným pohřbem.²⁰⁷

To pouze potvrzuje skutečnost, že státní správa neměla o aktivitě studentů bohosloví při kopírování, shromažďování a distribuci Chart tušení, navzdory kontrolním opatřením v podobě Komplexních hodnocení bohoslovců a ročníkového učitele. A ani StB se nepodařilo prostřednictvím svých spolupracovníků na Komenského fakultě proniknout do subverzivních studentských akcí. V tomto případě spolupracovníci StB a spolužáci současně pravděpodobně své kolegy kryli, protože nebylo možné v prostorách HBS činnost takového rozsahu utajit.

Učitelé KEBF se od Charty 77 distancovali a reagovali na ni tzv. Osmi tezemi učitelů fakulty.²⁰⁸ Pociťovali tlak a kontrolu ze strany státní správy, měli strach o své akademické působiště, ale současně si uvědomovali nedůvěru ze strany studentů, pokud šlo o jejich loajalitu k politickému zřízení. Dokument Osmi tezí učitelů fakulty byl studenty kritizován, jednání vyučujících bylo v naracích hodnoceno jako nevěrohodné, nepravdivé, které se přičilo jejich „morálnímu“ přesvědčení. I. R. si ve své kritice všímá, jak učitelé zaštiťovali teologickými myšlenkami své politické kroky, ale teologií již neaktuální, zastaralou. *No, pak ta Charta a ty reakce, Osm tezí Komenského teologické fakulty, děsivej, pak zavedli ten institut ročníkovejch učitelů, oni na nás psali hodnocení, tím se to všechno ještě tak utužilo, a tím se ta jakoby distance mezi učiteli a náma, alespoň pro mě, zesílila a už to bylo jasný, že jim jako nedůvěřuju, že jsou zaprodaní moci. A všechny ty konvokace*

²⁰⁵ AA č. 4, s. 59.

²⁰⁶ AA č. 11, s. 203.

²⁰⁷ „U L. R. po návratu z několikátýdenní hospitalizace ve Výzkumném ústavu psychiatrickém v Praze-Bohnicích došlo k nečekané krizi dne 30. 1. 1977, kdy po nadměrném požití léků v HBS zemřel. Organizaci pohřbu převzala na pokyn MK a se souhlasem matky zemřelého Komenského fakulta.“ Viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 276, Zprávy o průběhu jednotlivých semestrů na KBF 1972-1983, 1984, 1987.

²⁰⁸ Viz příloha č. 2.

k říjnové revoluci, a ještě slyším Filipiho, jak říká: „No možná z ministerstva to někdo chtěl, ale my sami to chceme, Velká říjnová revoluce byla důležitá, my chceme teologicky...“ Takový kecy říkal. A to, tím ještě víc pro mě ztratili věrohodnost, jednak svými teologickými postoji, jednak jako hájili to barthiánství, který pro mě vlastně bylo únik před těma nejžhavějšíma otázkama, který jsou před křesťanstvím v současnosti.²⁰⁹

Uvedená narace I. R. na adresu pedagogů Komenského fakulty vystihuje pocity bohoslovců v daný moment, když sami studenti sdíleli opačné názory na politické události. Přesto nemusel být tento pohled pouze černobílý, i učitelé byli vnímáni jako „režimem“ přinuceni k reakcím, které by za jiných okolností pravděpodobně byly odlišné. *Na jedné straně jsme prostě viděli, jak ti kantoři jako jsou tlačeni ze strany toho státu, my jsme tam měli taky ty vyučující všelijakejch těch pavěd komunistických. [...] A na druhé straně, to znamená, my jsme vnímali, jak ti kantoři dělají kompromisy, jak v tom přešlapují jak mezi vejcem, na druhé straně jsme ale postupem s některými z nich si vybudovali ty osobní vztahy a měli jsme k nim prostě vztah jako k lidem, jo.²¹⁰* Na jednu stranu byli profesori studenty kritizováni za jejich politické postoje a názory, na druhou se však ani studenti neprojeví vyloženě „disidentsky“, když dokumenty Charty 77 opisovaly, distribuovali, ale sami se k nim veřejně svým podpisem nepřihlásili. Nakonec se jeví jako důležitější osobní vztahy navázané mezi studenty a učiteli, když se pohlíželo na jejich odborné znalosti a osobnostní schopnosti.

3.2.3. Vzpomínky na učitele KEBF

Život na Komenského fakultě v sedmdesátých a osmdesátých letech byl velmi ovlivněn politickými událostmi doby. Ačkoliv vyprávění o dobové politické situaci zaujalo podstatnou část narací jednotlivých farářů, hovořili i o jiných tématech. V jednom z nich vzpomínali na učitele KEBF. V době, kdy tito studenti přišli na fakultu, zde působilo deset pedagogů, plus dva odborní asistenti. Jejich počet ani složení se během následujících deseti let prakticky nezměnilo.²¹¹ Někteří pedagogové studenty velmi oslovili svými znalostmi i zájmem o ně. V následujícím textu zmiňuji ty učitele, kteří byli vzpomínáni nejvíce a měli na studenty největší vliv.

²⁰⁹ AA č. 5., s. 90.

²¹⁰ AA č. 6., s. 109.

²¹¹ Strukturu učitelů pro akademický rok 1976/77 přikládám v příloze č 3.

Pokud měli narátoři vyjmenovávat jednotlivé učitele, stál v jejich vzpomínkách vždy na prvním místě prof. Starého zákona, Jan Heller. *Nejvíc ze všech, věčná památka, nejužasnější byl pro mě pan profesor Heller. Naprosto rozhodující člověk během celého mého studia, jednak lidsky, jednak když přednášel, tak se nebál konkrétních příkladů, jednak rozuměl nejenom teologii, ale taky filosofii a taky psychologii, byl úžasnej psycholog, laskavej, takovej táta.*²¹² *Jan Heller byl takový pastýř. On byl takový člověk, nadán velkou laskavostí a takovým mírným přístupem ke studentům a studenti k němu ihned pojali důvěru a on jím i naslouchal pastoračně, a on učil, on vedl.*²¹³

S Hellerem však také přišla velká deziluze, co se týče Bible. Někdo spojoval jeho přednášky se ztrátou dětské víry či ztrátou naivity. *No a když jsme potom začínali mít přednášky, respektive sezení, především tedy s profesorem Janem Hellerem, že, tak jsem měl svoji víru v troskách během šesti týdnů.*²¹⁴ *A já z toho dětství jsem si přinesl takovou příjemně, řekněme neškodně pietistickou víru. [...] A pak na té fakultě najednou slyším toho Hellera o tom Stvoření a ty dvě stvořitelství zprávy.*²¹⁵ *Že nebe, země, peklo, to jako není součástí víry, to se musí nějak interpretovat. A další věci. Mojžíšovy knihy nenapsal Mojžíš. [...] Nevnímal jsem to jako ostatní jako ztrátu první naivity, zkomplikovala se mi víra, ztratil jsem dětskou víru, [...] já to bral jako osvobození.*²¹⁶ *Přístup k Bibli hlavně, to bylo jeho téma, otevíral nám přístup k Bibli. Bible není prostě jen tak Boží slovo, nám se Božím slovem stává, je to lidský slovo.*²¹⁷ *Další z takovejch ohromnejch důrazů byla aplikace Starýho zákona na současnost a najednou se tam začala otevírat ta Bible jako současná kniha. A to jsem si uvědomil poprvé v životě s Hellerem, že ta Bible prostě není minulost, že to je přítomnost.*²¹⁸

Druhý v pořadí byl jmenován profesor církevních dějin, Amedeo Molnár, ceněn především pro své znalosti. Jeho autoritu stála na velké erudici. *Takže jsme milovali Amedeo Molnára, pro nás byl Amedeo Molnár, nebo aspoň pro mě, takovej polyhistor, kterej teda uměl zasněženě pohovořit o všech oblastech, který s tou teologií a historií souvisely, a jeho přednášky jsme brali tak, jednak tam bylo narváno na těch přednáškách*

²¹² AA č. 7, s. 121.

²¹³ AA č. 6, s. 103.

²¹⁴ AA č. 9, s. 156.

²¹⁵ AA č. 7, s. 121.

²¹⁶ AA č. 5, s. 80.

²¹⁷ AA č. 11, s. 202.

²¹⁸ AA č. 7, s. 121.

*a vlastně jsem to vždycky cejtil tak, že to je taková příležitost, jak, jedinečná příležitost, jak něco pořádného slyšet.*²¹⁹

Při vzpomínce na Molnára si narátoři shodně vybavují jeden moment, kdy se příliš nepřipravili na jednu z jeho přednášek. Prof. Molnár to nevydržel a zakřičel: „*Tak posad'te se, jste ubozí evangeličtí synkové, kteří si myslí, že si budou listovat ve svých uslintaných Biblích!*“²²⁰ Musel tehdy zapůsobit, protože pokud narátoři Molnára jmenují, vždy se k němu pojí tato událost. Z Molnára, jak se většina shoduje, měli strach, ale zároveň se k němu chovali s úctou a respektem. *My jsme se stejně ho báli a styděli jsme se, protože tak já jsem měl průmyslovku, takže žádnou jazykovou výbavu, a tak jsem si tam psal takovej sešitek cizích slov, protože jsem tomu vůbec nerozuměl. No ne, Molnára jsme si hodně vážili, to možná byla taková špička pro nás.*²²¹

Faráři obsáhle vzpomínali na svého třídního učitele, který byl tomuto bohosloveckému ročníku přidělen, tehdejšího docenta Pavlem Filipim, dnes profesora. Vztah narátorů k němu byl ambivalentní. Většinou ho hodnotili jako výborného pedagoga, učil praktickou teologii. *Filipi byl pro mě nejlepší pedagog, jakýho jsem kdy potkal, a je dosud. Nikdy jsem neslyšel propracovanější, jasnější, srozumitelnější, konstruktivnější přednášky jako Pavla Filipiho. Nikdy. Jako že Molnár byl úžasnej třeba, Heller byl výbornej, ale prostě pedagogicky byl nejlepší Filipi. Tam se prostě, tam jsi mohl přijít v polovině a věděl jsi, o co jde.*²²² *Já samozřejmě, osobně vzpomínám rád na, taky na Filipiho. Kterej, já vím, že někteří mu ledacos zazlívají, ale jako pedagog si myslím, že je výbornej doposud.*²²³

Když pamětníci hovořili o profesorech Hellerovi či Molnárovi, téměř nikdy nezmiňovali jejich jednání v rámci politické situace období normalizace. U Pavla Filipiho jej zohledňovali explicitně, připisovali mu například spoluautorství Osmi fakultních tezí. Na druhou stranu byl Filipi jedním z mála pedagogů Komenského bohoslovecké fakulty, který se neobjevil na seznamech spolupracovníků StB, po jejich zveřejnění. *Já jsem měl takovej ambivalentní vztah k Filipimu, jo. Filipi na jednu stranu prostě patřil mezi ty profesory, který jako pro mě nebyl morální autoritou, ale já jsem oceňoval prostě jeho pedagogický přístup.*²²⁴ *Filipi byl náš třídní učitel, on byl vždycky jako dobrej pedagog, ale teda pro jeho příklon ke komunistům, tak já jsem k němu nikdy nenavázal nějakej*

²¹⁹ AA č. 11, s. 191.

²²⁰ AA č. 5, s. 88.

²²¹ AA č. 8, s. 144.

²²² AA č. 7, s. 123.

²²³ AA č. 2, s. 22.

²²⁴ AA č. 11, s. 201.

hlubší vztah.²²⁵ *Filipi, toho jsem si vážil, myslím si, že je nejlepší pedagog, takovej chytřej, chytřej chlap. Měl takový jako uspořádaný myšlenky celkově, teologicky dobře pojatý, ale pro mě zase nevěrohodnej, naprosto nevěrohodnej.*²²⁶

Někteří z profesorů měli zvyk zvat své studenty k sobě domů, kde vládla rozdílná atmosféra od té fakultní, nebyli kontrolováni ostatními kolegy ani státními orgány. Zkrátka se jednalo o soukromé diskuse nad teologickými i osobními tématy. K profesorům domů nechodívali všichni studenti. Buď nebyli osloveni, nebo si nepřáli tímto způsobem přitakávat osobám spolupracujícím s dobovým státním zřízením. Nejčastěji vzpomínané byly tzv. „opobuňky“, setkání doma u profesora Milana Opočenského. *K Opovi jsme chodili pravidelně, nevím, jak často, dost brzo, protože jsme tam byli, a to si pamatuju jako jedno z prvních setkání, že tam byli nějaký jezuiti ze Západu, anglicky mluvícího a pro nás to bylo takový jako velký zjevení.*²²⁷ *U Opočenských, Molnárů, u Brožů jsme byli, u Pokorných taky, u všech asi, no. [...] Ono se to hrozně nějak propojovalo, že to bylo, ta teologie byla jako, aspoň já jsem to tak vnímal, myslím, že většinou byla teologie jako životní vášeň, takže se to jako to akademický povídání, že se nějak směřovalo víc k tý civilní interpretaci, že se to spojovalo s životem. Že to jako nebyly akademický diskuse, který nuděj.*²²⁸ *Milan Opočenskej. K tomu jsme měli taky takovej vztah docela pozitivní, až někteří z toho byli zděšení. Třeba pamatuju se, jak Sváta Karásek prostě na nás zíral a říkal, nedovedl pochopit, že můžeme k Milanu Opočenskému mít nějakou pozitivní vztah, když je to jako špatnej profesor, kterej nemá co říct.*²²⁹

V. H. v souvislosti Karáskovy kritiky na setkávání posluchačů bohosloví s profesory říká, že *my [studenti] jsme vlastně nějak zoufale hledali nějakou vzor*²³⁰ a navazuje. *Byli jsme myslim u Hellera, doma u Molnára, taky to pro nás bylo velmi zajímavý, a samozřejmě u Slávka Ondry. Ten se k nám hodně družil, přednášel nám jakoby filosofii, [...] ale rozhovory s ním byly zajímavý, s odstupem času si říkám, že to byl třeba i jeho nějakou úkol. On z nás jako tahal, my jsme mu nakonec řekli, o čem jako přemýšlíme a uvažujem a tak, nad čím diskutujem a on měl se starat, aby ten profesorskej sbor měl nad námi jako kontrolu, takže to on jako podporoval.*²³¹ Narace V. H. je každopádně ovlivněna pozdějšími zjištěními, totiž když vyšlo najevo, že Ondra tajně spolupracoval se Státní

²²⁵ AA č. 8, s. 144.

²²⁶ AA č. 5, s. 89.

²²⁷ Rozhovor s P. R. uskutečněný E. Hudcovou a O. Matějkou 27. 5. 2008, archiv autorky, rozhovor č. 3, s. 34 (dále v textu viz AA, číslo rozhovoru a strany přepisu).

²²⁸ AA č. 10, s. 182.

²²⁹ AA č. 8, s. 145.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid., s. 144.

bezpečností. Studenti považovali diskuse s Ondrou za zajímavé, jeho názory za cenné a po politické stránce působil tehdy věrohodně. Když byl M. H. osloven StB, obrátil se s prosbou o radu právě na Ondru.

I dnes, po uveřejnění seznamů spolupracovníků se Státní bezpečností, po uvedení publikace Petera Dinuše, *Československá církev evangelická v agenturním zpracování StB*, ve které bylo mnoho případů z dění na KEBF popsáno z perspektivy StB, někteří narátoři projevovali nejistotu při vzpomínkách na téma profesori a dobová politická situace. *A já tady budu koktat, protože v tom dodneška nemám jasno. Náš ročník, musím říct, že v podstatě my jsme měli nejbližší vztahy, že jsme si s nima povídali opravdu, ať už o teologii nebo o jiných věcech, s profesorem Brožem a s profesorem Ondrou, který, ale Ondra byl potom neslavně proslulej v podstatě, ale dodneška vlastně ten vztah k tomu Slávkovi nemám, nemám jako nějak zmapovanej. [...] My jsme mu věřili [...] a on s náma buďto hrál těžkýho betla, buďto byl normálně tvrdej práskač, [...] nebo nás měl vlastně rád a nechtěl nám ublížit, ale s těma estébákama to taky nějak hrál, těžko, těžko, prostě já nevím.²³² Potom, když vylezli ty seznamy, tak jsme asi každej tam hledal, tak jsem tam hledal ty profesory, tak jsme třeba na toho Filipiho, našeho třídního třeba měli strašnou pifku, no a on jako jedinej tam nebyl, vid', ten, o kterým jsme si to všichni mysleli a přáli bysme mu to, takový ty dobráci, který nám dělali to první a poslední, ty do toho spadli, to bylo bolavý potom.²³³*

Narátoři na své profesory tedy pohlížejí prizmatem okolností, které vyšly najevo později, skrz zveřejněné seznamy spolupracovníků s StB. Přesto se ukazuje, že je podle těchto vzpomínek stíráno jednoznačné a černobílé schéma nazírání na dobu normalizace, kdy byly jasně vytyčeny pozice: špatný, „totalitní“ stát versus svobodný a demokratický svět. V tomto případě by zaměstnanci KEBF stáli na straně „černé“ a studenti by byli „bílé“. Tak vyznívají narace, které zohledňují pozdější události, ne však všechny narace. Pokud narátoři vzpomínají učitele, jichž si vážili, je toto schéma odsunuto do pozadí. Daleko důležitější pro ně byly znalosti, které učitelé dokázali předat, a jejich schopnost komunikovat se studenty.

²³² AA č. 4, s. 60.

²³³ AA č. 1, s. 10.

3.2.4. Husův bohoslovecký seminář – Jircháře

Dalším velkým tématem narátorů byl studentský život spojený s Husovým bohosloveckým seminářem v Praze, v ulici v Jirchářích, odtud „Jircháře“, kde byli všichni studenti ubytováni.²³⁴ *A záhy jsme se tedy sprátelili, bylo to dáno taky tím, že většina z nás mohla bydlet teda na Jirchářích, na semináři, což bylo jako fajn, že to bylo takový společenství a hodně jsme teda byli spolu a diskutovali a zpívali písničky a popíjeli víno a leccos. Takže ta atmosféra byla taková od začátku mimořádně dobrá.*²³⁵

V „Jirchářích“ se odehrával veškerý sociální život mimo fakultní půdu, zde se utvářely základy pro již zmiňované „společenství“. Život v semináři se vtisknul do paměti narátorů tak silně, že si dodnes pamatují, kdo s kým bydlel a kde byly jejich pokoje v budově semináře situované. *P. J. bydlel tehdy s P. K., dvě stě čtyřka pokoj na konci chodby.*²³⁶ *Já sem teda měl krásnej pokoj, takovej ten rohovej, ve druhým patře.*²³⁷ *První rok jsme byli na trojpokoji s P. R. a M. H. tam na rohu.*²³⁸ *Jircháře, to je samozřejmě kapitola sama pro sebe. Na to nelze zapomenout, protože to bylo úžasný, jako to bylo úžasný. Tam jsme bydleli pohromadě, [...] tam bylo jakési bezvládní, vládnul téma Jirchářema nějaký B., to byl ředitel Jirchář, to byl Maďar, hrozný měkkýš, [...] my jsme tam měli klubovnu, nahoře na krátký chodbě ve druhém patře, kde jsme se scházeli a pořádali párty všelijaký a tak na to asi každý z nás vzpomíná, na Jircháře, jako úplně nejlepší.*²³⁹

Charakterotvorným prvkem „Jirchář“ byly debatní chvíle, které se odehrávaly při každé příležitosti a tvořily pravidelnou část dne bohoslovce. V prostorách semináře byla společenská místnost, klubovna, místo, kde se spolu setkávali studenti, někdy i s profesory. *Měli jsme tam taky, jednou do tejdne, nebo jednou za čtrnáct dní, takový jako diskusní chvíle nebo takový setkání s profesory, byl tam takovej, taková společenská místnost, kde byla televize a jinak dost prostoru, kde jsme se spolu mohli scházet a diskutovat spolu.*²⁴⁰ *Po obědě jsme se sešli na klubovně, uvařila se káva, dost často tam chodil profesor Ondra,*

²³⁴ „HBS poskytuje posluchačům KF ubytování a stravování, aby jim v bratrském společenství umožnil soustředěné a intenzivní studium a přípravu k službě v jejich církvích. Do HBS jsou přijímáni posluchači KF na základě osobních žádostí.“ Z Řádu HBS, NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, KBF, Husův bohoslovecký seminář.

²³⁵ AA č. 8, s. 141.

²³⁶ AA č. 7, s. 131.

²³⁷ AA č. 1, s. 10.

²³⁸ AA č. 5, s. 87.

²³⁹ AA č. 6, s. 106.

²⁴⁰ AA č. 11, s. 199.

*Slávek Ondra, to byla jedna debatní chvíle.*²⁴¹ Další debatní kroužky vznikaly v pokojích u jednotlivých ubytovaných. *A proti tomu, tej klubovně, byl náš čtverák, náš pokoj. A pro ten náš ročník ten pokoj fungoval taky trochu jako taková klubovna, kavárna, kuřárna. [...] Měli jsme tam vzadu takový skříň, tam jsme nalepili papíry, arch papíru, a to byla zeď nářků, a každej kdo tam seděl, tak tam moh něco napsat. [...] Jako ono to bylo romantický. [...] Jako sociální to místo bylo úžasný.*²⁴² *Hodně se pilo, i když úplně vožralej, málo kdy někdo byl. To byla jen určitá míra na rozpuštění takových úzkostí a zábran, [...] že ten alkohol byl důležitěj pro rozpuštění těch tenzí, prostě jak se nám rozpadají ty jistoty víry, jak ti estébáci a to všecko, no tak to byl takovej ventil.*²⁴³ *Ale jinak ten život v Jirchářích, zase, co je důležitý pro mě, bylo důležitý, že jsme spolu, to bylo jako náš domov. [...] vzpomínám na to, že jsme se velmi často scházeli vlastně v pokoji u M. E. a V. H., kde jsme zpívali teda spirituály, kde jsme diskutovali o tom, o těch politickejch tématech, ale i o tématech teologickejch.*²⁴⁴ *Mluvílo se, ne tlachalo. To vždycky bylo k nějakejm věcem důležitějm teologickejm, politickejm, vztahovej.*²⁴⁵ *Skutečně jsme byli tou teologií natolik prorostlí, že my jsme se skutečně, skoro bych řek, my jsme se ožírali nad těma teologickýmá literaturama. [...] A my jsme opravdu řešili tu otázku toho vztahu tý církve a tý teologie. A takový to cur Deus homo, proč Bůh člověkem, to vtělení, a takový to, to proč je na světě zlo. [...] Řešili jsme, jestli ten křesťan má nárok na to ve jménu církve, třeba ve jménu sboru, aby mohl zůstat, tak obětovat něco ze svého kázání, nebo jestli musí říct na tý kazatelně to slovo, i když ten souhlas ztratí, jo.*²⁴⁶

Společné hovory, písně, konzumace alkoholu, to byly další prostředky utužování „společenství“, prostředky jak se vyrovnávat s tlaky dobové politické situace, spoluutvářely fenomén „báječného ročníku“. Platily ovšem také za prostředky sebe prezentace ročníku, který se stmeloval při opíjení nad teologickými tématy. Výraz „báječný ročník“ použil pro popis této skupiny bohoslovců ve své naraci P. R. Tímto výrazem chce obecněji popsat a vyjádřit mimořádnou soudržnost skupiny, již v rámci ročníku cítili její členové, a také je odlišuje od ostatních skupin vytvářejících se v prostředí fakulty. Pokud totiž narátoři popisují svůj život v Jirchářích, téměř výhradně zmiňují jen své spolužáky. Odlišuje se pouze P. V., který udržoval kontakty také se staršími spolužáky, ale této skupin bohoslovců se jako takové se obsáhleji věnuje ve třetí kapitole. Studenti

²⁴¹ AA č. 5, s. 85.

²⁴² AA č. 1, s. 12.

²⁴³ AA č. 5, s. 86.

²⁴⁴ AA č. 11, s. 199.

²⁴⁵ AA č. 5, s. 86.

²⁴⁶ AA č. 4, s. 63.

v prostředí bohosloveckého semináře tedy žili své „všední dny“, spoluutvářeli specifické, ke zkušenosti vztahené a ritualizované vzory interpretací a chování, sdíleli hodnoty, postoje a názory na politický kontext období normalizace. Posilovali skupinu *my*, kterou se na fakultní půdě odlišovali od ostatních skupin.

3.2.5. Fakultní prostředí – uzavřený svět

Prostředí „Jirchář“ i celé fakulty může působit jako ghetto, jako uzavřený svět, který se příliš neopouštěl a do kterého obtížně pronikali lidé z vnějšku. Setkali jsme se s tím v momentě, kdy narátoři vzpomínali na kopírování a distribuci dokumentů Charty 77. V této spojitosti si někteří z narátorů uvědomili, že se jednalo o jediný kontakt se studenty jiných fakult. Při explicitní otázce na externí vztahy se potom rozpomínali na setkávání při sportovních utkáních. *Vím, že se hrál nějaký fotbal dohromady s litoměřickou fakultou s katolíkama, nevím, jestli se to uskutečnilo dvakrát, ale já jsem tam na tom nebyl.*²⁴⁷

Asi nejvíce vystupoval z prostředí fakulty a družil s ostatními vysokoškoláky P. V., člen BJB, který neprošel „klasickou“ evangelickou socializací a neměl pevné vazby na strukturu ČCE. *Měl jsem několik přátel na Husově fakultě, ty poměry tam byly mnohem horší, byl tam mnohem větší řád a ta atmosféra tam nebyla tak krásná jako mezi náma, ale mně bylo líto, že se evangelíci dívají na ty husity tak s despektem. Ti studenti husitů byli zajímaví, protože byli v drtivé většině, to byli lidi z ulice, [...] které oslovila ta křesťanská víra a prostě zatoužili po studiu teologie [...] a řada z nich byla moc krásných lidí [...] a tak jsem se pokoušel dávat husity dohromady s evangelíkama.*²⁴⁸ P. V. dokonce vytvořil takovou neformální skupinu *diskusní* a tyto své mimofakultní kontakty posléze zužitkoval, když mu profesori KEBF nabídli, *abych to jako zinstitutionalizoval, to ekumenické setkávání, v rámci Ekumenické rady církví.*²⁴⁹ Sám ale uvádí, že se studenti evangelické teologie dívali na studenty husitské teologie s despektem, pramenícím ze vzájemné teologické rivality a nepochopení. Vůle k navázání kontaktů s jinými mladými lidmi mimo evangelické prostředí byla skutečně minimální.

Někteří narátoři tuto skutečnost o uzavřenosti prostředí ve svých výpovědích reflektovali a hodnotili pozitivně. *Dneska je jiná doba, nechci vzpomínat. Jakoby fakulta je otevřená, je součástí univerzity, není možný, aby se evangelíci nebo budoucí faráři*

²⁴⁷ AA č. 8, s. 151.

²⁴⁸ AA č. 6, s. 107-108.

²⁴⁹ Ibid., s. 108.

vyčleňovali někde v nějakém ghettu, ale tehdy v té době to bylo hodně důležité, Jircháře jsme měli rádi a trávili jsme tam velkou část, i my třeba, co už jsme bydleli venku, [...] tak jsme se tam strašně rádi vraceli na ty pokoje, vykládali jsme tam s lidma a bylo nám tam dobře. Možná i trochu jsme utíkali od těch všedních povinností a starostí, co já vim.²⁵⁰

Bohoslovci se však nezdržovali pouze v semináři. Každému bylo doporučeno chodit do nějakého pražského sboru a jeho mládeže, někteří navštěvovali tzv. Interkalich, to bylo místo pro mimopražské studenty vysokých škol v Praze. *Dost jsme chodili do pražskejch sdružení, do Salvátorskýho sboru a tak. Takže se dost vycházelo, ale to ne jako houfně, ale každej měl něco. Tak jsme byli nějak rozptýlení po těch sborech.*²⁵¹ Toto rozptýlení se týkalo jednotlivců, zásadní koncentrace společenského života, který se týkal těchto bohoslovců, byla na Jirchářích, na fakultě, na farách, kde se scházivali, a ve složení vlastního ročníku si vlastně vystačili. B. C. sice hovořil o mimofakultních aktivitách, ale všechny se určitým způsobem týkaly církevního života. *Jako vždycky jsme chodili třeba do kostela v neděli, to je jasné, většinou k Salvátoru se chodilo, jednak že byly i studentské bohoslužby, ale i třeba kazatelé, profesori kázali a taky, takže spíš jsme žili v takové té akademické obci. [...] Když bylo něco zajímavé, tak se jako šlo, když zpívali Berani, tak, takový ten evangelický, ta kultura, tak to se pochopitelně nosilo. Ale my jsme právě, když byl víkend, nebo cosi tady, tak dejme tomu se odjelo na nějakou tu chalupu, s těma lidma.*²⁵²

I když bohoslovci zavítali za necírkevní kulturou, vždy to bylo v rámci této skupiny studentů. *Do kina jsme chodili velmi často, to bylo docela levný, a na koncerty taky, hlavně do Malostranské besedy a především si pamatuju ty koncerty, který se týkaly toho základního tématu, prostě svobody, takže jsme chodili na Spirituál kvintet. To bylo pro nás, jo, taky takový svěží vánek, něco úžasného.*²⁵³ *No, já jsem teda chodíval na ten Šafrán, ten mi byl jako blížkej, takže Hutka, Merta, Třešňák, Pražský výběr.*²⁵⁴ *Chodili jsme na to, chodili jsme do filmovýho klubu. To bylo významný, to bylo pravidelný. Tam se dávaly takový ty filmy, co se nedávaly ve velkých kinech. To bylo pravidelný, to bylo opravdu co čtrnáct dnů, my jsme měli i průkazky na to, takže to se dalo.*²⁵⁵

²⁵⁰ AA č. 7, s. 121.

²⁵¹ AA č. 5, s. 85.

²⁵² AA č. 9, s. 171.

²⁵³ AA č. 11, s. 200.

²⁵⁴ AA č. 8, s. 151.

²⁵⁵ AA č. 1, s. 12.

Hovořit o fakultním prostředí včetně bohosloveckého semináře v období normalizace jako o ghettu,²⁵⁶ ve smyslu dobrovolného odloučení od ostatní společnosti shledávám jako legitimní a z jednotlivých narácí to vyplývá. Studenti se udržovali na sobě dobře známé půdě, budovali „společenství“, které považovali za nejdůležitější, a zároveň pokud tento „bezpečný“ svět opustili, bylo to buď za cílem návštěvy církevního prostředí, nebo za doprovodu ostatních bohoslovců. V této sestavě si vystačili po celá studijní léta. Postupně k ní přibýly partnerky jednotlivých studentů, které však pocházely ze stejného prostředí a často prošly podobnou protestantskou socializací jako narátoři.

3.2.6. Shrnutí

Tento oddíl má název Fakultní roky a zrod fenoménu „báječný ročník“. Jeho cílem bylo popsat události, kterými žil „báječný ročník“, tedy „společenství“ mladých lidí nastupujících na podzim roku 1976 na Komenského evangelickou teologickou fakultu. Vstup na fakultu, tedy vzpomínky na přijímací řízení jsem popsala v první části. Další část jsem věnovala tématu prolínání studia a politiky, která hrála v životě studentů důležitou úlohu a z velké části přispěla ke zrodu „báječného ročníku“. Posluchači bohosloví se cítili pod neustálou kontrolou ze strany svých vyučujících a vnímali dobové politické tlaky na fakultní prostředí. Vytvořili si tak společného nepřítele, prostřednictvím něhož se zkonstruovalo pevné jádro ročníku, uvnitř kterého si mohli důvěřovat, sdílet stejné hodnoty a názory. V následujícím textu jsem uvedla vzpomínky narátorů na profesory KEBF. Jako studenti si jich vážili pro jejich znalosti a současně k nim měli rozporuplný vztah, co se týkalo jejich politických názorů. Tento pohled byl ovšem zproblematizován po zveřejnění seznamů spolupracovníků se Státní bezpečností a promítnul se do narácí. Poslední dvě části textu spolu do jisté míry souvisely. Zabývaly se totiž společenským životem bohoslovců a uzavřeným světem, v němž se studentský život odehrával a který byl velmi vzácně opouštěn.

O čem celý oddíl vypovídá? O obsahu všedních dnů studentů bohosloví v 70. a 80. letech 20. století. Bohoslovec za normalizace určitě užíval méně vnější svobody než dnes, řešil ale otázky praktické teologie, které byly často aktuálnější a propojenější s politickým

²⁵⁶ Podle slovníkových definic znamená ghetto dobrovolné nebo vnučené odloučení od ostatní společnosti; ta část města, kde žijí lidé stejného náboženského nebo rasového původu, a to buď dobrovolně, nebo nedobrovolně. Např. viz <http://cs.wikipedia.org/wiki/Ghetto> (14. 1. 2010) a také viz http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/hledat?typ_hledani=prefix&cizi_slovo=ghetto (14. 1. 2010).

kontextem než za současné situace. Vnější „nesvoboda“ dala posluchači bohosloví větší příležitost pro budování evangelického prostředí a byla příhodnější pro vytvoření specifického „společenství“ blízkých lidí, které hraničilo s ghettem. *Hodně jsme žili v té církvi, že jsme byli hodně spolu, že jsme to potřebovali, to společenství. Protože to bylo jako naše zázemí. [...] V tom nesvobodném světě, jako tehle ostrůvek byl strašně důležitý.*²⁵⁷ V současné době jistě rovněž vnikají „báječné ročníky“, ale možná jim jsou externí okolnosti méně nápomocny. Sociální svět, uvnitř kterého se fenomén „báječného ročníku“ zrodil, dnes v této podobě již nefunguje. Zmizel především společný nepřítel a černobílý model nazírání politické situace dostal více barevných odstínů.

3.3. Vikáři a faráři Českobratrské církve evangelické v 80. letech 20. století

Jaké byly další cesty bohoslovců, kteří nastoupili na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu na podzim 1976, po ukončení jejich studia? Jak jako mladí vikáři prožívali základní vojenskou službu, tedy první kontakt s realitou mimo církevní prostředí? Jaké byly začátky na sborech ČCE a co vyprávějí o povinných setkáních s okresními a krajskými církevními tajemníky? Zodpovědět tyto otázky bude cílem následujícího textu.

3.3.1. Základní vojenská služba

Vyprávění narátorů, která se váží k fenoménu základní vojenské služby, jsou pestrá a obsažná. Tento oddíl nastíní, na co narátoři ve svých vzpomínkách na vojnu kladli důraz: že se vojenské službě snažili vyhnout, že ji považovali za ztracený čas a že změna prostředí z církevního do kasárenského pro ně byla, jak sami říkají, „šokem“.

Studenti, nastupující na KEBF na podzim 1976, ukončili studium v roce 1981, respektive 1982²⁵⁸ (M. H. a P. R. absolvovali roční studijní pobyt v zahraničí²⁵⁹) a získali

²⁵⁷ AA č. 11, s. 201.

²⁵⁸ Viz Jmenný seznam absolventů Komenského bohoslovecké fakulty v letech 1967-1981. NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 276, Zprávy o průběhu jednotlivých semestrů na KBF 1972-1983, 1984, 1987.

²⁵⁹ *Byl jsem vlastně ještě rok osmdesát, osmdesát jedna jsem byl jeden semestr v Berlíně, na takzvaném Sprache konviktú. Na dva semestry jsem byl jako studijně na, no to vlastně taky nebylo samozřejmý. I když to bylo v blbým socialistickým bloku, no takže, ani to nebylo samozřejmý, že tě tam pustili. Viz AA č. 2, s. 25. Prostě fakulta žádala pravidelně o stipendia do ciziny. [...] Na východ se jezdilo, Maďaři jezdili do Budapešti a pak se začalo jezdit do NDR do Berlína. [...] Já jsem měl tu výhodu, že v tu dobu v tom ročníku skoro nikdo neuměl anglicky, všichni dělali němčinu, jo. [...] Prostě pak jsem dostal souhlas, takže jsem teda*

státní souhlasy pro duchovenskou činnost. Nedostal je pouze V. H., především kvůli své neúčasti na volbách do zastupitelských úřadů.²⁶⁰ Všichni však, až na P. V., který získal tzv. „modrou“ knížku,²⁶¹ ještě před nástupem do samostatných sborů absolvovali základní vojenskou službu. P. V. a M. E. nastoupili náhradní vojenskou službu v těžkém průmyslu. Ostatní vikáři byli odvedeni do základní vojenské služby, z toho P. H., V. H. a B. C. na zkrácené období 5 měsíců (místo normálních 24), z důvodů vlastních vícečetných rodin; každý měl v té době již tři děti.

Většina narátorů neskrývala, že se vojně snažili vyhnout, uváděli zdravotní potíže nebo úrazy z mládí, díky nimž by nemuseli být odvedeni. *Přiznám se bez mučení, že jsem se tam nehrnul a že jsem se snažil tomu vyhnout. [...] Tak já jsem měl asi dvacetkrát zánět středního ucha, měl jsem potom jakýsi papír, omáčku že jo od doktorů, já nevím, že bych neměl být v hlučném prostředí a v prašném a že zbraň bych vlastně neměl mít kvůli tomu hluku, a že v teple.*²⁶² *Když jsem šel k prvnímu odvodu v roce sedmdesát dva, ve druháku nebo ve třetáku na průmyslový škole, tak jsem si tam nesl potvrzení od lékaře o úrazu vážným, kterej jsem měl jako sedmnáctiletý. [...] Když jsem potom šel k [druhému] odvodu, tak jsem si toto jako velmi, velmi pěstoval, protože jsem v té době chodil s holkou, dcerou profesora ortopeda, [...] tak on mně to jako už rozvinul, jako že to prostě už vypadá na invaliditu a tak dále.*²⁶³

V. H., když vzpomínal na vojenskou službu, uváděl starší kolegy bohoslovce za ČCE, kteří odmítli nastoupit základní vojenskou službu a nesli za to důsledky v podobě odnětí svobody.²⁶⁴ Toto rozhodnutí nepramenilo tolik z náboženského přesvědčení, ale

odjel a byl to mazec teda, to bylo. [...] Jeli jsme do toho svobodného světa přes ty ostnatý dráty a koukali jsme na vlčáky a začlo to prostě, rok no. [...] Tak to Skotsko bylo naprosto jedinečný. To prostě byla událost po všech stránkách, jednak ta univerzita, jednak ten kapitalismus, ten svobodnej svět. Viz AA č. 1, s. 13.

²⁶⁰ Tajemník fakulty Dušan Čapek v hodnocení V. H. píše: „Občansky se jeví problematicky. I když se na fakultě vysloveně politicky neprojevuje, docházejí z jeho domácího prostředí i okruhu známých a přátel o jeho občansky nerealistických názorech a nevhodných postojích /např. z poslední doby provokativní neúčast na volbách/. Ve svých názorech a postojích patrně podléhá opozičním, radikálním jednotlivcům v církvi. Na základě uvedeného nemůžeme v současné době doporučit udělení stát. souhlasu k výkonu duchovenské služby. Podle názoru fakulty by bylo vhodné žádat o souhlas teprve po 2-3 letech, v nichž by V. H. mj. vykonal zákl. voj. službu a vstoupil do civilního zaměstnání. Přitom by měl dobrou příležitost občansky vyzrát a postupně získat realistický-loajální vztah k socialistické společnosti.“ Viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 277, Hodnocení studentů KBF a viz také příloha č. 4.

²⁶¹ *Na vojně jsem nebyl, protože mám modrou knížku. Té jsem rafinovaně uniknul, neboť jsem nikdy neměl vojáky v lásce a tak jsem samozřejmě ještě dávno, dávno před tím, před fakultou, jsem měl propuštěnku, vlastně na konci šedesátých let, po osmašedesátém jsem si jako zahrál na psychopata a nakonec po velkých šarvátkách mě vyřadili z evidence. Viz AA č. 6, s. 109.*

²⁶² AA č. 2, s. 28.

²⁶³ AA č. 4, s. 65.

²⁶⁴ V církevním prostředí je např. známý případ Františka Matuly, kterému bylo po podpisu protestního dopisu v roce 1974 přerušeno studium na KBF. „Po přerušení studia dostal povolávací rozkaz, ale výkon

z důvodů politických a existenciálních. „Aleš Březina motivoval svůj čin jednak jako protest proti mystifikované společenské ideologii, jednak jako odmítnutí represe, jejíž je armáda součástí,“²⁶⁵ píše teolog a farář ČCE Jan Šimsa v *Traktátu teologicko-politickém o odepření služby ve zbrani* z roku 1978. V. H. k těmto svým kolegům vzhlížel a byl by se jimi nechal inspirovat, kdyby necítil zodpovědnost vůči svým blízkým. *Tak já jsem během svých studií měl hodně blízko k pacifismu, a kdybych měl nějakou možnost se vojně vyhnout legálně, tak bych to určitě udělal. [...] Možná, že kdybych byl svobodnej, tak že bych šel i tou cestou J. H., no nevim. Kterej nakonec teda odmít nastoupit a odesděl si to a před ním Aleš Březina, tak ty mi byli v době vojenský služby hodně blízký a sympatický. [...] Takže vojnu jsem nakonec absolvoval po fakultě a nebyla to příjemná záležitost.*²⁶⁶

V. H. uzavírá svou naraci slovy, že vojna „nebyla příjemná záležitost“. V porovnání s některými jinými pamětníky jsou jeho slova velmi rezervovaná. Jako příklad uvádím narace P. H. a I. R. *Šel jsem tam na pět měsíců, protože jsme měli už tři děti, a šel jsem tam, když mi bylo dvacet osm let a nastoupil jsem na Velký Pátek a nastoupil jsem do Tachova k bigošům, já jsem byl pomocným pancéřovníka a vzpomínám si na ten nástup, že to pro mě byl děsný šok. Já jsem si vůbec nedovedl představit, že něco takovýho jako může existovat. Něco tak blbýho a krutýho. Hnedka první věc, když jsem tam přijel, to mě šokovalo, že nás zavřeli vlastně za tu bránu a navlíkli do těch tepláků a ostříhali skoro dohola. [...] A potom nás honili neskutečným způsobem, přišli jsme do těch kasáren někdy, já nevim, večer, že jo, a nemohli jsme se ani umejt, protože to bylo všecko prostě na vteřiny a oni si tak nás chtěli úplně zlomit, jo. A já jsem po čtrnácti dnech skutečně byl zralý na blázinec.*²⁶⁷ *Potom vojna, jako u ženijního vojska prostě, ženijně zaminovací odminovací četa tam v těch Malackách, třetina kluků byla trestaných, třetina politicky nespolehliví a třetina jako mentálně retardovaní, taková jednodušší. Bylo to drsný, já jsem myslel, že nějak to ve mně bude budit respekt, ale vůbec ne, taková šikana, jsem rád, že jsem to ve zdraví fyzickým i duševním přečkal. To bylo největší sáhnutí na dno, nebo krize, nebo jako*

vojenské služby odmítl nastoupit. Byl souzen nejprve podmíněně a nakonec jej Nejvyšší soud poslal v červnu 1976 na dva roky do vězení.“ Viz Eva FIALOVÁ, *Malý obrazový průvodce dějinami ČCE*, s. 70. K dalším případům odpíračů za ČCE viz Petr BLAŽEK, *Dejte šanci míru! Pacifismus a neformální mírové aktivity mládeže v Československu 1980-1989*, in: Miroslav VANĚK (ed.), *Ostrov svobody. Kulturní a občanské aktivity mladé generace v 80. letech v Československu*, Praha 2002.

²⁶⁵ Jan ŠIMSA, *Traktát teologicko-politický o odepření služby ve zbrani*, in: Petr BLAŽEK (ed.) *A nepozdvihne meč...*, Praha 2007, s. 275. Aleš Březina: student evangelické teologie, v r. 1972 vyloučen z KEBF z politických důvodů, v r. 1976 nenastoupil vojenskou službu, signatář Charty 77, 1977-1979 vězněn, 1980 emigroval do Kanady.

²⁶⁶ AA č. 8, s. 149.

²⁶⁷ AA č. 11, s. 205.

*něco takovýho.*²⁶⁸ Byl to v podstatě první kontakt mimo známou komunitu a protestantské prostředí, navíc kontakt s lidmi, které si člověk sám nevybral.

Koneckonců podobnou první zkušenost se zcela jiným prostředím si odnesl i P. K., jemuž se podařilo získat prostřednictvím svého otce, středoškolského učitele, devatenáctiměsíční náhradní vojenskou službu jako rýsovač v ČKD kompresory. *Tak já jsem si říkal, tak výborně, já dostanu ten bílej plášť a ty pera značky Rotring a budu u prkna, jo, houbičky. Hala dvě stě metrů dlouhá, šedesát metrů široká, třicet metrů vysoká, kravál, smrad, a tam obrovská plotna ocelová, takhle velká, jak tahleta místnost, taková plotna, na to ti přivezou dvaceti tunovej odlitek nějakýho kompresoru a ty máš pokreslit, s půl milimetrovou přesností, ho musíš pokreslit dírama a timhletim. [...] Já jsem tam přišel a teď ten študent, kterej je zvyklej spát do těch půl devátý, vid', a číst knížky a sedět v těch kavárnách a kouřit, tak najednou od šesti od rána umělý, špatný světlo, [...] sprostý chlapi, úplně jinej najednou životní styl.*²⁶⁹

Narátoři také vzpomínají nejistotu zodpovědných pracovníků jednotlivých kasáren vůči vojínům s vysokoškolským teologickým vzděláním. Panoval strach z náboženské agitace, „špatného vlivu“ teologů na ostatní vojíny, a proto byli tito vikáři často „uklizeni“ na místa, kde se s ostatními dostali do minimálního kontaktu. Nastalá situace jim však často dala příležitost k vlastní práci a samostudiu. *Tam byl politruk, kterej vlastně mě měl na starosti a jakoby měl neutralizovat ten můj špatnej vliv, jenomže já jsem z toho byl tak vyšokovanej, že jsem vůbec neměl na to, abych někoho ovlivňoval, jo. Abych kázal evangelium a abych teda pomlouval stranu a vládu, jo?*²⁷⁰ *To jsem byl přijat jako písař do kanceláře, tak to bylo. Ale potom zjistili, že jsem nebezpečnej, tak jako jsem nemoh dělat písaře, ale nikdo jinej to dělat nemohl, protože neuměl psát na stroji, tak jsem měl do kanceláře ještě přístup, tak to ještě šlo. [...] A pak nějak usoudili, že jsem nebezpečnej. Nevim, taky na základě projevu, když se mnou diskutovali, takže jediný plus, že jsem toho dost přečet, [...] já jsem nakonec skončil jako nosič.*²⁷¹ *Ale mně zakázali o tom mluvit. Hned teda ten první den, co mě ostríhali, tak si mě teda ten major K. zavolal a hrozně mně jako vyhrožoval a bylo to spíš taková bububu, ale já jsem z toho šel takovej vylekanej, [...] tak jsem to vcelku respektoval. Tak to byl jeho hlavní zájem, abych tam nedělal nějakou*

²⁶⁸ AA č. 5, s. 81.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ AA č. 11, s. 205.

²⁷¹ AA č. 10, s. 184.

*diverzi náboženskou. Uklidil mě do skladu, ale nevím, jestli jsem o tom s někým na tý vojně mluvil.*²⁷²

Obsahem své narace se od svých kolegů liší pouze B. C., který na vojenskou službu vzpomíná rád. *Já jsem na vojně neprožíval žádnou tragédii. [...] Jako já jsem nastoupil do útvaru, kde byla jedna třetina cigánů, jedna třetina dementních, jo, a jedna třetina dosluhovačů, to znamená lidé, kteří byli už trestanci a tak. [...] A tak tam dali faráře. [...] Budovali jsme ty uly v Přerově pro ty stíhačky, abychom ty imperialisty tehdy přece jenom porazili, no ale po dvou měsících mě odvolali, poněvadž tam měli, tam taky potřebovali gramotné na štábu, takže opravdu, já jsem prošel vojnou jako, jako zahradou. Taky jsem byl ve skladu, já jsem si tam natahal kompletně teologickou knihovnu, takže tam mě ani nerušilo, že jsem nemohl jet domů. [...] Takže vojna dobrá.*²⁷³ Je třeba dodat, že celková narativní strategie B. C. se od jeho kolegů liší a kvůli svým postojům a jednáním byl později svými kolegy z úzkého „společenství“ ročníku vyloučen. B. C. se budu věnovat ve třetí kapitole o sebezpřítáních farářů.

Obecně dnes narátoři shrnují, že čas strávený vojenskou službou považují ve svém životním běhu za ztracený, pokud jim nevznikla příležitost ke studiu teologické literatury. Často zažili ponižování a šikanu. Nejhůře prožívali změnu prostředí, z akademického na vojenské, a odtržení od vlastních rodin. Vikáři ztratili jistotu fakultního a církevního zázemí, byli nuceni opustit „ghettoidní“ svět budovaný pět let na KEBF. Otevřelo se před nimi nové, neznámé prostředí, kterému nerozuměli a účastnili se ho proti vlastní vůli.

3.3.2. Začátky vikářů na evangelických sborech

Text o začátcích vikářů a farářů na evangelických sborech se věnuje třem tématům. Jednak období, kdy vikáři po fakultě (a po vojenské činné službě) získávali pod dohledem staršího kolegy ze seniorátu první zkušenosti na sboru jako duchovní, a tzv. vikářským kurzům. Následují vzpomínky narátorů na sbory jako takové, jak byli mladí vikáři farníky přijati a co se od nich očekávalo. Oddíl uzavírá hodnocení především materiálního života na faře v období normalizace.

V Církevním zřízení usneseném původně XI. synodem 31. října 1953 ve znění usneseném XXIII. synodem dne 18. listopadu 1983 je vikář v 10. čl. v bodě 5 charakterizován jako „začínající kazatel po ukončení fakultního studia, případně diakon,

²⁷² AA č. 8, s. 149.

²⁷³ AA č. 9, s. 172.

který složil vikářskou zkoušku.²⁷⁴ Vikář koná duchovenskou práci za dozoru faráře. Pokud působí ve sboru samostatně, je duchovním správcem a pastýřem sboru a koná duchovenskou práci pod vedením rádce, kterého mu ustanovuje senior z řad zkušených farářů.²⁷⁵ To znamená, že absolventi KEBF se po svém schválení synodní radou a obdržetím státního souhlasu k duchovenské službě stali vikáři a šli přímo jako duchovní správci na samostatné sbory. Po jednoročním působení na sborech se potom vikáři mohli přihlásit u synodní rady k farářské zkoušce.²⁷⁶

Vikáři tedy měli po nástupu na sbory svého mentora, který je v začátcích vedl a pomáhal jim. Tato praxe, jak narátoři vzpomínali, příliš nefungovala. Na novém sboru mohli také čerpat ze čtrnáctidenních zkušebních pobytů u zkušeného faráře, ke kterým vybízela synodní rada studenty bohosloví během jejich studia. „O letních prázdninách mezi 4. a 5. roč. je nutno zorganizovat pro všechny posluchače fakulty povinnou praxi ve sborech jednotl. církví. FR pověřuje katedru prakt. teologie, aby ve spolupráci s ústředími z jednotlivých církví tuto praxi zorganizovala, zvl. pokud jde o její náplň a o odpovědný výběr duchovních, u nichž se studenti mohou něčemu naučit.“²⁷⁷ Většinou si narátoři z těchto praxí, co do poznání a vyzkoušení života na sboru, příliš neodnesli. *Já jsem byl v Chrudimi u P. S. a E., což bylo asi dominantní pro mě, že jsem si jich takhle užil a poznal je z té stránky prostě, jak jsou doma. Jako musím říct, že mně vycházel vstříc, pan farář, a nějak mě nebuzeroval nebo neotravoval, ale ani mě nijak neinspiroval nebo nezaujal.*²⁷⁸ *Na praxi jsem byl jednou, ano čtrnáct dnů v Kolíně u M. F., bylo to moc hezký, udělal jsem tam jedno kázání a napsal jsem jednu biblickou a zúčastnil jsem se sestavování rozpočtu.*²⁷⁹ *Byl jsem na praxi v Nymburce. No, tam byla babička tehdy už, a byl jsem tam čtrnáct dní a ta praxe spočívala v tom, že jsem tam se starým H. dělal lingustu, to jsem se naučil [...] a potom jsem tím tejdén maloval sborovou místnost.*²⁸⁰

Další pomoci pro začínající vikáře byly tzv. vikářské semináře, které organizovala synodní rada tři roky po sobě a které probíhaly v pobytovém středisku ČCE v Chotěboři. Tam se odehrávaly přednášky starších farářů a některých vyučujících z KEBF. Čas se

²⁷⁴ Církevní zřízení usnesené původně XI. synodem 31. října 1953 ve znění usneseném XXIII. synodem dne 18. listopadu 1983, čl. 10., 5. Bod, *Církevní zřízení a řády*, Praha 1984.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Řád pro kazatele usnesený XXIII. synodem dne 18. listopadu 1983, čl. 5 a 6., *Církevní zřízení a řády*, Praha 1984.

²⁷⁷ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 274, Schůze fakultní rady a poradního sboru KBF 1967-1979, 1980-1988, Zápis z fakultní rady dne 26. 11. 1976

²⁷⁸ AA č. 5, s. 93.

²⁷⁹ AA č. 4., 64.

²⁸⁰ AA č. 11, s. 200-201.

věnoval rozebírání kázání a praktické stránky sborového života. Narátoři si však s vikářskými semináři spojují příležitost opět se vidět se svými kolegy ze studií a jejich rodinami. *Tyto kurzy, to byla zase příležitost se vidět, navíc jsme se první roky setkávali včetně rodin. Hlavně vzpomínám na to společenství. Zase jsme se tam s těmi spolužáky jako viděli, aj s rodinami jsme tam mohli přijet, takže to bylo hrozně fajn. Manželky, jako ty malý děti, J. K. si vybavuju a ty děti V. H., jak si tam jako pobíhali po tom trávníku, takže to je pro mě dominantní. To společenství. Přednášky, strašně málo si pamatuju.*²⁸¹ Důležitější pro vikáře bylo, soudě podle narací, opětovné shledání s přáteli, než samotný obsah seminářů. Evokovaly se v nich vzpomínky na dobu studia, znovu zde bylo přítomno pro ně tak důležité „společenství“.

Přestože teoretická ani praktická příprava na vedení sboru nebyla dle vzpomínek narátorů dostačující a příliš inspirativní, zdá se, že se jako mladí vikáři osvědčili. Nemám k dispozici vzpomínky farníků, pouze narace současných farářů, tudíž chybí zpětná vazba. Vyprávění narátorů je samozřejmě spojeno s nostalgií a sentimentem, začátky na farách byly jejich mládím a minulostí, které bývají viděny velmi idylicky. Také proto prožitky a vyprávění o prvních sborech, vyznívají velice pozitivně a „láskyplně“. Obecně lze říci, že nástupy na sbory, které měla tehdy právo vybírat absolventům synodní rada, byly radostné. Tito mladí lidé chtěli lidem kázat, i přes limity a omezení ze strany státních orgánů, jimž se budu věnovat v poslední části tohoto oddílu. Mladí vikáři byli farníky dobře přijati, práce na sborech a jejich budování je těšily.²⁸² *No úžasně, úžasně, to prostě zatím byly nejlepší léta mého života. To přijetí a vůbec celá Jilemnice. To bylo nádherný. Bylo to malý společenství, asi deset až patnáct lidí, no a prostě bych tady mohl vykládat celý den o tom, co se do mě zarylo hnedka na začátku.*²⁸³ *Vzpomínáme na toto období v Libštátě jako na velice šťastné, říká se, první láska nerezaví.*²⁸⁴ *Jak nás přijali? Krásně, oni, to je maličkej sbor, říkali: „My jsme mysleli, že už nikoho nedostaneme, tak jsme rádi“, a my, tak bratr kurátor a místokurátor mi začal tykat, „Já těm chlapcům mladým tady v továrně můžu taky tykat a my tak doufáme, že to tady obživíte.“ To bylo takový očekávání.*²⁸⁵ *Takže napětí nebylo žádný v tom sboru. [...] Já jsem tam přišel a byl jsem zase první farář po letech standardní, normální. [...] My jsme tam opravdu přinesli, ale to není naše zásluha, ale*

²⁸¹ AA č. 5, s. 93.

²⁸² V příloze č. 5 přikládám cykly sborového života, obsahují pravidelná shromáždění ve všední dny, pravidelná nedělní shromáždění, celoroční cyklus.

²⁸³ AA č. 11, s. 207.

²⁸⁴ AA č. 2, s. 30.

²⁸⁵ AA č. 5, s. 94.

*takovej normální, standardní běh jako. Ono když přijdeš po blbým farářovi, nebo po žádným, tak to je ti hej.*²⁸⁶

Příčin takto pozitivně laděných vzpomínek je více. V první řadě hraje svou roli nostalgii po minulých časech a mládí. Narátoři vzpomínají, že to doba plná ideálů. Dále faráři „konečně“ sami vykonávali práci, na niž se dlouho připravovali a rozhodovali se pro ni již na střední škole. V církevní hierarchii měl jejich hlas větší váhu a konkrétně tak mohli působit a ovlivňovat protestantské prostředí. V neposlední řadě se také faráři uzavřeli do tohoto „bezpečného“ a „svobodného“ evangelického prostředí a nic je nenutilo, pokud byli formálně konformní s „minulým režimem“, z tohoto prostředí vystupovat.

Obrátíme-li pozornost k materiální stránce farářského povolání, zjistíme, že ani zde faráři výrazněji nestrádali. Narátoři hovoří o nástupním platu osmi set korun. To znamená, že tento příjem by patřil ve mzdovém pásmu v osmdesátých letech 20. století k nejnižším a nejméně zastoupeným (mělo jej pro rok 1981 0,3 % obyvatelstva),²⁸⁷ přičemž průměrná mzda duševních pracovníků v roce 1984 byla pro věkovou skupinu 30-34 let 2996 Kčs.²⁸⁸ Tento základní plat však tvořil jen malou část příjmů rodin, velkou část tvořily sociální příjmy: přídatky na děti, sociální podpory, důchody a další peněžité dávky, bezplatné služby, různé formy dotací a daňové úlevy.²⁸⁹ I v církevním zaměstnání fungoval systém odměn, který závisel na sociálních kritériích a rozhodovala o nich synodní rada (SR) či okresní církevní tajemník (OCT). Dále je třeba vzít v úvahu, že faráři zpravidla bydleli zadarmo či jen za minimální cenu (platili 10 % z příjmu podle doporučení SR). Existovaly také různé druhy podpory, které proudily ze zahraničí. Známé je takzvané kmotrovství, kdy členové švýcarské, holandské a německé protestantské církve podporovali farářské děti. Jednalo se o takové obnosy v cizí měně, za něž bylo možné pořídit, jak vzpomínají faráři, například elektrospotřebiče, nebo také auto.

A potom celá léta, třeba v těch Modřanech a tak, bydlení bylo zadarmo, M. pracovala, někdy, nebo jsme měli přídatky, poměrně vysoký, a léta jsme měli sociální podpory. Protože jsme nedosahovali životního minima, tak jsme dostávali z nějakýho toho obvodního úřadu prachy, no. Plus farářský bony.²⁹⁰ A měli jsme nějakou podporu sociální od státu a od synodní rady jsme taky něco měli. Tam se to nějak vypočítávalo, [...] aby ta rodina měla nějaký peníze do nějakýho minima, a to bylo poměrně dost peněz. [...] To jsme tehdy měli

²⁸⁶ AA č. 5, s. 69-70.

²⁸⁷ Viz tabulka č. 14, Vývoj podílů pracovníků ve mzdových pásmech za léta 1959-1984, Lenka KALINOVÁ, *Sociální vývoj Československa 1969-1989*, Praha 1998.

²⁸⁸ Viz ibid., tab. č. 13.

²⁸⁹ Viz ibid., s. 33.

²⁹⁰ AA č. 4, s. 74.

*ještě církevní bydlení, včetně energií bylo zdarma, že jo. Dostali jsme auto, to bylo taky vlastně skrz podporu ze Švýcarska. Tak po ekonomický stránce, pokud ta rodina měla děti, to bylo docela snadný, bych řek. [...] Teda začátkem devadesátých let dokonce jsem měl pocit, že to bylo horší. Že ten začátek devadesátých let pro nás byl asi ekonomicky nejnáročnější.*²⁹¹

Poslední konstatování V. H. je zajímavé v tom smyslu, že farářskému povolání bylo nakonec období normalizace přívětivější po materiální i funkční stránce než období počátku 90. let. Po materiální stránce, pokud jde o finanční dary a podporu ze zahraničních církví a široké státní sociální podpoře, které rokem 1989 skončily. Funkční stránkou mám na mysli aktivní farníky, pro něž bylo církevní prostředí jednou z mála alternativ, které v období normalizace nabízelo zajímavé podněty a činnosti a vytvářelo pocit „svobody“. Toto prostředí bylo uzavřenější, stmelnější a kompaktnější než dnes, svou úlohu mnohdy sehrála podobnost názorů na dobový politický kontext.

3.3.3. Okresní a krajští církevní tajemníci

Uvnitř církevního prostoru, na půdě sborů, měli duchovní v podstatě „volnou ruku“. Přesto však byli pravidelně kontrolováni a omezováni v práci mimo vlastní sbory pracovníky státní správy. Každý z těchto farářů se před rokem 1989 na svém působišti setkal s okresním nebo krajským církevním tajemníkem (KCT), který měl sledovat, jak dotyčný duchovní v místě působí, a vedl si o jeho činnosti záznamy na základě své účasti na tzv. pastorálních konferencích, nebo na pravidelných měsíčních setkáních duchovních všech církví u OCT. O každém faráři vyplňovali formulář obsahující obecné informace, jako jsou jméno, rodinný stav, popřípadě počet dětí, datum a místo narození, bydliště, sociální původ, vzdělání, zaměstnání bylo-li, funkce, církevní hodnost a znalost jazyků. Dále následoval sedmnáctibodový seznam, ve kterém se lze dočíst, jaký měl dotyčný jedinec vztah k úředníkům státní správy, zda se stýkal s duchovními jiných církví, jak pečoval o svěřené „objekty“, jaký měl vztah k pastoraci, k mládeži, zda vyhledával styk s nelegálními církevními strukturami atd.²⁹²

Mnozí faráři na povinná setkání vzpomínají jako na plnění formálních povinností. Obě strany, farář i státní zaměstnanec, zastaly konformní postoj, aby měly „klid“. P. K.

²⁹¹ AA č. 8, s. 151.

²⁹² Tato hodnocení jsou uložena v NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 66, Hodnocení duchovních nekatolických církví. Viz příloha č. 6.

vzpomíná formální přístup pražských pracovníků Sekretariátu pro věci církevní hlavního města Prahy. *A ta ideová tajemnice, [...] která byla doktorka práv, chtěla mít klid, hrála takovou tu známou hru, ale myslím, že ji nemyslela úplně křivácky, takovou tu, že ona je vlastně na stejný lodi, jako já. [...] Ona žádala, aby ona neměla žádné problémy nahoru. To znamená: „Hlašte mi všechno, nemějte takový ty věci, kde jste povinni, tak nemějte, nebuřte se, prostě když máte žádat, tak požádejte a já, pokud s tím nebudu mít žádné problémy, tak vám vyjdu vstříc.“ [...] Takže já jsem poctivě hlásil, poctivě jsem jí dával čist sborové dopisy, ona mi na ně poctivě dávala razítka.²⁹³ Výrazně odlišná situace nemusela být ani v krajích. Já jsem docela měl štěstí v tom, že tam byl tajemník, který měl postoje takový, že to bere jako pohodlný místečko. Že jako on moc neřešil. Občas jsem musel za ním, aby mi povolil jako nějakou akci, ale nic, jako takovej, nic po mně nechtěl, moc nezkoumal, nekontroloval.²⁹⁴*

Jinak na setkávání s OCT vzpomíná P. H. *To bylo teda docela hrozný, no. Jako na to nevzpomínám rád, první tajemník, kterýho jsem zažil, se jmenoval H., zajímavý bylo, že vlastně pocházel z rodiny z Církve bratrské. A potom nějak se dostal až na tohleto místo a vyklubal se z něho zamindrovanej, malej člověk, ktorej si vylejval nějakou vztek na církvi a zvláště na farářích, jo. Dával nám najevo takovou převahu a stále nám dával najevo, že má pod palcem ty peníze a potom ty souhlasy, jo.²⁹⁵ Převaha a moc, o které hovořil P. H., se odrážela také v jednání či dokonce vyhrožování, ke kterému docházelo ze strany církevních tajemníků. A on začal takovým jako: „No, pane faráři. Já jsem si říkal, že jste mě čekal?“ [...] „A že jste ještě za mnou nepřišel, no tak jsem tady. Víte pane faráři, já vám jdu říct, že my máme kamarády všude. Jak je to možný, že tady za vás dělal pohřeb pan farář T. a neměl k tomu státní souhlas?“ [...] A on se mě zeptal, jestli toho nelituju. [...] A pak říká: „No, pane faráři, tak já teďka musím odejít, a vy mi tady podepíšete, že to nikomu neřeknete.“ A ještě nabízel spolupráci a jako že bych měl i víc peněz a já nevím, co všechno.²⁹⁶ V takových situacích faráři volili podobnou strategii jako při kontaktování StB na Komenského fakultě, totiž oznámit návštěvu tajemníka svým kolegům a zveřejňovat obsah společného hovoru.*

No tak vím konkrétně, [...] o kolik to máme dneska jednodušší, že nemusím tedy s každým prdem, s odpuštěním, za panem tajemníkem, a tehdy jsem musel třeba, když jsem napsal sborovej dopis a chtěl jsem ho poslat, tak jsem musel mít štěpl „není námitek“

²⁹³ AA č. 4, s. 72-73.

²⁹⁴ AA č. 10, s. 176.

²⁹⁵ AA č. 11, s. 207.

²⁹⁶ AA č. 7, s. 136-137.

vždycky. [...] *No samozřejmě, když, že jo, když se chtělo, aby někdo kázal jinej než já, tak taky vlastně k tomu musel dát souhlas. [...] A záviselo taky na seniorovi, že jo, jak to dokázal jaksi obhájit nebo vybojovat. Ale v zásadě, já tehdy jako farář jsem měl právo kázat jenom ve vlastním sboru.*²⁹⁷ Ve farářském působení těchto narátorů byla striktně dodržována pravidla stanovená tzv. církevními zákony i jejich dodatky, jak byly uváděny v první kapitole této práce. A žádný z nich, soudě podle obsahu vzpomínek, tato pravidla v zásadě nepřekračoval.

V praxi se instituce okresního církevního tajemníka projevovala tak, že se účastnil pastorálních konferencí, ale ne vždy, záleželo na okrese. *Měli jsme to v Liberci teda, vlastně každé měsíci, byli tam ti tajemníci, ale oni odcházeli nějak po dvou po třech hodinách, a takže pro nás to znamenalo, že jsme se mohli potom takhle sejít a pobavit, no.*²⁹⁸ *Ale oni, myslím si, že většinou nechodili na celou dobu. U nás v Hradci Králové si to nevybavuju, jestli výjimečně. [...] Já jsem je nezažil ani na náhodský, ani to, a pokud, tak to byla zdvořilostní návštěva. Vždycky odkráčeli po půl hodině. Ale měli tam svý lidi, který naslouchali.*²⁹⁹ *Takže to bylo hodně omezený tým tajemníkem. Ale když pak odešli, když tam nebyli, tak jsme si to vynahradili.*³⁰⁰ Dále tajemníci předpokládali, že jim budou faráři posílat sborové oběžníky. Hlásit se také měly sborové akce, výlety, mládežnické výjezdy, dětské tábory atd. a také žádat o povolení, když měl v neděli nebo při jiných bohoslužebných událostech (pohřeb, svatba) kázat jiný než místní farář.

Faráři si byli vědomi kontroly své práce státními orgány, uvědomovali si také snahu OCT a KCT zastrašit faráře a zatlačit je pouze na půdu jejich vlastních sborů. Proto se faráři, ale také často pracovníci úřadů, snažili pracovat konformně ke státním zákonům, aby si zbytečně nekomplikovali svou práci. Samotný obsah práce všedních pracovních dnů, hlavní těžiště farářské práce – kázání, setkání nad biblickým textem, setkání s dětmi, mládeží, střední generací či seniory kontrolován nebyl. Právě proto, kromě zmiňovaného sentimentu a nostalgie, narátoři tak rádi vzpomínali na své začátky na sborech.

3.3.4. Shrnutí

Působením na sborech do roku 1989 končím tuto příběhovou část práce založenou na epizodických biografických rozhovorech. V posledním oddíle jsem se zastavila

²⁹⁷ AA č. 2, s. 30-31.

²⁹⁸ AA č. 11, s. 208.

²⁹⁹ AA č. 3, s. 39.

³⁰⁰ AA č. 5, s. 95.

u vzpomínek na vojenskou službu vikářů, čerstvých absolventů fakulty, a jejich vnímání této životní kapitoly. V této souvislosti jsem zmínila přechod z fakulty do „skutečného“ života a naprostý kontrast prostředí, se kterým se na vojně setkali. Navázala jsem začátky vikářů na sborech a jejich vzpomínkami na setkávání s úředníky státní právy. Pokud bych tento oddíl shrnula, narátoři, až na vojenskou službu, do roku 1989 nevystoupili z církevního, protestantského, prostředí. Období normalizace mělo na sbory těchto farářů do jisté míry pozitivní vliv, pokud farář ani farníci nejednali mimo státem vymezené hranice církevní politiky. Farníci ve svých sborech nacházeli bezpečné prostředí, pravidelná setkávání utužovala „společenství“, byla vytvořena jakási „oáza svobody“, která po roce 1989 přestala být v nabídce ostatních „volnočasových“ aktivit tolik vyhledávaným prostředím.

4. EVANGELIČTÍ FARÁŘI – ZPŮSOBY SEBEPREZENTACE; DYNAMIKA ROČNÍKU

Když o sobě s někým hovoříme, vždy naši výpověď adresujeme dotyčnému tak, aby o nás získal určitou představu. Vždy nějakým způsobem sami sebe prezentujeme vnějšímu světu. Tyto mechanismy jsou nevědomé a zautomatizované. Přesto mají vypovídací hodnotu o člověku samotném i o tom, čemu ve svém životě přikládá význam a podle čeho se orientuje ve světě. Způsoby individuální a skupinové sebe prezentace budou obsahem této kapitoly. Nejprve se zaměřím na tři narátory jako jednotlivce, kteří se reprezentovali nejvýraznějším či nejvyhraněnějším způsobem. Budu sledovat, jak sami o sobě vypovídají, jaký obraz chtějí, aby o nich posluchač získal, přičemž obsah narací porovnam s archivními prameny. Navážu skupinovou sebe prezentací, tedy jak narátoři vypovídají o své skupině bohoslovců a farářů a o vlastní roli v této skupině. Se skupinovými rolemi a skupinou jako takovou souvisí následující téma této kapitoly, totiž skupinová dynamika „báječného ročníku“. Popíši, které historické milníky byly pro jeho fungování významné a jakými proměnami v závislosti na vnějším kontextu skupina procházela. V závěru kapitoly uvedu, jak narátoři reflektují dobu a prostředí, na jejichž základě konstruují dnešní narace. Hlavním pramenným zdrojem pro tuto kapitolu jsou biografická epizodická vyprávění.

4.1. Sebe prezentace a integrita osobnosti

Na následujících řádkách navazuji na koncepty „paměti“ a „kolektivní paměti“ jedince, nastíněné v úvodu této práce. Na několika řádcích nyní pojednám o osobní identitě, protože souvisí s individuální pamětí a s tím, jakým způsobem o sobě jedinec vypovídá. Člověk vytváří výpověď o sobě tak, aby souzněla s jeho identitou. Identita je chápána jako vědomí svébytné totožnosti stále v čase; je to něco, co „jedinec musí rutinně vytvářet a udržovat ve své reflexivní činnosti“.³⁰¹ Vlastní identita není výjimečný rys, či soubor rysů individua. Je to „já reflexivně tvořené člověkem v rámci jeho autobiografie“.³⁰² Autobiografické vyprávění proto do sebe zahrnují nové zkušenosti, což

³⁰¹ Bill JORDAN, Úloha výzkumníkovy biografie v biografickém výzkumu, in: Zdeněk KONOPÁSEK (ed.), *Otevřená minulost, autobiografická sociologie státního socialismu*, Praha 1999, s. 57.

³⁰² Ibid.

je nutnou podmínkou pro produkci Já v každodenním životě. Identita „je něčím, co se konstruuje a co je možno (alespoň v principu) konstruovat různými způsoby, co neexistuje ‚obecně‘, není-li to některým z možných způsobů zkonstruováno“.³⁰³ Identita se tedy neustále utváří a přeformulovává v procesu sociální interakce, vždy když o sobě hovoříme či píšeme.

Člověk vytváří svou identitu tak, aby vždy navenek působil jako integrální, celistvá, osobnost. Proto chtějí narátoři o svých životech podat morálně adekvátní zprávu, přičemž jim jako referenční osoby slouží lidé vlastního prostředí, kteří sdílejí stejné hodnoty, postoje a názory. Verze vlastních rozhodnutí a činů poukazují k pravidlům a normám tohoto prostředí, aniž by opomíjeli morální kontinuitu individuálních životů. Tyto procesy souvisí s konstruováním minulosti. Minulost se mění průběžně v závislosti na vývoji společnosti, které se ona minulost vybavuje. Minulost individuální i kolektivní se neustále přeformulovává a přehodnocuje z perspektivy přítomnosti. Pro běžné fungování je nutné podržet v paměti některé události, ale současně musí lidé minulost zapomínat a umět rozlišit, co a kdy je relevantní. Jenže sama kritéria toho, co je relevantní, se v čase mění. Vznikají tedy stále nové a nové konstrukce minulosti³⁰⁴ a podobným způsobem je neustále přepracovávána individuální paměť.

Znamená to, že určité vzpomínky se vybírají jako součást konstruované minulosti a zároveň jsou jiné vzpomínky vynechávány. Minulost tedy není jen znovuobjevována; stejně tak je i ztrácena nebo potlačována. Proto jedinci, kteří se podíleli na veřejném životě v době, která je z dnešního pohledu hodnocena negativně, mohou mít silné důvody pro aktivní proměny reprezentace vlastní minulosti. Pokud společnost prochází prudkým sociálním a politickým pohybem, je cílem příslušníků komunity přeorganizovat své vlastní identity, přemodelovat svou minulost tak, aby dávala smysl z pohledu přítomnosti, aby vždy zůstal obraz osobnosti celistvý.

Narátoři, kteří jsou aktéry tohoto příběhu, prošli takovou sociální a politickou proměnou společenského kontextu. Když dnes hovoří o své minulosti, používají určité narativní strategie, důrazy a úhybky ve vlastním vyprávění, aby posílili svou identitu a zachovali integritu osobnosti. Tři následující podkapitoly představují tři narátory, kteří měli ve skupině bohoslovců specifické postavení, jak vyplývá z jejich vlastních narací i z vyprávění ostatních kolegů.

³⁰³ Zygmunt BAUMAN, *Úvahy o postmoderní době*, Praha 2006, s. 27.

³⁰⁴ Molly ANDREWS, Politika zapomínání, rekonstrukce minulosti v přechodu k postkomunismu, in: Zdeněk KONOPÁSEK (ed.), *Otevřená minulost, autobiografická sociologie státního socialismu*, Praha 1999.

4.1.1. B. C. – „B. C. pocházel ze Slezska a já jsem mu nikdy plně neporozuměl. On byl prostě z jinýho, z jiný oblasti, řek bych i kulturní.“³⁰⁵

Pokud jsem před chvílí zmiňovala potřebu proměňovat reprezentaci své minulosti za účelem dosažení integrity vlastní osobnosti, měla jsem na mysli faráře, který se podle způsobu vedení rozhovoru a potřeby předvést se v určitém světle lišil od ostatních narátorů. Celý bohoslovecký ročník, který nastoupil na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu v akademickém roce 1976/1977, vystupuje velmi kompaktně ve svých postojích, názorech a hodnotách. V rovině politických názorů zastává stereotypní nazírání politických událostí, představuje vzorce jednání se zástupci státní moci, představiteli církve či Komenského fakulty, které se do jisté míry shodují. B. C., ačkoliv se řadil i byl řazen do užšího kruhu tohoto ročníku, nezastával morální hodnoty ztělesňované „disidentskými“ duchovními ČCE, na něž se ročník orientoval. Ve svých naracích naopak vyzdvihoval svou apolitičnost a nehodnotící postoje k dobovým politickým událostem. Své pohledy na celé období normalizace B. C. konstruuje odlišně od ostatních devíti narátorů.

B. C. byl původně členem Církve bratrské, tedy menší protestantské církve.³⁰⁶ Do své narace, když vzpomínal na své kořeny, zapojil příběh svých předků, aby tak částečně obhájl své výchozí postoje. Jeho otcové žili za druhé světové války v Beskydských horách a museli čelit nebezpečí ze strany partyzánů i Němců,³⁰⁷ kteří pro ně bez rozdílu představovali „zlo“. Zde zakládá své východisko „černobílého“ vidění světa. „Zlý“ svět je ten, který jej přímo ohrožuje na zdraví, bezpečnosti, zbylý svět je ten „dobrý“, „Boží“. Podobný model vidění aplikuje na období československé normalizace. *Mně komunismus jako nikdy nelez na nervy, protože já jsem s nima, s estébákama, později zjistil, že jsem čtyry roky chodil na gymnázium, já jsem nikdy z nikoho neměl strach, nikdy. Že tam do Bartolomějské jsem pozvaný, výborně. Tak budeme v Bartolomějské. [...] To bylo přeci jenom vidění světa. Jo, jako to byli moji spolužáci, kteří měli svoje zájmy a svoje sítě, já jsem měl svůj život a mě to netrápilo nikdy. Tak to je strašně osvobodivý pohled.*³⁰⁸ O politických událostech, které se kolem něj odehrávaly, pak hovoří jako o „kulise života“. *Já jsem to prostě vnímal jako kulisu života a nic jsem do toho nevkládal, protože jsem nic nevěděl o nějaké politické situaci, která je, co se děje. Takže třeba já se dívám na tuhle*

³⁰⁵ AA č. 8, s. 148.

³⁰⁶ Během studií na KEBF byl z CB vyloučen z morálních důvodů a administrativně přijal členství v ČCE. To mu dovolilo dostudovat a posléze se stát farářem za tuto církev.

³⁰⁷ Viz AA č. 9, s. 157.

³⁰⁸ AA č. 9, s. 157.

*dobu těmito očima, naprosto nevinnýma, řekl bych, bez politického kontextu.*³⁰⁹ B. C. se podle svých narácí abstrahoval od dobové politiky, zaujal neangažovaný postoj. Svůj pohled na dobu popisuje jako „nevinný“, bez zaujetí a současně bez pocitu pochybení, pokud nesdílel náboj svých spolužáků pro dobové politické pozadí, který spoluformoval skupinu.

Toto odlišné vidění světa se projevilo hned zkraje studia, po zážitku soudu s hudební skupinou The Plastic People of the Universe. Zatímco pro ostatní studenty byla účast na soudu projevem opozičního postoje vůči stávajícímu režimu, dnešní vyprávění B. C. reprezentuje pohled nezaujatého a v porovnání se spolužáky možná trochu naschvál nechápavého člověka, přestože si na tuto událost uchoval živou vzpomínku. *Tak jsem byl v soudní budově, nevím, kde byl souzený underground tehdy, na Malé Straně, no a ve mně to zanechalo tak hlubokou stopu. V životě jsem nevěděl, co je underground, v životě jsem neslyšel, kdo je Sváta Karásek, jo, takové zajímavosti. Akorát mně bylo strašně divné, proč je tam tak hrozně moc psů. Říkám si, to je zvláštní, že by tady bylo nějaké výcvikové středisko? [...] A dneska, když stále se mluví o nějakém bývalém režimu a já nevím co, my to hodnotíme někdy velice neprávem, nebo jaksi politicky, že lidé, kteří s tím neměli nic společného, že se na to dívali úplně jinak a hodnotili to naprosto jinak. Třeba potřebovali práci, nebo já nevím, co jiného. Já jsem se tam ocitl jako divák, a dneska si říkám „Co já jsem tam dělal?“³¹⁰ Právě těmito postoji znejišťoval své kolegy už v době studia. Ti hodnotili jakékoli vybočení od názorového mainstreamu svého prostředí negativně.*

Dosud uvedené příklady „neutrálních“ postojů B. C. ke státnímu zřízení se odrážejí v jeho strategii jednání se Státní bezpečností, ze které podle jeho slov nikdy neměl strach, protože pro něj nepředstavovala bezprostřední nebezpečí. B. C. po setkání s StB obsah společného hovoru nikdy „nedekonspiroval“, na rozdíl od svých spolužáků. V důsledku takového chování pak někteří kolegové vyvodili, že B. C. spolupracoval s StB již za studií. *B. C., to mi vždycky naskočí, jak měl nějaký setkání se Státní Bezpečností, my jsme nikdy nevěděli, jak to celý dopadlo.*³¹¹ B. C. skutečně spolupráci s StB podepsal, ale až v roce 1984, tedy po skončení studia na KEBF. Dosud se však narátoři ve svých vzpomínkách dohadují, kdy přesně k vázacímu slibu s StB B. C. došlo. *Taky jsme jako hodně diskutovali o takovejch otázkách, [...] že režim přes StB se chtěl vlámat vlastně nějak mezi nás, do toho společenství. „Tak kdo to je?“ „Kdo to je, ten, ten člověk, kterýho estébáci zlomili*

³⁰⁹ Ibid., s. 156.

³¹⁰ Ibid., s. 155.

³¹¹ AA č. 7, s. 132.

a kterej měl nějak donášet?“ [...] Věděli jsme, že to byl J. B., nakonec, a B. C. asi až potom. Já nevím. To jsme nevěděli na fakultě vlastně, že by, že by byl spolupracovník a že by měl tenhle úkol, to společenství nějak rozrušovat a donášet na něj.³¹² Pozdější zjištění pravidelného a institucionalizovaného stýkání se B. C. se Státní bezpečností vedlo k prvnímu vážnému rozkolu v dynamice ročníkových setkávání. Proto bych nyní krátce rekonstruovala na základě agenturního spisu B. C., jak k této spolupráci došlo a co bylo jejím obsahem.

Na B. C. byl zaveden agenturní spis v roce 1977, nejprve pod krycím jménem „student“, později pod jménem „Filip“.³¹³ „Na bohoslovecké fakultě byl jmenovaný získáván ke spolupráci orgány X/5. SNB Praha, avšak verbovka nebyla úspěšná pro nedobry vztah ke st. správě a orgánům MV, zakončena vázáním KTS. [...] V rámci předpokladu možného úspěchu získání KTS navrhuji obnovit zapůjčený spis KTS STUDENT [...] do problematiky nekatolické církve II. odboru 4. oddělení S-StB Ostrava, kde bude prováděno další rozpracování. Heslo pro další rozpracování KTS u S-StB Ostrava je zvoleno FILIP.“³¹⁴ V prosinci 1981, po ukončení studií teologie byl B. C. pracovníky StB opět kontaktován, stejně jako během plnění základní vojenské služby. „Při schůzkách byl málo sdílný, předal jen některé dílčí poznatky k situaci u jednotky. V problematice církve se vyhýbal předávání konkrétních poznatků, což odůvodňoval tím, že nemá kontakty na církevní představitele.“³¹⁵

Po návratu z vojny a nástupu na sbor v roce 1982 B. C. podle memoranda³¹⁶ na základě ideového přesvědčení kontaktoval operačního pracovníka (OP) StB a navázal určitou formu spolupráce. KTS B. C. byl v dokumentech StB charakterizován jako duchovní se vztahy na nepovolené sekty, seznámený s problematikou nekatolických církví, s velmi dobrými vztahy v ČCE. „Využitelnost KTS v případě závazání v ČSSR je dobrá. Má velmi dobré možnosti v Českobratrské církvi evangelické, Bratrské, sektě Rozhodných křesťanů letničních a v některých případech i na jiné nekatolické církve.“³¹⁷

V dubnu 1984 došlo v této pravidelné spolupráci (B. C. se s OP StB setkával jednou za tři týdny ve farní kanceláři) k posunu, bylo „provedeno vázání KTS FILIP, č. sv.: 25037. Místem vázání byla kancelář farního úřadu církve Českobratrské evangelické. [...]

³¹² AA č. 11, s. 192.

³¹³ Viz příloha č. 7, část z agenturního svazku B. C.

³¹⁴ Ústav pro studium totalitních režimů v Praze, Archiv bezpečnostních složek, svazek B. C., reg. č. 25037, Návrh na obnovení spisu KTS „STUDENT“, arch. č. 695 338 MV.

³¹⁵ Ibid., Vyhodnocení prověrky spisu KTS „FILIP“ v souvislosti s předáním KTS StB Ostrava.

³¹⁶ Ibid., Krajská správa SNB, Správa StB Ostrava, MEMORANDUM – KTS „FILIP“.

³¹⁷ Ibid.

Stejně jako při předešlých pohovorech nebylo možno pozorovat neochotu sdělovat poznatky, rozhovor byl v celém obsahu pozitivní.³¹⁸ Jeho úkolem i zájmem bylo nadále informovat především o aktivitách nepovolené sekty Rozhodných křesťanů letničních a vytypovaných osobách, kolem kterých se koncentrovaly opoziční síly. „Forma spolupráce, která byla předložena KTS, byla přijata. KTS je ochoten navštívit po vzájemné instrukci osoby, o něž máme zájem, konzultovat s nimi předem domluvené stanovisko a vyhovět nám v případech určité prověrky jak osoby, tak i prostředí. [...] Vzhledem k předem známé situaci, že nenapíše o spolupráci přesnou formulaci slibu, či prohlášení, byl zpracován slib mlčenlivosti, ve kterém však otázky spolupráce vyzněly.“³¹⁹

Tato spolupráce pokračovala během následujících dvou let až do odjezdu B. C., v září 1986, na roční studijní pobyt na církevní škole v NDR v Greifswaldu, kdy byla spolupráce přerušena. Po návratu ze zahraničí byly s B. C. provedeny dvě kontrolní schůzky, „z toho jedna kontrolní z důvodů projevů alibistických sklonů“.³²⁰ Spolupráce měla být počínaje lednem 1988 opět navázána, ale nakonec byla spolupráce s TS Filipem z rozhodnutí náčelníka správy StB, plk. Ing. J. Š., ukončena a jeho svazek byl archivován. „Vzhledem k tomu, že se u spol. v roce 1986 začaly projevovat alibistické tendence, [...] bylo náčelníkem správy StB stanoveno spolupráci neobnovovat, pokračovat ve stycích s TS se zaměřením na zvýšenou kontrolu konspirativnosti a serióznosti TS.“³²¹

B. C. byl tedy agentem StB, od podepsání slibu mlčenlivosti do návratu z Německa, necelé čtyři roky, od dubna 1984 do února 1988. K pravidelným kontaktům s operačními či řídicími osobami StB však docházelo déle, minimálně od roku 1982, od nástupu na samostatný sbor ČCE. Spis na jeho osobu, ještě jako na KTS, byl zaveden 11. 12. 1977, obnoven 4. 1. 1982 a ukončen 5. 2. 1988.³²² Jeho úlohou bylo informovat o náboženských nekatolických skupinách a církvích, především o nepovolené sektě Rozhodných křesťanů letničních.

B. C. navázal spolupráci se Státní bezpečností dobrovolně a z vlastního rozhodnutí, aniž by byl v nějaké životní tísní či ohrožení. Přitom měl tendenci obhajovat příslušníky StB. *To jsem si říkal, kdyby ti kluci to věděli, že není třeba se bát, že to jsou stejní kluci,*

³¹⁸ Ibid., Zpráva o průběhu vázání KTS FILIP, 4. dubna 1984, Krajská správa SNB, Správa StB Ostrava.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid., TS FILIP – doplnění memoranda spol. sv. č. 25037, 5. 1. 1988. Krajská správa SNB, Správa StB Ostrava.

³²¹ Ibid., Návrh na uložení do archivu sv. TS FILIP, ev. č. 25037, Krajská správa SNB, Správa StB Ostrava.

³²² Ústav pro studium totalitních režimů v Praze, Archiv bezpečnostních složek, svazek B. C., reg. č. 25037.

*kteří mají rodiny jako my, jo, takže já jsem se na to díval vždycky naprosto jinou optikou, že pro mě to nikdy nebyli nepřátelé. Jo, nikdy to ani nebyli přátelé.*³²³ Právě tento pozitivní vztah B. C. k represivním složkám komunistického režimu, aniž by se projevila sebelítost, vedly k jeho „vyloučení“ z úzkého společenství „báječného ročníku“. B. C. jezdil po ukončení fakulty pravidelně na setkání spolužáků, až do doby, kdy vyšla najevo jeho spolupráce s StB, kterou se ani nijak netajil. Zde je zajímavé, že diskuse o jeho spolupráci proběhla ještě před rokem 1989, tedy v době, kdy byly názory na státní správu pro narátory jasně stanoveny a vždy stranily lidem odporujícím stávajícímu režimu. *Ale tady teprve nastala ta krize, vlastně že jsme řešili tu otázku B. C., jo, to si pamatuju přesně na to, že jsme se tehdy setkali v Hořicích u I. R., že P. J. a I. R. na něho teda tvrdě uhodili a pokládali za slušný teda, že vlastně B. C. by měl být v tomhle vůči nám naprosto otevřenější a měl by to všechno vybalit a on o tom potom skutečně mluvil a mluvil o tom tak, že to nepokládá za nějaký selhání nebo tohle to, ale že on si s nima v podstatě pohrává, jo. Že to byly takový nevinný rozhovory, taková hra prostě. Takže absolutně si neuvědomoval, že jako tím, že jim to podepsal, že s nima hovořil, že minimálně přispívá k té atmosféře nátlaku, jo, ty nesvobody, toho strachu.*³²⁴

Po setkání ročníku v Hořicích, o kterém zde hovoří P. H. a které se odehrálo v roce 1986, tedy před odjezdem B. C. do NDR, kdy s ním byla přerušena spolupráce s StB, přestal být B. C. na společná setkávání zván. Z citace P. H. zaznívá, že kolegové B. C. od něj očekávali stejnou důvěru a otevřenost vůči ostatním, jaká panovala za studií Komenského fakulty. Stanovisko B. C. však nebylo ostatními přijato, příliš se lišilo od strategie jednání, kterou by volili spolužáci a která byla ostatními sdílena. *On myslím, že to nepopřel, že to dokonce tak nějak jakoby zironizoval, ale jako nepopřel to mezi námi, a kdy vznikla jakási nechut' ho mezi nás zvát, i když já jsem třeba velmi zápasil o to, abychom ho zvali, a myslím si, že se mi to potom jako povedlo, že jsem přesvědčil druhé, abychom vzali toho B., ale myslím si, že ta důvěra zrazená se potom už neobnovila a on už potom ztratil chuť jezdit, byl i párkrát pozván, ale už nepřišel.*³²⁵ Ona zmiňovaná „důvěra“ hrála ve vztazích mezi spolužáky zásadní roli, protože zakládala „společenství“. Kolegové se cítili být podvedeni ze strany B. C., jenž se projevil jako někdo, kdo nesdílí společné postoje, názory a hodnoty, které formovaly „společenství“ utvářené na půdě KEBF.

³²³ AA č. 9, s. 170.

³²⁴ AA č. 11, s. 211.

³²⁵ AA č. 6, s. 111.

B. C. na vyloučení z ročníku vzpomíná následovně. *Já jsem odjížděl na universitu do Greifswaldu a buď jsem se vracel tehdy a pochopitelně jsem byl v Praze, nebo jsem jel přes Prahu, tak jsem P. V. zavolal, že jako dáme kecka, co se děje tady v Praze, a on mi říkal: „Dneska jsme tě z ročníka vyloučili.“ A já říkám „Proč?“ „No protože jsi spolupracoval s Bezpečností.“ A já jsem říkal: „Já?“ To jsem byl z toho dost vykulený, a tím pádem jako ten ročník, možná, že se oni scházeli, já jsem se s nimi nescházel, poněvadž měl jsem jakýsi cejch od toho roku, to bylo myslím v osmdesátém šestém.³²⁶*

B. C. podle této narace sám rozpoznal, že pouhé podezření ze spolupráce s StB se ukázalo jako bariéra pro obnovení „důvěry“ vůči jeho osobě ve skupině svých spolužáků. Fakt, že se B. C. zdržel účasti na setkáních v následujících letech, potvrzuje, že mu byla konfrontace se svými kolegy, kteří sdíleli opačné názory na politickou situaci, nepříjemná.

Politické postoje však nebyly jedinou příčinou odlišnosti B. C. od ostatních členů této skupiny bohoslovců a farářů. Další oblast, již se B. C. vzdaloval nejužšímu kruhu „báječného ročníku“, byl osobní, vztahový život. Zde je na místě poznamenat, že kromě názorové a postojové shody v politické rovině, se kolegové rovněž výjimečně ztotožňovali v pohledu na partnerství a manželství. Pro tuto skupinu mužů bylo normální mít stálou a jedinou partnerku, která se mnohdy stala družkou a manželkou na celý život. Pokud by B. C. navazoval své partnerské vztahy dnes, nijak by nevybočoval ze zažitých praxí, kdy se osobní život veřejně neproblematizuje a netematizuje. Tehdy a v této farářské skupině se o vztahu k opačnému pohlaví hovořilo a kdo se způsobem svého jednání, či jen prezentací svých názorů na toto téma lišil od ostatních narátorů, byl odsouván na okraj „společnosti“. B. C. se ve své naraci vyjadřoval stylem, který by napovídal promiskuitnímu způsobu života a podstatně se odlišoval typem výpovědi od svých kolegů.³²⁷ *B. C. byl takovej trošku, moc jsem ho rád neměl, protože byl slizkej a byl na ženský, a na to já jako jsem taky citlivej. Já nemám rád takový ty dvojsmyslný řeči a, no a prostě tohleto, takže B. v našem ročníku, prostě tam stál vždycky nějak tak jako na okraji, trošku stranou, no.³²⁸ Já nevím, ale já prostě mám tenhle, ale tady já bych už odhlídnul od*

³²⁶ AA č. 9, s. 167.

³²⁷ Jako příklad uvádím tyto narace ze společného rozhovoru. *Ale my jsme třeba měli spolužáka, já nevím, jestli ho mám jmenovat nebo nejmenovat, a on prostě byl schizofrenik. A já jsem potom pět let po jeho sebevraždě spal v jeho posteli. Úžasná postel. Tolik radosti jsem prožil na ní, že to jsem neviděl. (AA 9, s. 163) A na jiném místě. *Mým osobním přítelem velikým, my jsme byli takoví striptýzovi, to byl J. N. To byl J. N., který bydlel vedle v pokoji, no a s tím jsme právě byli jedné, jedné, jednoho, jednoho ducha, no určitě jsme nebyli jednoho těla, to jsme si jaksi uměli užít jiného těla. (Ibid., s. 166).**

³²⁸ AA č. 11, s. 198.

*toho, od toho veřejnýho, ale to je moje impresse, že já mám z toho B. C. tenhle slizkej pocit. A vždycky jsem ho měl. Speciálně ve vztahu k těm ženskejm.*³²⁹

I další jeho postoje, které se projevovaly později v praktickém teologickém životě, podporovaly odtažitost ostatních kolegů vůči B. C. Výstižná je narace M. E. *Hovořili jsme zcela vážně, jak těžký jsou pohřby, jo, a on bez jedinýho pohnutí, aniž by třeba, bylo vidět, že to myslí vážně, to bylo to nejhorší: „Jako co blbnete, opřu se o rakev a jedu, ne?“ A tím nám úplně vyrazil dech, protože my jsme tak jako poctivě hledali, jestli tak jako, jak ten pohřeb a jak ho zařadit, a jak o tom člověku.*³³⁰ Kategoricky ho vnímá I. R., který s ním je dnes v pravidelném měsíčním kontaktu na pastorálních setkáních farářů. *Já jsem s ním tady v seniorátu, takže ho jako vnímám dál, tedy osobnostně. [...] Jako osobnostně si myslím, že je to jako, prostě je, jakej je, ale že je to na hranici toho, co je nějak únosný pro církevní práci.*³³¹ Všechny tyto faktory nicméně působí tak, že B. C. není na setkání zván, že z party „báječného ročníku“, ačkoliv byl vždy v počtu deseti spolužáků jmenován, vypadl.

B. C. sebe reprezentuje jako člověka apolitického a tedy v zásadě omlouvá všechny kroky, nápomocné systému komunistické diktatury v období normalizace. B. C. není ani nucen své činy přehodnocovat, protože integrita jeho osobnosti nebyla narušena. Bylo by otázkou, jak by o sobě vypovídal před pětadvaceti lety, my máme k dispozici bohužel pouze současnou naraci B. C. Ostatní způsoby sebeprezentace B. C. jsou méně konstruované než jeho výchozí politické postoje a do jisté míry jsou nevědomé. Přesto se natolik liší od narativních struktur a témat jeho kolegů, že jej odsouvají na okraj skupiny.

4.1.2. V. H. – „On byl nejvíc tak jako disidentsky orientovanej z nás, přitom že jo, ten důraz na tu poctivost, ryzost, pravdivost...“³³²

V. H., nejmladší kolega ze studované skupiny bohoslovců, se ve svém vyprávění měl tendenci reprezentovat jako nekonformní člověk s velkými sympatiemi pro disent. Sám se aktivně účastnil nepovolených setkání a byl v blízkém kontaktu s lidmi, kteří se veřejně stavěli proti dobovému politickému uspořádání a kritizovali politické postoje církevních představitelů. Hned na začátku rozhovoru, ve své hlavní naraci, věnoval v porovnání s ostatními narátory větší prostor dobovému politickému kontextu a sebe vždy situoval do opozičního politického spektra. Vzpomínal na underground, na „proces s Plasticama“,

³²⁹ AA č. 4, s. 78.

³³⁰ AA č. 7, s. 132.

³³¹ AA č. 5, s. 92.

³³² AA č. 5, s. 93.

zmiňoval církevní disidenty, „nespravedlnosti“ vůči studentům na KEBF ze strany profesorů. Vybavoval si setkávání s církevními „disidenty“, účasti na bytových seminářích. *Tak bylo to taky takový společenství asi lidí blízkých, jednak trochu tím odporem proti, dejme tomu, tomu stávajícímu režimu, i který byli teda kritický i k synodní radě, která, se nám zdálo, teda příliš podléhala tomu tlaku.*³³³ I když kritizoval jednání církevních zástupců, církev jako celek chápal jako prostor, v rámci kterého mohl svobodně vyjádřit své politické názory. *Já myslím, že to byli lidi spíš, který trochu, který nebyli úplně konformní v té době, o leccems jako přemejšleli, ono za toho minulého režimu, tak ta příslušnost k církvi té doby bylo přeci jen svědectví o tom, že člověk není úplně konformní a že má nějaký nezávislý myšlení a postoje, tak to bylo možná pro některý lidi i sympatický.*³³⁴ To vše vyvolává v posluchači pocit, že V. H. jednal v „nesvobodné době“ za normalizace z dnešního pohledu odvážně, i za cenu pozdějších postihů, například při hledání farářského místa. Zároveň však způsobem podání své narace evokuje dojem normálnosti, bezproblémovosti, jako by bylo takové jednání mainstreamové.

Jako příklad lze uvést situaci, kdy V. H. sháněl se svou manželkou bydlení, ještě za studií na KEBF, a dostal nabídku ubytování na faře E. B., chartisty, a v zápětí více nabídek volných bytů v Praze. *V Liběchově se teda uvolňoval kostelnickej byt na faře a on ho chtěl teda obsadit, takže tam hledal někoho, kdo by tam šel bydlet, a zrovna v týhle situaci jsme se teda potkali a domluvili jsme se a pak jsme se tam teda jako záhy odstěhovali. Měli jsme nějak na podzim svatbu a odstěhovali jsme se tam a potom mě nějak pozvali na synodní radu a bratr farář O. mi tehdy nabídl tři byty jako v Praze s šilným nátlakem teda jako, abych se odstěhoval, protože bydlet s někým, kdo jako podepsal Chartu, to se jim zdálo, že mě jako hodně ohrožuje a že to celý ohrožuje můj posudek v církvi a že nedostanu státní souhlas a že mě třeba vyloučí ze studií a tak. No tak to mně přišlo hrozně hloupý a neodstěhoval jsem se.*³³⁵ Svým rozhodnutím odstěhovat se do Liběchova dodal zastávaným hodnotám váhu a potvrdil své „nekonformní“ postoje.

Další příležitost, při které V. H. předvedl nesouhlas s projevy loajality se stávajícím politickým systémem a kdy veřejně ukázal své postoje, za které nesl důsledky v profesním životě, se naskytla, když se na konci studia teologie rozhodl neúčastnit se voleb do zastupitelských orgánů. Po skončení fakulty mu proto bylo doporučeno nastoupit do základní vojenské služby a ani po jejím absolvování nedostal v důsledku tohoto svého

³³³ AA č. 8, s. 143.

³³⁴ Ibid., s. 146.

³³⁵ AA č. 8, s. 142.

kroku ihned státní souhlas k výkonu duchovenské služby. V. H. dále velmi intenzivně přemýšlel o signování Charty 77, nakonec se k tomu neodhodlal. V roce 1989 podepsal V. H. prohlášení *Několik vět*, nebyl však mezi svými kolegy jediný, kdo se k tomuto dokumentu veřejně přihlásil, kromě něj jej podepsal P. H. a M. E. Podepisoval dopisy za propuštění vězněných, účastnil se několika soudů s disidenty a 17. listopadu 1989 se zúčastnil studentské demonstrace, dílem díky tomu, že v těch dnech probíhal synod ČCE.

Na rozdíl od osobních vzpomínek se podle hodnocení, která postupně na V. H. vznikala z rukou pedagogů během studia KEBF a okresního církevního tajemníka při nástupu na sbor ČCE, V. H. jako výrazný disident neprojevoval. Hned v poznámce ke Komplexnímu hodnocení posluchače KBF po 2. a 4. ročníku píše jeho třídní učitel Pavel Filipi: „Nemá osobní názory ani ambice, buduje z cizích názorů NO.“³³⁶ Dále se v jeho hodnocení píše: „I když se na fakultě vysloveně politicky neprojevuje, docházejí z jeho domácího prostředí i okruhu přátel a známých zprávy o jeho občansky nerealistických názorech a nevhodných postojích. Ve svých názorech a postojích patrně podléhá opozičním, radikálním jednotlivcům v církvi.“³³⁷ Po čtvrtém roce studia již v položce Občanský profil stojí: „Na fakultě bez závad, činí dojem loajálního.“³³⁸ Nakonec podle hodnocení OCT z roku 1988 je V. H. ve vztahu k orgánům státní správy „přehlízivý a formální. O problémech církve a sboru zásadně nehovoří. [...] V pastorační práci je výrazně aktivní, plně se orientuje na všechny věkové skupiny věřících, [...] vztah na nelegální struktury nebyly doposud zachyceny“.³³⁹ V. H. se projevoval více jako svědomitý duchovní, zaměřený na práci ve sboru, než jako jedinec s nekonformním chováním. Měl sice snahu hovořit ve svém sboru o politických tématech a pravděpodobně neskrýval vlastní názory, nakonec ale ve vzpomínkách shrnuje: *No tak já jsem to jako otvíral, ale jim to bylo nepříjemný. Oni by tak byli radši, kdybych se toho jako spíš zdržel.*³⁴⁰

Pokud se zastavím u hodnocení V. H. jeho spolužáky, většina z nich vnímala jeho sympatie k církevním i necírkevním disidentům a všimla si jeho opozičních aktivit, co se politiky týče. U svých kolegů docílil takového vidění své osoby, o kterou mu šlo, totiž aby byl považován svého druhu za „opozičníka“. *On byl nejvíc tak jako disidentsky*

³³⁶ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia, viz také příloha č. 4.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 66, Hodnocení duchovních nekatolických církví.

³⁴⁰ AA č. 8, s. 153.

orientovanej z nás, prítom že jo, ten dôraz na tu poctivosť, ryzosť, pravdivosť, tím, že jsme se v prvých měsících tak jako pohoršovali nad tím, jak Sváta má tu písničku, že jo „Že už jsem po smrti, měl jsem sen... přišel vyhlásit tu generální aminu...“ „Přeci to není biblický, jak to ten Sváta může?“ Tak jako velká snaha o pravdivost a poctivosť a myslím si, že to bylo jeho těžiště. Nejenom slovy, ale také činy, i těmi politickými důsledky být v souhlasu s Ježíšem.³⁴¹ I. R. charakterizuje V. H. výstižně, když propojuje teologický teoretický aspekt s žitou morálkou. Toto propojování bylo koneckonců příznačné pro všechny studenty tohoto bohosloveckého ročníku. Sebe prezentace V. H. nebyla zcela nefunkční a neúčinná, jak se jí snažil podávat ve své naraci. Kolega a spolužák P. H. je dodnes přesvědčen, že V. H. signoval Chartu 77. *V. H. byl takovej svéráz, no, takovej velmi pevnej a statečnej typ, on vlastně jedinej z nás, myslím, nakonec k těm volbám skutečně nešel a pak podepsal Chartu.*³⁴²

V. H. potřeboval najít své místo v ročníku. Byl nejmladší a měl nejméně životních zkušeností. P. V. o něm například hovořil jako o osmnáctiletém mladíčkovi, *ze kterého si jako študenti dělali legraci.*³⁴³ Dalším důvodem, proč se potřeboval V. H. orientovat na vnější autority, byla smrt jeho otce, kterou podle své narace nesl těžce. *Já už jsem tehdy neměl tatínka, ten mi zemřel, když mi bylo jedenáct, no, tak to bylo moje trápeničko dětství, to bylo docela nepříjemný.*³⁴⁴ V. H. navíc nepocházel z velkého města, jako velký deficit pociťoval, že nevystudoval gymnázium jako většina jeho spolužáků, ale střední odbornou školu. Zkrátka hledal v ročníku svou roli, díky níž by byl ostatními spolužáky brán jako rovnocenný partner. V. H. v této roli sympatizanta s církevním disentem zůstal konstantní a dodnes se zajímá o téma „církev a totalita“ a je jedním ze členů Komise pro zkoumání dějin ČCE 1945-1989. Nadále tak potvrzuje roli, s níž se ztotožnil během svého dospívání a posiluje tak integritu své osoby.

4.1.3. I. R. – „I. R. byla taková výzva. Teologická výzva.“³⁴⁵

Výjimečnou roli v ročníku získal I. R., jehož sebe prezentace nebyla natolik výrazná jako u obou předešlých farářů, stal se nicméně důležitou postavou ve skupině, především pro své teologické podněty, schopnost jasně formulovat své myšlenky a prezentovat

³⁴¹ AA č. 5., s. 93.

³⁴² AA č. 11, s. 197.

³⁴³ AA č. 6, s. 115.

³⁴⁴ AA č. 8, s. 146.

³⁴⁵ AA č. 7, s. 133.

představy ročníku, stejně jako jeho dovednost komunikace s lidmi, podpořená znalostmi z psychologie. Svými úvahami, hledáním souvislostí a otázkami nad biblickou zvěstí vedl k diskusi se studenty i profesory, jeho tématem a posléze tématem celého ročníku se stala civilní interpretace Bible. Hovořím na tomto místě o I. R., který byl v naracích ostatních farářů vždy považován za jednu z nejdůležitějších postav ročníku. *Tak on byl takový, bych řekl, nej, takový největší racionalista z nás. On dokázal i všelijaké svoje racionalistické reflexe formulovat dobře. I pochyby. Jako že se vždycky potýkal a myslím, že potýká dodnes, s všelijakými pochybami. A tím se stal, tím, že uměl věci formulovat, tak se stal takovým vůdcem, takovou osobou ve středu toho, kolem něho se to točilo.*³⁴⁶ I. R. dodával ročníku neustálé intelektuální impulzy podložené četbou a studiem. Oceňovaná přitom byla jeho schopnost jasně formulovat myšlenky a nebát se konfrontovat je s názory učitelů. Nepatřil mezi studenty, kteří by pasivně a nekriticky přijímali sdělení předkládané autoritou vysokoškolského pedagoga. *Na druhém místě budu jmenovat člověka, kterej byl spíš takovej tišší, ale měl vždycky mezi námi velikou autoritu, protože byl vzdělanej a hodně četl a vždycky, když něco říkal, tak to bylo s takovou určitou propracovaností formulační a podle mě mezi námi měl velkou autoritu, a to byl I. R.*³⁴⁷

V naraci I. R. se výrazně ukazuje, že ji tvoří dnes, z dnešního pohledu a s dnešními zkušenostmi a že má znovu možnost své tehdejší postoje a názory a následné jednání promyslet. Ve svém intelektuálním vývoji hledá dodnes klíčové momenty, přičemž jsou pro něj typické dvě roviny. Jednak zamýšlení se nad problémy, poctivé hledání „pravdy“, jak to tedy vlastně „je“, *to téma člověk a smysl života jak to s tím teda je s tím člověkem a Bohem, mně byl, a až dosud je, blízký,*³⁴⁸ ale současně pocit, že své okolí svými myšlenkami obtěžuje, až provokuje a že ho toto jeho chování mrzí. Nutkání podělit se o své intelektuální objevy a nadšení pro nové teologické poznatky, ale zároveň vědomí slušnosti, která se mu v jeho horlivosti nedařila vždy projevat. Slušnost, přiměřenost, umírněnost byly znát i během našeho rozhovoru, ale také se stalo, že nedokázal potlačit své rozohnění v živé vzpomínce na nějakou událost.

I. R. jako jediný z narátorů věnoval ve svém vyprávění více prostoru pro své teologické názory. Hovořil o knížce *Čestně o Bohu* od Johna A. Robinsona, která se mu dostala do ruky před nástupem na teologickou fakultu a která jej oslovila. *To jsem přijal za*

³⁴⁶ AA č. 6, s. 114.

³⁴⁷ AA č. 4, s. 57.

³⁴⁸ Ibid., s. 79-80.

svoje na celý život a prožíval jsem to vysloveně jako osvobodivý.³⁴⁹ Robinson tam rozvíjí takovou racionální interpretaci nebo kritiku klasického náboženství, že [...] my ty dobově podmíněný části Bible nemusíme akceptovat a naopak takový části Bible demytologizovat.³⁵⁰ Pro tento text se natolik zaujal, že jej potřeboval předat ostatním za každou cenu. *Byl jsem tak blbej, že jsem měl představu, vlastně nevyslovenou, to až pak dodatečně jsem si to uvědomil, že když to druhým dost dobře vysvětlím, že když jim to srozumitelně sdělím ty argumenty, které mě přivedly k té teologické pozici, tak to přece musí přijmout taky. A tak jsem měl takovou větu: „To přece pochop!“ v těch debatách. „Ty mě dost neposloucháš, ty dost nebereš v úvahu fakta přece, no.“ Tak jsem byl takovej, dneska prostě pro někoho nesnesitelněj, takovej apoštol tohohle směru, ale takovej až jako zákonicej.³⁵¹ I podle této narace je zřejmá neustálá kontrola svých slov, sebereflexe až sebezpytování, jako by si své názory neustále promýšlel a ujišťoval se o své pozici ve světě.*

Pokud o něm hovoří jeho kolegové, zmiňují právě tyto dvě roviny. Velké zaujetí pro teologickou diskusi, ale zároveň vnučování svých názorů. *I. R. byl výraznej člověk, kterej nás stále provokoval, on měl takovej, takovej zvláštní vývoj, [...] že začal zpochybňovat vůbec sám v sobě, jestli křesťansky věří nebo nevěří, a teď jako k nám všem přistupoval tak, že do nás začal šít a začal nám klást tyhle ty otázky [...] a začal nám to zpochybňovat. Hodněrazil,razil, nebo hodně se zajímal o myšlenku civilní interpretace, to bylo taky takový téma, o kterým jsme hodně mluvili.³⁵² M. E. dokonce hovoří o „rouhání“, když I. R. „zpochybňuje“, „demytologizuje“ biblickou zvěst a interpretuje ji pro současného člověka. *I. nás s tím strašně sral, jak tohle zpochybňoval, až jsme se báli, on to měl pořád pod kůží, tak trošku tu pietistickou víru, tak jsem si říkal, ten pán Bůh musí přeci něco udělat, vždyť je to rouhání.³⁵³**

I. R. vnímal také politické události doby, byl velmi kritický k postojům pedagogů KEBF, kteří svou vstřícnost k politické správě obhajovali teologickou naukou.³⁵⁴ Na rozdíl od některých svých spolužáků však vážněji neuvažoval o podepsání Charty 77, ani nijak výrazněji netíhnul k církevním disidentům. *Pořád jsem velmi chtěl být farář, a že ty kompromisy za to pořád stojí, jít k volbám a i být kvůli tomu takhle opatrněj.³⁵⁵ Jeho*

³⁴⁹ Ibid. s. 80.

³⁵⁰ Ibid., s. 79-80.

³⁵¹ Ibid., s. 79.

³⁵² AA č. 11, s. 197.

³⁵³ AA č. 7, s. 133.

³⁵⁴ Viz AA č. 5, s. 90.

³⁵⁵ Ibid.

těžištěm zůstávala teologie a kladení otázek po jejím uplatnění v praktickém životě. Veřejně politická oblast zůstávala ve srovnání s teologickou podružná, nicméně teologickými postoji, založenými na „životě v pravdě“ podle „svobodné“ biblické zvěsti, zásadně ovlivněna. „Život v pravdě“ znamená v případě I. R. neustálé hledání způsobů, jak žít správně, v souladu s biblickým slovem, neprotiřečit si v mluvení a praktickém jednání.

Třídní učitel Filipi charakterizoval I. R. v návaznosti na jeho teologická uvažování v poznámce ke Komplexnímu hodnocení posluchače KEBF následovně: „Má strach, jak sbor přijme jeho názory, [...] hledá, zda oficiální učení církve je správné, ateistická teologie. [...] Díky názorové vyhraněnosti se na něm vlivy NO neprojevují, intelektuálně má na víc, než na sborovou práci. [...] Dovede své názory hájit, ale při tom není konfliktní typ.“³⁵⁶ V hodnocení po druhém ročníku se v kolonce Osobní charakteristika o I. R. dočítáme: „Je to osobnost kritická, hledající a relativizující. Napojen na hloubky duchovního života jistě najde i svou konstruktivní cestu. Upoutává svou myšlenkovou bystrostí a zvědavostí.“³⁵⁷ Podle hodnocení po čtvrtém roce studia pokračuje v hledání jasného, pevného a nosného etického konceptu a životního směru. „Prochází vážným a opravdovým myšlenkovým zápasem. Cítí se doma především v intelektuální konfrontaci.“³⁵⁸

Uvedené popisy I. R. z ruky vyučujících KEBF korespondují se způsoby sebe prezentace I. R. v průběhu rozhovoru. I. R. působí dojmem, že každou výpověď, kterou o sobě chce podat, nejprve podrobuje kritické reflexi. Zůstává věrný své roli, již přijal v době svého dospívání, totiž jako jedinec prožívající „myšlenkové zápasy“ při hledání návodů a konceptů pro žitou morálku a život vůbec. I. R. se v podstatě prezentuje jako intelektuál usilující o kritickou diskusi, kterou požaduje ve stejné intenzitě od svých kolegů, při tom ale žije v pochybách o svém konání, hovoří s ostatními, aby se ujišťoval o svých poznáních. Posluchač může rozpoznat jeho úsilí po hledání správného způsobu života, které pokračuje dodnes při společných setkáních se spolužáky, jež sám iniciuje. Těžištěm I. R. zůstává sociální kontakt, při kterém mu jde o myšlenkové zápasy a třibení názorů. V tomto svém úsilí je konstantní a na základě touhy po otevřených rozhovorech a komunikační schopnosti a otevřenosti se I. R. stal ústřední postavou ročníku.

³⁵⁶ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia.

³⁵⁷ Viz ibid.

³⁵⁸ Viz ibid.

4.2. Dynamika a fungování „báječného ročníku“ – základní skupinové role

Předcházející část kapitoly jsem věnovala sebe prezentacím tří členů „báječného ročníku“ a narazila na role, jež si v jeho rámci tito narátoři vytvořili, popřípadě dodnes podrželi. Tento oddíl navazuje v popisu skupinových rolí, nejprve se však zdrží u samotného vzniku „báječného“ bohosloveckého ročníku jako skupiny a jeho dynamiky. Konstituci ročníku nastupujícího na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu na podzim roku 1976 jsem popisovala ve druhé kapitole, v oddíle o období stráveném na KEBF. Byl dán prostým rozhodnutím několika mladých lidí jít studovat evangelickou teologii za účelem stát se později farářem. *Tady bylo deset lidí, tak odlišných, tak specifických a všichni chtějí dělat faráře a teď jsou spolu. Takže tu identifikaci s nimi, tu blízkost. „Jasně že to je důležitý“, „Tohle je dobrý, vid“, „Jo, já si taky myslím“ a „Pojďme spolu“.* Tak to bylo jedinečný, a ta koheze, to jak jsme spolu, to jsme získali důvěru a přátelství, tak to bylo tohle na začátku.³⁵⁹ Samotný fakt takového rozhodnutí předznamenal specifickou blízkost v uvažování a nastavených hodnotách. Od začátku se tak objevovaly v naracích jednotlivých duchovních pro popis vztahů, které spolužáci navazovali před více než třiceti lety, výrazy jako „důvěra“, „koheze“, „přátelství“ apod.

Ve druhé kapitole jsem také naznačila, že studenti tohoto ročníku jej považovali od začátku za výjimečný a jako jeden ze základních faktorů odlišnosti od sousedních ročníků považovali jeho velikost. Připomínám, že do ročníku bylo přijato patnáct studentů, přičemž jedenáct za Českobratrskou církev evangelickou, jeden za Církev bratrskou, jeden za Bratrskou jednotu baptistů, jeden za Metodistickou církev a jeden za Slovenskou reformovanou církev augšpurského vyznání.³⁶⁰ Složení podle církevní příslušnosti ovlivnilo vzájemné sbližování jednotlivých bohoslovců.

Pokud měli narátoři vyjmenovávat své spolužáky, ustálil se počet zmiňovaných na deseti mužských členech, kteří byli v nejužším kontaktu a chápali se jako hodnotově

³⁵⁹ Ibid., s. 80.

³⁶⁰ NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karta 274, KBF, Schůze fakultní rady a poradního sboru KBF, 1967-1979, 1980-1988, Zpráva pro poradu fakultní rady KBF, představitelů církví a prac. SPVC MK ČSR z 18. 11. 1976.

a postojově spříznění. Trochu stranou se postupně dostával B. C., který se však přátelil s ústředním členem skupiny, P. V. Tito spolužáci se navíc zajímali o své další osudy po absolutoriu KEBF a v úzkém vztahu zůstali dodnes. Mezi těmito deseti bohoslovci se osm hlásilo k ČCE, P. V. k baptistům a B. C. nejprve k Církvi bratrské, později přestoupil do ČCE. Neznamená to, že by ostatní spolužáci nebyli do tohoto „společenství“ přijati, či z něj byli vytlačeni. Vypovídá to o názorové shodě, která byla dílem zapříčiněna předpokládanou znalostí česko-bratrského evangelického prostředí a podobným průběhem dospívání v tomto prostředí, dílem a především ovlivněna vnější politickou situací. Svou roli sehrála také skutečnost, že někteří spolužáci studium na fakultě přerušili, nedokončili, či náleželi do jiných skupin bohoslovců, které se na fakultě etablovaly.

O podskupinách v rámci ročníku hovořil I. R., který však stále zdůrazňoval velkou soudržnost ročníku. V. H. a M. E. *tíhli tak jako více k undergroundu a k disidentům a tak, my jsme s P. J. byli zase takoví studijní typy, asi, a trochu víc se bavili, samozřejmě Maďaři byli speciфіčtí, jiní, a asi bych řekl B. C. a J. B. byli z těch malých církví, oba agenti Státní bezpečnosti, tak zase taková určitá jiná skupina. Ale tak jako vidíte, že se musím dost namáhat, abych nějaký podskupiny tam našel. Všichni jsme byli tak jako všichni za jednoho a jeden za všechny.*³⁶¹ Ještě by bylo možné určit skupinu tzv. „pieťáků“, dnes by jim byli charakterově nejbliže charismatikové, kteří také měli tendenci shlukovat se k sobě a vytvářet vlastní podskupinu napříč ročníky KEBF.

Narátoři tedy hovořili o velikosti svého ročníku jako o významotvorném skupinovém prvku. Důležitější však bylo, že se ročník v této velikosti udržel prakticky po celé pětileté období studia, což u sousedních ročníků, které z počátku nebyly početně menší, neplatilo. Tato soudržnost byla zapříčiněna vnějšími i vnitřními faktory. K vnějším řadím především politickou situaci 70. a 80. let 20. století a od ní odvislé jednání představitelů církve a představitelů Komenského fakulty, které členové „báječného ročníku“ hodnotili negativně. Vnitřní faktory skupinové soudržnosti s vnějšími úzce souvisí. Jsou jimi již několikrát zmiňovaná vzácná názorová i postojová shoda právě v politických i hodnotových záležitostech členů této skupiny. Co se politiky týče, snažili se dostat názorové shodě s „církevními disidenty“ – velkým morálním vzorem pro tuto skupinu bohoslovců byl Svatopluk Karásek –, jejichž postoje byly založeny na svobodě biblické zvěsti a na tomto základě aktivně vystupovali proti nesvobodnému komunistickému státnímu zřízení. Bohoslovci „báječného ročníku“ ve svých jednáních s reprezentanty

³⁶¹

AA č. 5., s. 85.

„státu“ nebyli důslední, viděli jsme to na příkladu jejich vztahu k pedagogům KEBF, vždy se však stavěli k opozici a tento pocit je sblížoval. *A ten náš ročník byl takovej semknutej, možná, že to způsobilo, to semknuto že způsobila i ta doba, že to bylo všechno tak nějak rozdělený úplně jasně. Že my jsme byli na té dobré straně a režim byl na té špatné straně. A protože byl tlak na straně režimu, tak to nás hodně spojovalo dohromady.*³⁶²

Ostatní okolnosti pak přispívaly k upevňování vztahů ve skupině. Rozhodující vliv mělo prostředí Husova bohosloveckého semináře, kde byli všichni studenti ubytováni³⁶³ a kde jim byl dán dostatečný prostor pro neustávající diskuse o politice, teologii, vztazích. Prostředí semináře, prostředí Komenského fakulty, většinová příslušnost k ČCE, vše napomáhalo k vytváření specifického „společenství“ vzájemně si blízkých lidí. „Mejdany“ a alkohol, společný zpěv spirituálů, Karáskových a Rejchrotových písní, působily na soudržnost ročníku, napomáhaly při vyrovnávání se s vnějšími politickými tlaky, při řešení problémů mladých lidí. *Hodně se pilo, i když úplně vožralej málo kdy někdo byl. To byla jen určitá míra na rozpuštění takových úzkostí a zábran, k bujarosti a hulákání, ale nikdo se naválel po zemi, nezvracel a tak. Ale myslím, že ten alkohol byl důležitěj pro rozpuštění těch tenzí, prostě jak se nám rozpadají ty jistoty víry, jak ti estébáci a to všechno, no tak to byl takovej ventil.*³⁶⁴ Zpěv a alkohol, nejen že uvolňovaly „tenze“, byly současně narátory používány jako obranné mechanismy vůči vnější situaci. Dodávaly sílu v konfrontaci se světem mimo fakultní a církevní prostředí, ve kterém se cítili bezpečně a „doma“. *Jedním z témat takovejch důležitějch bylo právě svobodný život v té společnosti teda nesvobodné a hodně nám v tom pomáhaly některý písničky, hlavně spirituály, rádi jsme se scházeli na pokojí a společně jsme zpívali spirituály, hodně nám to dávalo.*³⁶⁵ *To bylo velmi osvobodivý a s tím jsem vlastně prošel tu fakultu jako dobrodružný poznání, a sdílený poznávání s těmi kamarády, plus ta obrovská koheze, přátelství, důvěra, ty mejdany, kde jsme zpívali, pili, smáli se, pak jsme měli ten svůj repertoár písniček, fórků. No tak to bylo výborný, to přátelství, ta blízkost.*³⁶⁶ Zde se vytvořil základ pro vztahy, které trvají dodnes a ve vzpomínkách narátorů na ročník vyvolávají konotace jako: *úžasný ročník*³⁶⁷, *náš báječný ročník*³⁶⁸, *mimořádněj ročník*³⁶⁹, *výrazný ročník*³⁷⁰, *ostrůvek svobody*³⁷¹, *enkláva*³⁷², *intenzivní parta.*³⁷³

³⁶² AA č. 11, s. 191.

³⁶³ Prostředí Husova bohosloveckého semináře jsme se věnovala v oddíle 3.2.4.

³⁶⁴ AA č. 5, s. 85.

³⁶⁵ AA č. 11, s. 191.

³⁶⁶ AA č. 5, s. 80.

³⁶⁷ AA č. 7, s. 117.

³⁶⁸ AA č. 1, s. 2.

4.2.1. Skupinové role

V úvodu této práce jsem si vypůjčila obecnou definici skupiny u Jana Kellera, který skupinu popisuje jako stav, kdy „určitý člověk má něco společného s řadou druhých lidí a tato skutečnost ovlivňuje jeho jednání vůči nim a odlišuje ho spolu s nimi od všech lidí ostatních“.³⁷⁴ Na tomto místě bych obecnou charakteristiku skupiny rozvedla a skloubila se studovanou skupinou bohoslovců a zaměřila se na role, které její jednotliví členové zastávali, nebo do kterých se stylizovali a v nichž se prezentovali ve svých naracích. Role jsou způsoby chování, které jsou aktuální pouze ve skupině. Každý člen skupiny k nějaké roli tíhne, každá má pro skupinu význam, nicméně aby skupina efektivně fungovala, musí být zastoupeny výkonové role – orientované na provedení úkolů, spojené se starostí o funkčnost a produktivitu skupiny, a socioemocionální role – slouží pro stmelování skupiny, udržování morálky nebo dobré nálady.³⁷⁵

Pro skupinové role existuje několik konceptualizací,³⁷⁶ mně v tomto případě vyhovuje starší typologie vytvořená Fredericem Thrasherem na základě pozorování gangů v Chicagu,³⁷⁷ v níž některé uvedené role lépe odpovídají modelu popisované skupiny bohoslovců, než jaké jsem našla v recentnějších studiích. Výkonová role, role vůdce, by v tomto případě padla na I. R. Jednak byl již zmiňován jako *osoba ve středu toho, kolem něho se to točilo*,³⁷⁸ jednak se sám zasazoval o to, aby se jako spolužáci i nadále setkávali. *Měli jsme každý rok to setkání ročníku, myslím, že jako tu organizační stránku jsem měl na starost já. Já už jsem kupoval to kafe na Jirchářích, tak nějak, tak nějak to na mě vyšlo.*³⁷⁹ Z narací ostatních kolegů však vyplývá, že se nestaral pouze o zorganizování setkání, ale měl v rukou celou jeho režii. *Většinou je to I. R., protože I. R. byl tím psychologem a on*

³⁶⁹ AA č. 11, s. 213.

³⁷⁰ AA č. 6, s. 99.

³⁷¹ AA č. 11, s. 212.

³⁷² AA č. 6, s. 113.

³⁷³ Ibid. s. 116.

³⁷⁴ Jan KELLER, *Úvod do sociologie*, s. 188.

³⁷⁵ Viz Nicky HAYESOVÁ, *Psychologie týmové práce*, Praha 2005.

³⁷⁶ Uvádím zde syntézu konceptualizací skupinových rolí dle dělení na kognitivní: specialista, inovátor, vyhodnocovač; afektivní: koordinátor, harmonizátor, týmový pracovník; akční: usměrňovač, formovač, dotahovač. Někdy bývají uváděny další role, které ale nejsou zcela „týmové“, protože vnitřní motiv jejich nositele není skupinový, ale individuální: nosič vody (hledá, komu by pomohl), travič studní (vytváří „zlou náladu“, podporuje intriky). Viz Nicky HAYESOVÁ, *Psychologie týmové práce*.

³⁷⁷ Viz Frederic THRASHER, *The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago*, Chicago 1927. Podle něho má každá skupina svého vůdce. Má svého sekretáře, který dohlíží na výkon skupinové akce, má svého klíčníka, který střeží skupinové členství. Ve skupině je smíšek, „drbna“ (gossip columnist), křikloun, agresor, hlupák-obětní beránek (scape goat), slaboch.

³⁷⁸ AA č. 6, s. 114.

³⁷⁹ AA č. 5, s. 96.

*taky je takovým nepsaným moderátorem těch setkání. On se vždycky tak jako zamyslí a teď jako vyvolává, teď už je to zaběhaný tak, že tu neděli večír každej říká o sobě, co zažil, co prožívá, co děti a tak dále. Tak to projedem, to se vystřídáme, což je hezký, no a je to, je to krásný, to vidět, jak se posouváme, vid', to máme za sebou kus života, tak to je pěkný.*³⁸⁰ I. R. nejen vyvolává a tedy určuje, kdo bude hovořit a v jakém rytmu se bude večer odehrávat, ale z počátku si připravoval i program. *I. R. byl takovej magor, takže on překládal takový ty německý modely psychologizující, to prostě rozepisoval na stroji.*³⁸¹ Průběh setkání byl vždy podobný, s klíčovou postavou I. R. *No tak vždycky I. R. to vedl, vstupní kolečko bylo, bylo takový jako, kde právě stojíme, jak se maj naše rodiny, jak se máme jako faráři, co nás zajímá, baví, co nás naopak nebaví a tak dál. To bylo důležitý, pak jsme rozebírali nějaký kázání nebo někdo měl nějaký téma, se kterým se zabýval.*³⁸²

Role ostatních členů skupiny lze charakterizovat jako socioemocionální, které stmelují skupinu, udržují morálku a dobrou náladu. Nejvýraznější byl v tomto ohledu oceňován P. R., podle Thrasherovy typologie by mu byla přisouzena role smíška. *S P. byla velká legrace, on byl takovej hodně otevřenej.*³⁸³ *P. R. jako je tak výrazně sociálně nadanej, vztahovej, extravertní, s takovou sociální inteligencí.*³⁸⁴ Nebyl v této roli sám, ale ve vyprávění narátorů byl často zmiňován v tomto spojení, nakonec i podle způsobu narace takovým dojmem působil.³⁸⁵

Obětní beránkové či „otloukánci“ byli v tomto ročníku dva. V tom pozitivním smyslu se jím stal již za studií evangelické teologie M. H., který svou roli přijal ochotně, možná vědomě, a sám na ní stavěl. *Tak M. H. v našem ročníku byl takový trošku otloukánek, vždycky si někdo ze společenství z něho dělal legraci a on to tak dobře nes, tak nás tak jako bavil a měli jsme ho rádi a trochu jsme si z něho dělali legraci.*³⁸⁶ *V ročníku měl svojí roli trošku šaška, [...] spíš takovýho baviče, [...] takovýho, po kom se leccos sveze, jo? Když si chceš udělat srandu, tak si nevybereš třeba P. K., protože ti to nandá, ale M. H., kterej se tváří laskavě, vlídně a sám si o to trošku koledoval, jo?*³⁸⁷ Ten druhý, B. C., do role třídního otloukánka postupně dorůstal a plně mu tato role byla přidělena po pravidelném setkání v roce 1986, kdy byl ze „společenství“ svých kolegů vyloučen.³⁸⁸

³⁸⁰ AA č. 3, s. 43.

³⁸¹ Ibid.

³⁸² AA č. 7, s. 133.

³⁸³ AA č. 9, s. 181.

³⁸⁴ AA č. 5, s. 92.

³⁸⁵ Viz AA č. 1 a 3.

³⁸⁶ AA č. 8, s. 149.

³⁸⁷ AA č. 7, s. 133.

³⁸⁸ Viz oddíl 4.1.1.

Touto událostí se výrazně proměnily dynamika i rytmus ročníkového setkávání. B. C. několik let na setkání nebyl vítán, figuroval však nadále ve skupině jako téma pro rozhovory.

4.2.2. Skupinová dynamika

Každá skupina prochází během své existence několika stádii, během nichž se skupina vyvíjí, a která mají vliv na výkon skupiny a vztahy mezi jejími členy. Bruce Tuckman v článku z roku 1965 uvádí šest fází skupinového vývoje: vznik (starting), formování (forming), krize (storming), stabilizace (norming), optimální výkon (performing) a uzavření oživení (closing refresh).³⁸⁹ Vzniku a formování studované skupiny jsme se již věnovali. Krize následovala ve více krocích. Poprvé došlo k nepříjemné konfrontaci po setkání na faře u v Hořicích u I. R., při němž vyšla najevo spolupráce B. C. se Státní bezpečností a po kterém přestal být B. C. na společná setkání dlouhou dobu svými kolegy zván a sám na ně odmítal jezdit, poněvadž cítil svou exkluzi ze společenství ročníku.

I bez B. C. skupina fungovala a nadále se její členové pravidelně kontaktovali a setkávali. Dalším zásadním zlomem pro fungování skupiny byl listopad 1989. Najednou zmizel „společný nepřítel“, který zásadně působil na soudržnost skupiny a do jisté míry ji zakládal. *Do toho roku osmdesát devět, i ta církev tak fungovala jako určitéj odpor proti moci komunistický a i to setkávání mělo takový jako napětí, [...] a pak přišel rok osmdesát devět a pak tak nějak malinko „uvadla touha“, řečeno kralicky.*³⁹⁰ Bylo potřeba orientovat se v nastalé situaci a ne všichni faráři se zhostili příležitostí podle očekávání svých kolegů, což vedlo k dalším posunům v dynamice skupiny. Najednou bylo potřeba hledat i jiné styčné plochy, které by vyvolaly chuť po setrvání v úzkém kontaktu se svými spolužáky. Skupina se na několik let v setkávání odmlčela. Výrazy „soudržnost“, „koheze“, nahradila v souvislosti s proměnou politické situace slova „odstředivost“, „uvadání touhy“. *No, potom jsme se snažili pokračovat, ale nikdo neměl čas, nebo nedali jsme to dohromady, nějakou dobu byla prodleva a taky jsme cejtili odstředivý, prostě ted' najednou vyšly ty seznamy estébáků a už to bylo jasný, kdo byl, ted' byly různý kauzy, kde se tříbily názory.*

³⁸⁹ Viz např. Bruce TUCKMAN, Developmental sequence in small Groups, in: Psychological bulletin, 63/1965, s. 384-399.

³⁹⁰ AA č. 7, s. 134.

[...] *I takový, někdo udělal kariéru, někdo neudělal kariéru. Takže to byly takový jako odstředivý.*³⁹¹

Faráři, kteří bez větší proměny i po změně politického režimu pokračovali ve farářské službě, kritizovali ty své kolegy, kteří vystoupili mimo církevní půdu, aby využili nastalých možností. Ačkoliv žádný z nich nevstoupil do soukromé či komerční sféry, napřeli své síly vně církevní prostředí, ať už to byla sociální oblast, v případě M. E. a P. V., či armáda, i když zde setrvali v roli duchovního jako její kaplani (V. H. a P. R.). Skupina přestala být homogenní, najednou měli někteří kolegové jiné životní podmínky, začali řešit nové problémy, kterým ti ostatní přestávali rozumět. *Ono je to taky trošku daný tím, že jsme se přestali potkávat pravidelně, takže to se posunulo. Já mam pocit, když mluvíme takhle otevřeně, že tak jako když M. E. začal dělat kariéru, [...] když začali dělat ty kaplany vojenský.*³⁹² Pocit „soudržnosti“ se na čas vytratil, protože se skupina profesně diversifikovala, vytratil se vnější tlak, který působil „souznění“ mezi jejími jednotlivými členy.

Proměna společenské a politické situace a také odmlka v ročníkovém setkávání vedla ke změně témat i zaběhnuté režii setkání. *No výrazně se změnila témata po roce osmdesát devět. Tak to vidím já. Jó, že jsme se pár let neselekávali, pak se odkryly všechny ty problémy se spoluprací a tak dál a to hodně poškodilo. [...] Takže ta témata dostala, pořád, přestala být třeba ta kázání, přestali jsme si je sdělovat a spíš jsme se dostávali do takových problémů nebo témat, která právě žijeme. Jo? Nynější sbory, téma církev a její situace a jak dál a tak, no. V podstatě to byly volný rozhovory. Já, malinko si troufnu říct, jestli před tím rokem osmdesát devět nebyly v leccems hlubší.*³⁹³

Ještě jednou krizí si ročník prošel, po níž se znovu oslabily skupinové vazby. Tentokrát se jednalo o „rozvodovou kauzu“ M. E, ale k té došlo až po roce 1989 a časově se staví mimo rozsah této práce. Ročník se ani tentokrát nerozpadl, ačkoliv M. E. i P. V. byli rozhodnuti jej opustit, a v setkávání neustal. Zásadním problémem zde bylo, že jeden člen skupiny „zradil“ všemi sdílené hodnoty na manželský život, o nichž se po celou dobu fungování „společenství“ ujišťovali a přesvědčovali. M. E. je dodnes jediným z celé skupiny, který se rozvedl. Podle narací farářů se skupina v současnosti nachází ve fázi stability a optimálního fungování, ačkoli s velkým rozdílem od doby do první krize v roce 1986. Vystávají nová témata související s věkem a proměnami života rodin členů této

³⁹¹ AA č. 5, s. 96.

³⁹² AA č. 10, s. 188-189.

³⁹³ AA č. 7, s. 134.

skupiny. Hovoří se o starostech s vlastním bydlením, nemocech, stáří, pohřbu. *O čem se mluví? Jaký máme nemoci, jestli už mám koupenej hrob, nebo jestli už máme vybranej hrob, taky jsme minule mluvili, nebo jestli jsme pro rozptyl, kdy půjdeme do důchodu, nebo jestli máme bydlení na důchod, tohle bylo velký téma poprvé.*³⁹⁴ Témata týkající se nemocí, stáří a pohřbu se stávají aktuální v určité životní etapě v každé skupině lidí. Otázky bydlení na stáří je specifické pro tuto profesní vrstvu. Farář po dobu své duchovní služby profituje z levného služebního bytu, ale na úkor výše měsíčního platu. Odchod do důchodu znamená ještě menší příjem a současně ztrátu bydlení. Proto v současnosti, kdy farářům narozeným v první polovině 50. let 20. století zbývá do odchodu z církevní služby deset let, začínají přemýšlet, kde dožijí.

Pokud se narátoři ve svých vyprávěních vracejí k vzájemným vztahům, v nichž pokračovali a udržovali je navzdory krizím, důvodem této vytrvalosti je propojení společných zážitků s obdobím mládí, které si idealizují. *Čili jestliže ty vztahy [...] byly založený hodně hluboko, tak to překoná i takovýhle těžký peripetie. Tak jako proto třeba, proto je to kontinuita, že se vidíme v souvislostech, jo, že jedeme v tom stejným fáru, kterému občas dojde nafta, občas upadne kolo, občas je to špinavý a tak dále, furt to fáro jede, protože je vždycky někdo, kdo ten volant vezme.*³⁹⁵ *I když samozřejmě taky to prochází různýma peripetiema. Protože jak se profilujeme, tak se měníme v názorech na různé věci a pak už se samozřejmě dokážeme pohádat, ale to jsme se dokázali i tenkrát, ale díky té vazbě, to není nikdy, řekl bych, až za hrob, tak říkajíc. Vždycky potom jako to přebolí a slezeme se znovu a je nám znovu stejně dobře, no.*³⁹⁶ Důležitým faktorem pro kontinuitu v setkávání je nostalgie, setrvačnost a zájem o další příběhy svých kolegů.

Skupina tedy vzniká tak, že některé lidi „něco“ spojuje a zároveň je „něčím“ odlišuje od ostatních lidí. V každé skupině se postupně utvářejí role a každý k nějaké tíhne a osvojuje si ji a každá skupina prochází ve svém vývoji několika fázemi. Studenti bohosloveckého ročníku nastupujícího na podzim 1976 vytvořili skupinu, která se zpočátku konfigurovala na základě dobové politické situace a sdílených hodnot a názorů na tuto situaci. Dalšími proměnnými bylo společné ubytování v Husově semináři, sdílené evangelické / protestantské prostředí, vazba na stejné morální autority – církevní disidenty, a kritický pohled na loajalitu představitelů církve a fakulty k představitelům komunistického režimu. Vznikla tak skupina, která podstatně a v pozitivním smyslu

³⁹⁴ AA č. 5, s. 96.

³⁹⁵ AA č. 7, s. 135.

³⁹⁶ AA č. 6, s. 116.

ovlivnila životy narátorů a dostala přívlastek „báječný ročník“. Tato skupina prošla několika fázemi. Jako nejkritičtější se ukázalo období kolem zjištění spolupráce B. C. se Státní bezpečností a kolem rozvodu M. E. V obou případech hrála největší příčinu kolize ztráta „důvěry“ mezi spolužáky, poznání, že všichni kolegové nesdílejí tytéž hodnoty, a jednání, které bylo na základě sdílených hodnot vždy odsuzováno. Nové „kariéry“ po roce 1989 jsou přidruženým problémem, protože znamenaly výstup z církevního prostředí, v němž ke zrodu „společností“ došlo. Tyto krize, skupinové fáze, jsou prozatím utlumeny, skupina se v současnosti nachází ve fázi stability. Je otázkou, jaká příčina by mohla znamenat finalitu skupiny, pokud ne nemoci a smrt jejich jednotlivých členů.

4.3. Obraz Českobratrské církve evangelické v období normalizace a interpretace sedmdesátých a osmdesátých let v dnešních výpovědích narátorů

V teorii orální historie se zdůrazňuje, že pro badatele je cenné zjišťovat, jak historičtí aktéři vnímali a prožívali minulé události. Víme, že tuto skutečnost nelze poznat bezprostředně. Vždy je nutné zohlednit dobového účastníka, který dnes vzpomíná a sděluje, co zachytil v sítu vzpomínek, za účelem dosáhnout integrity vlastní osoby i příběhu, jenž chce o sobě podat. Většina narátorů si byla tohoto faktu vědoma a v hlavních naracích zdůrazňovali, že svá vyprávění idealizují a předávají ovlivněná dalšími zážitky, událostmi a souvislostmi. Velkou roli hrají dnešní mainstreamové pohledy na období komunistické diktatury, které používají bipolární výkladové vzorce na dobový politický kontext a které se projektují do narací vypravěčů. Přesto je z narací a strategií historických aktérů zřejmé, že toto schéma „černobílého“ vidění doby je v kritické vědě neudržitelné. V tomto oddíle, který uzavírá kapitolu o sebezpřítaci narátorů a dynamice skupiny, se budu věnovat jejich vidění Českobratrské církve evangelické za normalizace a jejich obrazu období normalizace v Československu jako takového. Nelze přehlédnout, že i ve zpětných pohledech za dobou, je skupina kompaktní. Narátoři hledají smysl svého jednání, reflektují jej a ospravedlňují své minulé činy. Stěžejní roli v těchto vzpomínkách hraje nostalgie vážící se k mládí jako k době, která byla krásná a je nenávratně pryč, jako k době přehledné a v mnoha ohledech jednodušší než dnes.

Mám-li charakterizovat obraz Českobratrské církve evangelické v období normalizace na základě dnešních výpovědí jejich duchovních, je vždy základní

charakteristikou svoboda. Církevní prostředí narátoři popisují jako svobodný prostor. *No vždycky jsem si vážil naší církve, že tam byl ten prostor svobody, prostor pro diskusi.*³⁹⁷ Tento prostor svobody byl chápáný v souvislosti s politickou dobovou situací, vzhledem k níž se narátoři cítili v církvi svobodně. Dobové vidění a chápání souvislostí bylo zjednodušené a přehledné, přičemž bohoslovci, kteří se sešli na podzim roku 1976 na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě, se situovali ve svých vyprávěních na tu „správnou stranu“. Tato strana byla opoziční k tehdejšímu státnímu zřízení. *Na jedné straně byla pravda, na druhé lež, jo. My jsme dělali v té církvi, tak to bylo správně a tamto bylo špatně, jo. Bylo snadnější se v tom nějak orientovat. Člověk se v tom cejtil, já jsem se v tom cejtil dobře, protože jsem byl na té dobré straně.*³⁹⁸

V souvislosti s tímto černobílým viděním vnějšího a církevního prostředí světa pak narátoři ve svých vzpomínkách církev označují jako „společenství svobodných lidí“, „ostrůvek svobody“. *Myslím si, že taky, kdybych měl ty klady nějak vyjmenovat, tak že vlastně to společenství, který jsme vytvářeli a který se vytvářelo taky díky těm sedmdesátým letům, díky tomu tlaku, že to byl ten ostrůvek svobody, to společenství těch lidí, který svobodně žili, jo, takže to společenství bylo pěkný, opravdu.*³⁹⁹ Církev fungovala podle narátorů jako protiklad „zlého“ světa, rozumějme komunistického státu, který se mu stavěl na odpor. *Pak třeba v těch letech sedmdesátých, osmdesátých žila ta církev, obzvlášť ta naše drahá českobratrská evangelická, jako místo určitýho odporu vůči režimu.*⁴⁰⁰ Narátory byla ČCE vnímána jako místo odporu především v době jejich studií teologie. Pokud vyprávěli o životě na faře v osmdesátých letech, tento opoziční pocit vymizel a naopak se narátoři svým jednáním zařadili mezi ostatní faráře ČCE, kteří sice nespolupracovali s StB, ale ani nijak výrazně nevybočovali s mainstreamu evangelického duchovního. To znamená, že plnili formální náležitosti požadované okresními a krajskými církevními tajemníky a synodní radou a přitom se snažili obhájit pro sebe co nejvíce prostoru, do něhož nikdo z vnějšího světa zasahovat nemohl. Faráři si nenechali si mluvit do obsahu svých kázání, do rozjímání nad biblickým textem, do rutinní práce s dětmi, mládeží, střední a starší generace. Reprodukovali takové prostředí, které sami zažili na sborech v průběhu svého dospívání a které tolik ovlivnilo jejich životy.

Že tam je víc svobodnýho prostoru a že tam najde v tý církvi víc lidí, který mu porozuměj, že si může dávat menší pozor na hubu, než támhle někde v ČKD kompresory.

³⁹⁷ AA č. 8, s. 154.

³⁹⁸ AA č. 11, s. 213.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ AA č. 7, s. 140.

*To rozhodně jo. [...] Byl to prostor, byť profizlovanej, ale ne tak, jako jinde, demokracie, byl to prostor otevřenosti, i když se říkalo, „Když se sejdou bratři ve jméně Hospodinově, tam jest estébák uprostřed nich“, tak přesto moh mít člověk naději, že tam je víc svobodného prostoru.⁴⁰¹ V naraci P. K. se objevilo slovní spojení církev jako „prostor demokracie“. Zde pravděpodobně naráží na synodální zřízení ČCE, ve kterém jsou představitelé církve voleni zdola a musí být zohledněn hlas všech delegovaných členů synodu. Do oficiálního církevního vedení v období normalizace sice byla často zvolena osoba vyhovující zástupcům státní správy, na druhé straně „stát“ nemohl přímo zasahovat do fungování církevního zřízení a nemohl ovlivnit obsah projevů jednotlivých delegátů synodu. Proto narátoři vzpomínají: *Synody taky pro nás pro všechny byly taky tím prostorem svobody. Svobody, to bylo něco, to se jako jinde nezažilo. Když jsi slyšel teda takhle veřejně hlasy naprosto otevřený a statečný proti tomu režimu.*⁴⁰²*

Nakonec je třeba uvést, že v aktivní účasti na církevním životě pro sebe narátoři nacházeli smysl. Tento svět jim byl od dětství nejbližší, jiné alternativy nevyhledávali. Být farářem pro narátory znamenalo sloužit ostatním lidem „svobodným“ slovem, doprovázet je v životě, což v jiných zaměstnáních nebylo v takové míře v období normalizace možné. *Ta atmosféra té doby byla taková, že práce v církvi se jevila jako taková smysluplná alternativa k tomu ostatnímu, i svobodnější jako. Že ty tlaky sice jako byly, ale daly se ustát a ten prostor byl přeci jen svobodnější, než v jinejch zaměstnáních.*⁴⁰³ Je zdůrazňována volba tohoto prostředí z důvodů svobodnějšího prostoru v porovnání s ostatními zaměstnáními. Církevní prostředí v období normalizace se tedy ve vyprávěních narátorů jeví jako prostor svobody, prostor pro svobodnou diskusi, prostor demokracie, jako „společenství“ lidí názorově a hodnotově si blízkých v otázkách žité morálky a současně prostor odporu proti stávajícímu režimu. Pracovat v takovém „prostoru“ je pak hodnoceno jako smysluplné. Takové vidění církve se utvářelo ve vzpomínkách bohoslovců sedmdesátých a osmdesátých let postupně, zřetelnější kontury dostávalo ve zpětném pohledu na tuto dobu a při srovnávání s jinou dobou. Minulost narátoři konstruovali tak, aby dávala smysl tady a teď, aby události zapadaly do celkového příběhu, aby o sobě narátoři jako osoby podali celistvý obraz. Podobné popisné strategie používají narátoři i v interpretacích období normalizace, kdy minulost hodnotí na základě dnešních událostí a diskusí.

⁴⁰¹ AA č. 4, s. 77.

⁴⁰² AA č. 11, s. 204.

⁴⁰³ AA č. 8, s. 143.

Při souhrnném hodnocení období normalizace ústy narátorů se rovněž objevuje několik styčných momentů a podobných narativních modelů, jejichž účelem je dodat smyslu svému minulému životu. Pokud narátoři spojují toto období s mládím a se studiem, je vždy hodnoceno velmi pozitivně. *To prostě byla doba mého dětství, mého mládí a byla to prostě krásná doba života, jo.*⁴⁰⁴ *Ta škola, já jsem to tak vnímal, byla takovou oázou, kde jsme se cítili dobře a v bezpečí. [...] Takže samozřejmě já vzpomínám na dobu svých studií jako na dobu krásnou, i když to byla těžká doba. Byla plná zápasů, i osobních zápasů, problémů osobních, ale na dobu, tím, že my jsme existovali v té enklávě malé takové, jako na dobu velmi krásnou. A to bylo dáno jak tím našim kolektivem, ve kterém jsme si absolutně důvěřovali, hlavně v tom jádru teda, tak to bylo dáno i téma kantorama, kteří nám pomohli tak jako existovat v té těžké době.*⁴⁰⁵ *No, tak byl to náš život, bylo to mládí, že jo, byli jsme mladý, začínali jsme s tima rodinama, dětma. Samozřejmě některý věci si říkám, že člověk měl být statečnější, nevím, no tak. Asi bych to hodnotil dobře.*⁴⁰⁶ V. H. dnes reflektuje své jednání v minulosti na základě pozdějších událostí. Cítí, že se mohl razantněji postavit minulému „režimu“ navzdory následným represím, protože by se přiblížil ideální roli, do níž se v minulosti stavěl.

Pokud narátoři vzpomínají na politické tlaky normalizačního politického zřízení, vnímají dodnes dobu jako „těžkou“, „nepříjemnou“ z hlediska jejich práce. Na druhou stranu byrokracie omezující farářskou práci vyžadovaná státní správou napomáhala k soudržnosti duchovních ČCE. *Ten tlak ze strany těch, tý státní správy, těch tajemníků a tak dále, to bylo velmi nepříjemný, no.*⁴⁰⁷ *Byli jsme semknutější, byli jsme k sobě možná pravdivější, byli jsme možná i trochu hlubší, nebo byla to pro mě doba, kdy jako takový hledání pod tlakem a to hledání pod tlakem, možná jakkoli to byl spíš ten distres, tak já bych to nazval eustresem, čili to pozitivní v tom tlaku. A v tom hledání pod tlakem člověk bolestněji ale víc pravdivě nacházel sama sebe.*⁴⁰⁸

M. E. ve své naraci rozvíjí myšlenku, že z důvodů vnějšího tlaku a omezených možností měl jedinec více prostoru k hledání cesty k sobě, k ostatním, i více odpovědnosti k farářské práci. Na to naráží ve vyprávění i P. J., který na jiném místě rozhovoru kritizoval „budování kariér“ svých kolegů. Normalizace pro něj byla obdobím, kdy k sobě lidé byli pravdivější, více se soustředili na sbory, což vidí při současných možnostech

⁴⁰⁴ AA č. 3, s. 44.

⁴⁰⁵ AA č. 6, s. 113.

⁴⁰⁶ AA č. 8, s. 153-154.

⁴⁰⁷ AA č. 11, s. 212.

⁴⁰⁸ AA č. 7, s. 139.

přínejmenším problematicky. *No tak je tam [v období normalizace] daleko víc temna, ale teď je takové jako víc nejistoty, ale takové jako vyprodání věcí. Takové jako mám pocit, že, nemyslím, že to bylo tím vnějším tlakem, že jako bylo evidentní, o co jde, teda těm lidem z toho ročníku, tam byli lidi, i v jiných ročnících, kteří byli hodně angažovaní pro církev, pro teologii a tak, a to už jako není.*⁴⁰⁹ Na druhou stranu hovoří P. J. o nejistotě, která tehdy nepanovala, člověk si byl ve své práci daleko jistější a více věřil jejímu smyslu.

*Obecně se ta doba charakterizuje jako bezčasí, mrtvo, stagnace, tak pro mě to byl pravej opak. Dynamická a bohatá, smysluplná doba, ale tak bylo to daný tak jednak tou fází životního běhu, tak v osmnácti, jednak opravdu tou výjimečností tý situace na fakultě, toho ročníku, těch osobností tam, těch, těch mejdanů, těch rozhovorů a tak. [...] A potom ty začátky, ty první léta na sboru, jako podobný. Já jsem to, myslím, že jsem se jako hodně věnoval rodině, dětem, to bylo takový soustředěný. [...] Svým způsobem i ztracený léta jako, i intelektuálně. Teď si připadám být mnohem líp využitej a užitečnej.*⁴¹⁰ Tím, že byly dány limity farářské práce dobovým režimem, a vše nad její rámeček (nehlášeně mimo prostor sboru) bylo znemožněno, věnovali narátoři více času soukromému, rodinnému životu, soustředili se na práci na sborech a nemohli se angažovat ve veřejných institucích. *Druhá věc k těm letům, možná i z negativní polohy, byla to léta hodně útěku do rodin, do manželství, do rodičovství, tak útěků do takovejch situací, kdy se po tobě požadovalo obecně platné.*⁴¹¹ *Ze svého pohledu, i ty studia, trošku jsem možná promarnil, ten čas, že člověk měl studovat víc, že se neměl ženit, že mi chyběj ty jazyky, ale to už jsem nedohonil, no.*⁴¹² Pokud dochází v naracích ke srovnání se současností, u P. J. ji charakterizuje jako „vyprodání věcí“, nejistotu. P. H. hodnotí otevření hranic, novou svobodu. *To zas jako, když o tom přemějšlim, to jak se otevřely hranice a člověk mohl vyjet, a hranice i mezi církví a hranice mezi tou i další společností, městem, to jako cejtím jako obrovskou věc a jsem za to strašně vděčnej.*⁴¹³ V naracích srovnávajících dnešek s obdobím před rokem 1989 se tedy objevují dva momenty: buď je doba po roce 1989 chápána jako výzva, jako otevření se světa a využívání nových možností, nebo naopak je současnost vnímána negativně, protože chybí soustředěnost na vlastní profesi. Vládne celková deziluze ze svobody, která přináší úpadek sborů, ztrátu důvěry ve farářskou profesi, i konec touhy po hledání hlubších témat.

⁴⁰⁹ AA č. 10, s. 189.

⁴¹⁰ AA č. 5, s. 97.

⁴¹¹ AA č. 7, s. 140.

⁴¹² AA č. 8, s. 153-154.

⁴¹³ AA č. 11, s. 212.

4.4. Shrnutí

První oddíl této kapitoly jsem věnovala způsobům sebe prezentace tří farářů, kteří ve svých naracích používali nejvýraznější narativní modely za účelem podat o sobě posluchači celistvou informaci. B. C. při konstruování vlastního příběhu vychází z předpokladu vlastní apolitičnosti. Tím, že nenazíral dobový kontext „politickými očima“, neměl apriorně vymezený prostor jednání a mohl tak snáze obhajovat svou spolupráci s bezpečnostními složkami komunistického státu, protože je nepovažoval za „zlo“. V. H. se ve své naraci stylizoval jako disident, ačkoliv se svým jednáním příliš neodlišoval od svých kolegů a ani v archivních dokumentech nenajdeme zmínky o jeho opoziční činnosti. Na třetí místo jsem zařadila I. R., jehož sebe prezentace nebyla tolik výrazná, ve srovnání s oběma předcházejícími narátory. Čtenář si však odnese o I. R. dojem přemýšlivého a podnětného intelektuála, který hrál ústřední roli v ročníku a později se stal organizátorem a „režisérem“ ročníkových setkání.

V další části kapitoly jsem tematizovala skupinové role a dynamiku „báječného ročníku“ bohoslovců, nastupujících na KEBF na podzim 1976. V kontextu politické situace 70. a 80. let 20. století v Československu, původu v protestantském prostředí a sdílených postojů, názorů a hodnot, se vytvořila mimořádně pevná a soudržná skupina deseti lidí, kteří si navzájem důvěřovali, a která přetrvala navzdory krizím a sociopolitickým přerodům až dodnes.

Shrneme-li obraz normalizace na základě dnešních narací dobových aktérů, lze konstatovat, že navzdory omezením farářské práce ze strany státního zřízení a prosazované ateizaci společnosti, ve studované skupině působil politický kontext 70. a 80. let minulého století jako stmelovací prostředek. Doba působila v jistém smyslu pozitivně na farářskou práci i na evangelické sbory, na nacházení sebe sama, na rodiny duchovních, na skupinovou soudržnost. Narátoři byli postojově a názorově jednotnější a snáze se orientovali, protože bylo zřejmé vůči komu se vymezovat. I po materiální stránce byl život duchovních snazší ve srovnání se situací po roce 1989.

5. ZÁVĚR

Diplomová práce s názvem „*Báječný ročník*“ – *Život evangelických bohoslovců a farářů v období normalizace v jejich dnešních vyprávěních* měla umožnit náhled do všedního dne evangelického bohoslovce a faráře v 70. a 80. letech 20. století v Československu. Jejím cílem bylo na základě dnešních vzpomínek deseti farářů Českobratrské církve evangelické ukázat, jak členové specifické skupiny evangelických duchovních reflektují historické události ve vlastních, individuálních „mikrohistoriích“ všedního dne. Prostřednictvím metody orální historie byl získán takový typ pramene, který přímo kontrastuje s výkladovými „totalitněhistorickými“ vzorci komunistické diktatury období normalizace, které se v české vědecké literatuře etablovaly v 90. letech 20. století. V narativních strukturách těchto výkladů je komunistický „režim“ (alternován slovy „systém“ nebo „moc“) chápán jako jednající aktér se svými intencemi a psychologii a současně je „režim“ oddělen od „společnosti“. „Režim“ je pak představován jako vnější aktér útlaku a vykonavatele specifických zájmů, zatímco „společnost“ je objektem ovládnutí.⁴¹⁴ Komunistický „režim“ vystupuje jako monolitní celek, jemuž se daří vykonávat „totální“ a perfektně organizovanou kontrolu nad životem lidí, ovládat jejich aktivity a vykonávat dohled nad vším, co se odehrává ve „společnosti“. „Společnost“ je pak v tomto schématu stylizována buď do role opozičního činitele, do role prospěchářů, nebo do tzv. „šedé zóny“ jako oběť vystavená represí. V takovém modelu jsou motivace jednání aktérů a jejich role určeny předem, aniž by bylo možné podrobněji se zaměřit na utváření těchto motivací v každodenním životě, jejich ospravedlňování, proměny v čase atd. Všechna zmíněná témata byla problematizována na základě vzpomínkových narací farářů ČCE o jejich každodenních životech v období normalizace.

V životopisných vyprávěních duchovních Českobratrské církve evangelické sice prosvítá „černobílé“ schéma pro dobový politický kontext, ovšem spíše jako produkt pozdějších reflexí tohoto období. Nelze zobecnit, že by jejich jednání bylo řízeno podle nějakého apriorního vzoru, že by se v tomto případě vnímali jako příslušníci „šedé zóny“, tedy jako ti, co již nevěří v socialismus či tiše sympatizují s disentem. Naopak narátoři své jednání řídili podle nastalé situace, orientováni svými osobními hodnotami, postoji, názory

⁴¹⁴ Komplexní analýza apriorního „totalitněhistorického“ modelu viz již zmiňované články Michala Pullmanna, viz pozn. č. 3.

a biblickým slovem, založeným na osobní svobodě. Podle svých vyprávění narátoři otevřeně sympatizovali s disentem, jejich vzory byly osobnosti z církevního prostředí, které žily v opozici vůči státnímu zřízení i představitelům ČCE. Účastnili se soudů s nespravedlivě souzenými, podepisovali petiční akce či různá prohlášení za svobodu slova a vyznání. Na druhou stranu otevřeně diskutovali se svými vyučujícími, kteří spolupracovali se Státní bezpečností a byli studenty považováni za reprezentanty komunistického státu. Když se naskytla příležitost, využili svých kontaktů, aby místo do základní vojenské služby mohli nastoupit do náhradní. I ve svých sborech faráři respektovali požadavky státních církevních zákonů, plnili povinnosti ukládané okresními a krajskými církevními tajemníky, aniž by vyvíjeli nezákonnou činnost. Ze současných vzpomínek deseti farářů na období normalizace vyplývá, že navzdory útlaku církví ze strany státních orgánů v 70. a 80. let 20. století nebylo období normalizace duchovními vnímáno ani jako represivní, ani jako totalitní. Ze zkušenosti nedokonalé kontroly mimoškolní činnosti studentů bohosloví ze strany státu, ze zkušenosti ze spolupráce s církevními tajemníky, která často zůstávala na povrchní a formální rovině, poznávali, jak jsou represivní složky státu v jejich případě slabé a nedokonalé. Narátoři navíc strávili svůj život v komunistické diktatuře v církevním prostředí, které byli nuceni do roku 1989 opustit pouze jednou, když byli na vojně. Toto prostředí bylo ve vzpomínkách charakterizováno jako „prostor svobody“, prostor pro „svobodnou diskusi“, „demokratické prostředí“, navzdory loajalitě jeho představitelů ke „komunistickému“ státu. Bylo to prostředí vnímané jako bezpečné a domácí, v tomto prostředí získali narátoři přátele na celý život, založili „společnosti“ „báječného ročníku“, v němž jeho členové mezi sebou pociťovali důvěru, sdíleli stejné hodnoty, postoje a názory. Období normalizace byla také doba mládí narátorů, doba, kdy zakládali rodiny, budovali sbory. Obraz 70. a 80. let 20. století tak vyznívá ve vzpomínkách narátorů velmi pozitivně.

Diplomová práce byla založena na analýze narácí deseti duchovních ČCE, kteří v období normalizace dospívali, učinili zásadní rozhodnutí při volbě svého zaměstnání, studovali evangelické bohosloví, působili jako faráři na samostatných evangelických sborech a žili své „všední dny“. Doplněna byla o studium archivních pramenů, primární i sekundární literatury. V první kapitole byly zohledněny širší historickopolitické souvislosti období normalizace. Byl představen trend státní církevní politiky pro toto období a historický vývoj Českobratrské církve evangelické a Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, do nichž byl zasazen život narátorů. Pro rekonstrukci historického vývoje ČCE a KEBF jsem čerpala z literatury, jejíž autoři často vycházejí z již zmíněného

„totalitněhistorického“ modelu nahlížení soudobých dějin. Pravdou ovšem je, že materiály policejní a stranické provenience, ze kterých autoři čerpají, často odkazují ke snahám o úplnou kontrolu „společnosti“. Tyto obrazy však reprezentují spíše nároky, než existující sociální praxi. Představitelé ČCE a KEBF jsou autory těchto prací často nekriticky stavěni do pozice vědomých spolupracovníků s dobovým „režimem“, kteří se ale snaží o vnější přizpůsobení za účelem obhájit pro sebe a pro církvev prostor „svobody“. Specifickým způsobem je pak zveličována role opozice, která se uvnitř ČCE formuje, zástupně ji představují členové Nové orientace, je však podle policejních pramenů potlačována perfektně organizovaným „totalitním“ „režimem“ a rozkládána prostřednictvím agentů a spolupracovníků Státní bezpečnosti z řad samotné ČCE.

Druhá kapitola, chronologicky pojednávající o životě deseti bohoslovců a farářů od dětství a uvedení do sboru a protestantského prostředí, přes studijní roky až k začátkům na evangelických sborech, zjednodušující „totalitněhistorický“ model vyvrací. Církevní prostředí, tak jak jej od dětství poznávali, se narátorům nejevilo jako pod „totalitním“ dohledem státní právy. Právě naopak jej shledávali jako „ostrůvek svobody“, „prostor demokracie v nedemokratickém světě“. Toto prostředí je tak silně ovlivnilo, že se rozhodli angažovat se v něm jako faráři, aby získali možnost přímo se podílet na „svobodném“ a smysluplném světě. S perfektně organizovanou „režimní“ kontrolou se narátoři neseťkali ani během studií na Komenského fakultě. Porovnáme-li například osobní vzpomínky narátorů na kopírování Charty 77 a dokumenty pojednávající o této iniciativě z rukou pedagogů KEBF pro SPVC, nenajdeme v oficiálních materiálech jedinou zmínku o nelegální činnosti bohoslovců na půdě bohosloveckého semináře, ačkoliv to učitelé museli přinejmenším tušit. Dokládá to, jak byla kontrola státních orgánů slabá a nedokonalá a na druhou stranu tento příklad vypovídá více o strategii jednání než o chování se podle apriorního modelu. Učitelé, kdyby jednoznačně představovali prodlouženou ruku státu, by museli své studenty udat. Zde vidíme, že je kryli, ať už byl důvodem jejich jednání strach o ztrátu svého akademického místa, nebo zkrátka snaha uchránit studenty před „libovůlí“ zástupců státního zřízení. S represí a „totalitním“ dohledem se narátoři neseťkali ani jako duchovní na sborech ČCE. Faráři respektovali církevní zákony, okresním církevním tajemníkům hlásili vše, co bylo povinné. Podobně tajemníci v mnoha případech plnili jen minimální formální povinnosti, protože nechtěli přijít o svá zaměstnání. To znamená, že jezdili na pastorální farářské konference, ale ne vždy. Většinou se tajemníci zajímali o sborové záležitosti a také kontrolovali, zda dotyční faráři slouží jen tam, kde jim bylo povoleno. Pokud byla všechna pravidla dodržena, získali

duchovní podle svých narácí volnou ruku při svých pravidelných akcích v rámci sboru, tedy při své rutinní farářské práci.

Podobně jednoznačně nelze tyto faráře zařadit do sběrné společenské kategorie „šedé zóny“, která podle „totalitněhistorického“ modelu uzavřela s „režimem“ „společenskou smlouvu“, podle níž měli občané výměnou za neúčast na veřejném životě získat zajištění jakýchsi sociálních jistot a životní úrovně.⁴¹⁵ Výše jsem zmínila, že faráři ze skupiny „báječného ročníku“ nebyli disidenti, ve smyslu otevřené opozice vůči státnímu zřízení. Nebyli však ani politicky pasivní, neboť diskuse o politické situaci a událostech byly jejich každodenním tématem, sami se účastnili soudů s disidenty a na konci 80. let 20. století některých „občanských“ iniciativ požadujících na představitelích státu základní lidské svobody. Nakonec z povahy farářské profese je tato práce naplněna kontaktem s ostatními lidmi, farář má působit jako morální autorita a je pro leckteré farníky směrodatnou postavou i v politických otázkách, v hodnotové orientaci a ve společenských postojích. Je do jisté míry veřejnou osobou, která se nemůže uzavřít za hranice svého soukromého života podle požadavku komunistického „režimu“. Druhá kapitola tedy na příkladu dnešních narácí evangelických farářů o jejich životě v období normalizace ukazuje, že to, co se nachází v oficiálních pramenech a o co usiloval komunistický „režim“, se projevovalo v sociální praxi podstatně odlišně. Současně také dokládá, že výkladové vzorce, které „společnost“ období normalizace zjednodušeně dělí na tři sféry a ostře oddělují od „totalitního“ „režimu“ všemocné vládnoucí garnitury, není možné aplikovat, pokud se zaměříme na každodenní praxi dobových aktérů.

Závěrečná kapitola byla věnována sebeprezentacím tří farářů ČCE, skupinovým rolím, dynamice „báječného ročníku“ a retrospektivním vzpomínkám narátorů na období normalizace. V úvodu jsem se ptala, jak dnes reprezentují evangeličtí faráři svou minulost a své jednání a co adresují posluchači. Narátoři o sobě především chtějí podat ucelený obraz, který je v souladu s jejich hodnotami a morálním přesvědčením, který napomáhá jejich osobní integritě. Je-li tedy třeba být dnes v souladu s mainstreamovým nahlížením období minulosti v církvi – to znamená zastávat se disidentů a jednání církevních představitelů chápat jako řízené pod tlakem dobového politického zřízení – pak sebe V. H. reprezentuje jako člověka se sympatiemi a blízkými vztahy k disentu, který, kdyby neměl zodpovědnost k rodině, k vlastní profesi, by jednal v komunistické diktatuře „odvážněji“. V ideálním případě by V. H. podepsal Chartu 77, nenastoupil by do základní

⁴¹⁵ Milan OTÁHAL, *Normalizace 1969-1989*.

vojenské služby, neúčastnil by se voleb, a všemi dostupnými možnostmi by otevřeně ukazoval svůj nesouhlas se stávajícím politickým systémem. Pokud V. H. hovoří o své minulosti, je cítit až lítost nad svým tehdejším přílišným pudem sebezáchovy, dnes by totiž patřil mezi „hrdiny“ minulého „režimu“. B. C. se ve své naraci stylizuje do nezaujatého postavení mimo politický svět. Z této pozice pak snáze obhajuje své jednání v období normalizace, naprosto odlišné od zbývajících členů ročníku, tedy spolupráci s „režimem“, který k němu nebyl nepřátelský, a proto nebylo důvodu k nedůvěře a jeho kritice. Ze způsobu sebe prezentace I. R. si posluchač odnese o I. R. dojem přemýšlivého a podnětného intelektuála, jehož cílem je především rozvíjet teologická uvažování a hledat životní „pravdu“, tedy aplikovat biblickou zvěst na praktický život a žít v souladu s ní. Co se pak týče politiky, I. R. o ní hovoří jako o podružné sféře, zastíněné teologií, ačkoliv ani tyto roviny, politická a teologická, by se neměly dostat do střetu. I. R. ve srovnání se sebe prezentacemi obou předchozích farářů obraz sebe dnes nejméně stylizuje, protože proměna vnější společenské a politické situace nebyla v jeho případě příčinou k proměnám vlastního životního příběhu. „Báječný ročník“ deseti bohoslovců se konstituoval na pozadí politické situace 70. a 80. let 20. století v Československu. Zakládá se na shodném původu v protestantském prostředí, na sdílených postojích, názorech a hodnotách především na dobovou politickou situaci, ale také na vedení osobního života, mezilidských vztahů, životní morálku, shoduje se také na užívání podobných narativních modelů. V průběhu času se vytvořila mimořádně pevná a soudržná skupina deseti lidí, kteří si navzájem důvěřovali. Krize skupiny nastala jen tehdy, když byla důvěra mezi jejími členy narušena, ať už když vyšla najevo spolupráce B. C. se Státní bezpečností, nebo když se M. E. rozvedl.

Nedávno jsem narazila v eseji Jiřiny Šiklové s názvem *Přežití a přizpůsobování v totalitním režimu*⁴¹⁶ na několik tvrzení, které se neshodují se vzpomínkami těchto deseti narátorů, a která obecněji reprezentují ve společnosti zažitý pohled na období normalizace a „totality“. Šiklová píše, že v období tzv. normalizace se všechno zakazovalo, oceňovala se poslušnost a konformita. „Hrálo se to, ale charaktery lidí a morálku to lámalo víc než léta předcházející.“⁴¹⁷ V textu uvádí mnoho příkladů z vlastního života, kdy se zachovala formálně konformně, kdy „zradila“ vlastní morálku, jen aby „měla klid“. Esej uzavírá slovy: „Totalitní režim v období normalizace již nemohl nikoho donutit, aby člověk změnil

⁴¹⁶ Jiřina ŠIKLOVÁ, *Přežití a přizpůsobování v totalitním režimu*, in: Jan HRON (ed.), *Věčné časy. Československé totalitní roky*, Praha 2009.

⁴¹⁷ *Ibid.*, s. 14.

své přesvědčení, pokud ho vůbec měl. Ale psychologicky dobře propracovaným systémem drobné šikany, výhod a trestů, nucením opakovat zdánlivě bezvýznamné lži vás dovedl do stavu, kdy jste se nakonec styděli za sebe sama, styděli za to, že nemáte v souladu své jednání, myšlení, přesvědčení se slovy, která pronášíte.“⁴¹⁸ Šiklová píše, navzdory tomu, že právě ona se pohybovala v prostředí, kde si lidé dokázali udržet relativní myšlenkovou svobodu a osobní integritu, že pro ty, kdo vyrostli v „normalizaci“, bylo normální mlčet, myslet si své, nehájit vlastní názor. Deset narátorů, farářů Českobratrské církve evangelické, vytvořilo v období normalizace výjimečnou a pevnou skupinu, protože se spolu cítili svobodně a protože celý život do roku 1989 strávili v církevním prostředí, které vnímali jako „svobodné“ a „demokratické“ ve srovnání s okolním světem. Vnější situace je naučila vyvíjet takovou strategii, jejímž prostřednictvím narátoři prostor „svobody“ dokázali obhájit, částečně díky tomu, že se vnější svět naučili podržet za hradbami církve a vlastních sborů.

Srovnáme-li členství v církvi s jinými občanskými aktivitami 70. a 80. let 20. století v Československu, ať už se jednalo o pacifismus a neformální mírové aktivity mládeže, skauting, nezávislé hudební aktivity nebo ekologické aktivity,⁴¹⁹ hlavní rozdíl spočívá v záběru, který tyto aktivity kladly na člověka. Výše uvedené zájmové činnosti zůstaly na úrovni „koníčku“ a i když se mohly stát důležitou součástí života, nikdy nezahrnuly všechny jeho složky. Jedinci těmito aktivitami vyplňovali svůj volný čas, zbývající dobu se museli věnovat svým výdělečným zaměstnáním. Naproti tomu mladý člověk, který se přihlásil ke členství v církvi a později se stal jejím farářem, měl v podstatě s posvěcením státu – farář byl státním zaměstnancem – možnost uzavřít se v tomto světě a prožít v něm celý život, aniž by nucen z něj z praktických důvodů vystupovat. Nemohu tedy na základě jedenácti životopisných rozhovorů říci, že tehdejší období bylo „lepší“ než dnešek; represe komunistického státu vůči církvím i duchovním jsou obecně známé, ačkoliv ne jednoznačně „černobílé“. Deset duchovních ČCE, kteří mi posloužili svými naracemi, však toto období interpretují pozitivně. V leckterých ohledech byl podle epizodických biografických vyprávění život farářů v období normalizace jednodušší a přehlednější než současná společenská situace a dnešní otevřený svět.

⁴¹⁸ Ibid., s. 20.

⁴¹⁹ Viz sborník prací o zájmové činnosti mládeže v období normalizace v Československu, Miroslav VANĚK (a kol.), *Ostrůvky svobody*.

SEZNAM UŽITÝCH ZKRATEK

AA	- Archiv autorky
BJB	- Bratrská jednota baptistů
CB	- Církev bratrská
ČCE	- Českobratrská církev evangelická
ČSM	- Československá mládež
ČSSR	- Československá socialistická republika
DSO	- Dům socialistických odborů
FR	- Fakultní rada
HBS	- Husův bohoslovecký seminář
KAN	- Klub angažovaných nestraníků
KCT	- Krajský církevní tajemník
K(E)BF	- Komenského (evangelická) bohoslovecká fakulta
KNV	- Krajský národní výbor
KSČ	- Komunistická strana Československa
KTS	- Kandidát tajné spolupráce (s StB)
MK	- Ministerstvo kultury
NO	- Nová orientace
OCT	- Okresní církevní tajemník
ONV	- Okresní národní výbor
OP	- Operační pracovník (StB)
PÚV KSČ	- Předsednictvo ústředního výboru Komunistické strany Československa
S-StB	- Správa Státní bezpečnosti
SČED	- Svaz českobratrského evangelického duchovenstva
SÚC	- Státní úřad pro věci církevní
SPVC MK(I)	- Sekretariát pro věci církevní Ministerstva kultury (a informací)
SR	- Synodní rada
StB	- Státní bezpečnost

TS	- Tajný spolupracovník (StB)
ÚDV	- Úřad dokumentace a vyšetřování
ÚSD	- Ústav pro soudobé dějiny
ÚSTR	- Ústav pro studium totalitních režimů
ÚV KSČ	- Ústřední výbor Komunistické strany Československa
YMCA	- Yonug Men´s Christian Association

PRAMENY A POUŽITÁ LITERATURA

Archivní zdroje

- Národního archiv České republiky v Praze, Oddělení fondů státní správy z let 1945 – 1992, fond Ministerstva kultury ČSR/ČR, Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990.
- Ústav pro studium totalitních režimů v Praze, Archiv bezpečnostních složek, svazek B. C., reg. č. 25037.
- Archiv synodní rady Českobratrské církve evangelické.

Prameny

Epizodické biografické rozhovory řazené dle data jejich uskutečnění.

P. R. 3. 12. 2007

M. H. 5. 1. 2008

P. R. 27. 5. 2008

P. K. 2. 6. 2008

I. R. 24. 6. 2008

P. V. 18. 11. 2008

M. E. 19. 1. 2009

V. H. 26. 1. 2009

B. C. 26. 1. 2009

P. J. 19. 2. 2009

P. H. 27. 2. 2009

- TROJAN Jakub S., Theologie zdola (příspěvek k bohoslovecké sebeanalýze období normalizace v Čechách), in: Ročenka ETF UK 1996, viz <http://web.etf.cuni.cz/ETF-191.html> (13. 8. 2009).

- Miroslav PFANN, příspěvek k farářskému kurzu z ledna 2009, Zpráva o práci rehabilitační komise KEBF v letech 1990-1992, archiv autorky (nahráno 29. 1. 2009).

Literatura

- BAUMAN Zygmunt, *Úvahy o postmoderní době*, Praha 2006.
- BERGER Peter L. – LUCKMANN Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno 1999.
- BLAŽEK Petr (ed.) *A nepozdvihne meč...*, Praha 2007.
- BLAŽEK Petr, (ed.), *Opozice a odpor proti komunistickému režimu v Československu 1968-1989*, Praha 2005.
- BURKE Peter (ed.), *New perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania 2001.
- Cesta církve I*, Praha 2009.
- Církev v proměnách času 1969-1999: Sborník Českobratrské církve evangelické*, Praha 2002.
- Církevní zřízení a řády Českobratrské církve evangelické*, Praha, 1984.
- CUHRA Jaroslav, *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969-1972*, Praha 1999.
- DENZIN Norman K., *Interpretative biography, Qualitative research methods*, vol. 17, Newbury 1989.
- DINUŠ Peter, *Českobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování StB*, Praha 2004.
- FIALOVÁ Eva, *Malý obrazový průvodce dějinami Českobratrské církve evangelické*, Praha 2008.
- FILIPÍ Pavel, *Teologie, řád a úřad*, Praha 1999.
- HALBWACHS Maurice, *On collective memory*, Chicago/London 1992.
- HAVELKA Miloš, *Rozpaky nad provinciálním „realismem“*, in: Soudobé dějiny XI/2004.
- HAYESOVÁ Nicky, *Psychologie týmové práce*, Praha 2005.
- HEYWOOD Andrew, *Politologie*, Plzeň 2008.
- HLAVÁČ Pavel, *Evangelické brigády*, in: Český bratr, roč. 85, 7/2009.
- HRON Jan (ed.), *Věčné časy. Československé totalitní roky*, Praha 2009.
- KALINOVÁ Lenka, *Sociální vývoj Československa 1969-1989*, Praha 1998.
- KANDERT Josef (ed.), *Jihomoravský venkov po socialismu*, Praha 2004.
- KAPLAN Karel, *Stát a církev v Československu v letech 1948-1953*, Brno 1993.
- KELLER Jan, *Úvod do sociologie*, Praha 2002.
- KOMÁRKOVÁ Božena, *Přátelství mnohých*, Heršpice 1997.

- KONOPÁSEK Zdeněk (ed.), *Otevřená minulost, autobiografická sociologie státního socialismu*, Praha 1999.
- LE GOFF Jacques, *Paměť a dějiny*, Praha 2007.
- LEFEBVRE Henri, *Critique of every day life. From modernity to modernism*, London 2008.
- MANDLER Emanuel (ed.), *Dvě století před listopadem 89*, Praha 1993.
- MATĚJKA Ondřej, „Jsou to berani, ale můžeme je využít“ aneb čeští evangelíci a komunistický režim 1948-1956, in: *Soudobé dějiny* 2-3/2007.
- MAYEROVÁ Françoise – VAŠÍČEK Zdeněk, *Minulost a současnost, paměť a dějiny*, in: *Soudobé dějiny* 9/2004, č. 4.
- MORÉE Peter, Hájit nejnnutnější, in: *Český bratr* č. 13, roč. 84/2008.
- NIETZSCHE Friedrich, O užitku a škodlivosti historie pro život, in: *Nečasové úvahy I*, Praha 1991.
- NORA Pierre, Mezi pamětí a historií – Problematika míst, in: *Cahiers du Cefres* č. 13, Praha 1998.
- Nový akademický slovník cizích slov, Praha 2007.
- OTÁHAL Milan, *Normalizace 1969-1989. Příspěvek ke stavu bádání*, Praha 2002.
- PFANN Miroslav, *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické*, Středokluky 1998.
- PRUDKÝ Martin, Co je emet ? – aneb – Kterak začínající český evangelický bohoslovec hledal svou teologickou orientaci v době po XVI. sjezdu KSČ, in: *Ročenka ETF UK*, 1996.
- PULLMANN Michal, Sociální dějiny a totalitněhistorické vyprávění, in: *Soudobé dějiny* XV/3-4 (2008).
- ŘÍCHOVÁ Blanka, *Přehled moderních politologických teorií*, Praha 2006.
- SCHÜTZ Alfred – LUCKMANN Thomas, *The Structures of the Life-world*, Evanston 1973.
- SOKOL Jan – PINC Zdeněk, *Antropologie a etika*, Praha 2003
- STORCHOVÁ Lucie – HORSKÝ Jan (a kol.), *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*, Ústí nad Labem 2009.
- SUK Jiří – CUHRA Jaroslav – KOUDELKA František, *Chronologie zániku komunistického režimu v Československu 1985-1990*, Praha 1999.
- THRASHER Frederic, *The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago*, Chicago 1927.
- TODOROV Tzvetan, Paměť před historií, in: *Cahiers du Cefres* č. 13, Praha 1998.
- TROJAN Jakub S., Křesťanská existence v socialistické společnosti aneb teologie průšvihů, in: *Studie* č. 49.

TUCKMAN Bruce, Developmental sequence in small Groups, in: Psychological bulletin, 63/1965.

VANĚK Miroslav (ed.), *Mocní? a bezmocní?, politické elity a disent v období tzv. normalizace*, Praha 2006.

VANĚK Miroslav, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, Praha 2004.

VANĚK Miroslav (ed.), *Ostrůvky svobody. Kulturní a občanské aktivity mladé generace v 80. letech v Československu*, Praha 2002.

VANĚK Miroslav, MŮCKE Pavel, PELIKÁNOVÁ Hana. *Naslouchat hlasům paměti – teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha 2007.

VODÁKOVÁ Alena – MAŘÍKOVÁ Hana, *Problém normativity a policejní represe v předlistopadovém Československu*, Praha 1995.

Zpráva rehabilitační komise ETF UK, in: Ročenka ETF UK, 1992.

Internetové zdroje

<http://web.etf.cuni.cz/ETF-192.html>, Ročenka ETF UK 1992, (13. 8. 2009).

<http://web.etf.cuni.cz/ETF-191.html>, Ročenka ETF UK 1996, (13. 8. 2009).

<http://www.kan.cz/dokumenty/stanovy.htm#C1>, Stanovy KAN, (2. 2. 2009).

<http://cs.wikipedia.org/wiki/Ghetto>, (14. 1. 2010).

http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/hledat?typ_hledani=prefix&cizi_slovo=ghetto, (14. 1. 2010).

SEZNAM PŘÍLOH

Příloha č. 1: Poselství XVI. synodu ČCE veřejnosti z 21. února 1969, „Synod svému národu“ In: Křesťanská revue 1969/2, s. 26.

Příloha č. 2: Teologické teze učitelů Komenského fakulty, v Praze 24. května 1977. Viz: <http://web.etf.cuni.cz/ETF-191.html>, (13. 8. 2009).

Příloha č. 3: Organizační schéma Komenského evangelické bohoslovecké fakulty – akademický rok 1976-1977 a Seznam a komentář ke schématu vedoucích pracovníků Komenského fakulty 1979/1980.⁴²⁰ Viz Národní archiv Praha, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 274 (provizorní inventář).

Příloha č. 4: Hodnocení studentů po 2. a 4. ročníku studia, viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia.

Příloha č. 5: Cykly sborového života v Českobratrské církvi evangelické.

Příloha č. 6: Hodnocení duchovních nekatolických církví, viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 66.

Příloha č. 7: TS FILIP, reg. č. 25037, Ústav pro studium totalitních režimů v Praze, Archiv bezpečnostních složek.

⁴²⁰ V NA v Praze jsem nenalezla Seznamy a komentáře ke schématu vedoucích pracovníků KEBF ke všem semestrům akademických roků, po které bohoslovci studovali.

Příloha č. 1: Poselství XVI. synodu ČCE veřejnosti z 21. února 1969, „Synod svému národu“ In: Křesťanská revue 1969/2, s. 26.

Sestupujeme ve svých úvahách spolu se svými spoluobčany k samým kořenům své národní existence, která je vážně ohrožena z vnitřku polopravdami a z vnějšku hrozbou násilí. Nepřehlížíme kladné stránky života naší společnosti. Myslíme na nepoddajnost některých politiků, přímočarost studentů, jasné postoje odborových svazů, na statečnost spisovatelů, novinářů, pracovníků rozhlasu a televize, která nás zahanbuje. Povzbuzuje nás vnitřní citlivost národa vůči pravdě, jak se projevila po lednovém období jednota nalezená od počátku roku 1968 a zvláště v srpnových dnech 1968. Nenásilný odpor po 21. srpna překvapivě odkryl moc bezbranné pravdy. Naučili jsme se mít větší porozumění pro ty národy ve světě, které těžce trpí.

Vývoj od ledna do srpna měl všechny předpoklady pro to, aby účinně řešil národní krizi, která se prohlubovala řadu let. Tato krize měla své kořeny v tom, že ve jménu socialismu, který byl zamyšlen jak řád nejhumnější, byly v naší zemi po léta páčány činy namířené v různých podobách proti základům lidství. Neospravedlnitelný vojenský zásah v srpnu 1968 nezlikvidoval možnosti řešení této krize jen díky statečnosti a jednotě našeho lidu. Náš lid v následujících měsících navzdory všem tlakům nadále trval na zachování a rozvíjení původních cílů obrodného procesu. Nemožnost rozvíjet organicky tento proces podle našich tradic, necitlivé zásahy z vnějšku, které dosud znemožňují volby, udržování včerejších a mocensky zaměřených politiků, kteří svou neschopnost maskují přátelstvím k SSSR a nejistota o odchodu cizích vojsk a pobyt jejich posádek zejména ve městech – to vše prohlubuje krizi našich národů a oddaluje perspektivu dorozumění s pěti zeměmi. Nejvýznamnějším projevem této krize je, že „pravda přestává být pravdou“ a že se věci nenazývají pravými jmény. Jsme v nebezpečí, že sami začneme uznávat, že mír nelze upevňovat jinak než zvyšováním vojenského potenciálu, že se k svobodě dostaneme přes cenzuru, že internacionalismus znamená podrobit se zájmům velmocí. Otřesné je, že to, co jiní považují za bezpráví a křivdu, někteří nazývají bratrskou pomocí.

Toto všechno rozkládá snahu o vnitřní pravdivost, otupuje svědomí, křiví páteř. Snadno se pak podléhá náladám, že máme-li fyzicky přežít, je potřeba přijmout tuto situaci jako realitu a omezit se na spotřební život. Takováto rezignace bere odvalu k životu a ještě prohlubuje dlouho se vlekoucí skutečnost, která nás těžce trápí, že náš národ vymírá. Tisíce nenarozených dětí je utracováno se zarážející samozřejmostí.

Uprostřed této krize, která soudí především nás křesťany, přibližuje se i osvobozující milost Kristova a naděje, která činí nemožné možným. V naději překvapivých možností nikdy už nesmíme přestat vidět věci tak, jak jsou, přestat rozeznávat pravdu od lži, nemůžeme a nechceme se navzájem vmanipulovávat do postojů, které nezastáváme, nechceme volit za své představitele ty, kterým nevěříme a odmítáme potlačování věcné kritiky ideologickými schématy.

Náš postoj k 21. srpnu je jednoznačný. Falešně by jej však vykládal ten, kdo by v něm chtěl vidět uraženou národní hrdost nebo projev nenávistné vášně. Roste z věrnosti k pravdě a z lásky k svobodě všech lidí. Skutečnost smíření v Kristu je silnější i než to, co se stalo v srpnu. Církev nemůže jinak než nést poselství Kristova smíření vůči všem lidem, nevýmaje lid národu pěti zemí. Smíření je však možné jen v pravdě a svobodném a rovnoprávném rozhovoru o ní.

To vše má sloužit budoucnosti pravdivé a svobodné a radostné, kterou jsme dlužni především slabým, bezbranným a maličkým.

Příloha č. 2: Teologické teze učitelů Komenského fakulty, v Praze 24. května 1977. Viz: <http://web.etf.cuni.cz/ETF-191.html>, (13. 8. 2009).

V současné době jsme svědky nápadných konkrétních důsledků několikaletého úsilí vtáhnout českobratrskou církev evangelickou do politického zápasu do pozice, které nejsou bohoslovecky oprávněny a které negují socialistické společenské a politické podmínky, v nichž žijeme a na jejichž utváření se chceme podílet. Socialistické hnutí chápeme jako výraz lidské touhy po svobodě a sociální spravedlnosti. Jsme vděční za vše, čeho bylo v naší zemi v tomto směru dosaženo. Máme za to, že socialistický společenský řád je nejprůměrnější formou, jak je možno se vyrovnávat se základními problémy dějinné cesty lidstva. Na základě své víry a také z uvedených důvodů pokládáme tuto socialistickou společnost za prostor, v němž máme konat svou práci bez postranních úmyslů. Každá myšlenka, že je možno počítat s provizorností socialistického zřízení, nás oslabuje duchovně a podvazuje naši tvořivou činnost.

Učitelé Komenského bohoslovecké fakulty evangelické, navazující na svá předchozí teologická vyjádření k situaci církve, mají vzhledem k vážnosti chvíle za potřebné, aby se církev jasně rozhodla o podstatných věcech svého zaměření. Shrnují proto své stanovisko do osmi tezí, jimiž vyjadřují, byť ve formulacích dosud předběžných, okruhy, v nichž by církev měla zaujmout jednoznačný postoj.

Teze vyzdvihují nejaktuálnější aspekty naší vyznavačské tradice a zároveň odmítají hlavní teologicky nesprávné programové výzvy, které matou naše rozhodnutí z víry.

1. Ve společenství českobratrské evangelické církve máme podíl na obecné církvi Kristově. Ta vznikla z milostivé vůle Boží, žije ze spravedlnosti Kristovy, podrobuje se vedení jeho Ducha. Vyznáváme, že Boží moc, prokázaná ve vzkříšení Ježíše Krista, je dostatečnou oporou ve všech zkouškách, a spoléháme na Boží věrnost, že zachová svůj lid až do posledního dne.

Odmítáme názor, že církev je jen lidské sdružení či nápravné hnutí, jehož existenci ospravedlňují cíle, které si samo klade a které se musí v soutěži s jinými sdruženími a hnutími prosazovat obvyklými prostředky.

2. Svrchovaný Bůh nás chce mít jako svůj lid na této zemi, na tomto místě, v této naší situaci. Zde máme konat své poslání a neohlížet se po poměrech pro někoho zdánlivě výhodnějších.

Odmítáme názor a postoje, které vyvolávají zdání, že církev nemůže existovat ve společnosti socialistické.

3. Věříme, že Ježíš Kristus zemřel a byl vzkříšen pro všechny lidi. Proto máme zvěstovat Boží lásku a nové stvoření v Kristu všem bez rozdílu. Pokud na nás jest, chceme to konat veřejně. Záleží nám na tom, aby naše shromáždění byla i nadále otevřena všem.

Odmítáme pokusy jednotlivců zatlačit církev do ilegality ve falešném domnění, že jen tak splní své poslání. Víme, že v krajních situacích žila církev v minulosti i mimo občanský zákon. Není však na nás, abychom takové nežádoucí situace přivolávali a budili tak falešnou představu, že evangelium a život z víry jsou věci pokoutní, jež je třeba utajovat.

4. Evangelium otvírá nejhlubší lidské otázky a dává na ně odpověď. Proto nám záleží na tom, aby svědeckým projevům a postojům církve bylo co nejjasněji rozumět, aby, pokud možno, nemohly být chápány jako svědectví o něčem jiném.

Odmítáme názor, že církev ve svých projevech a postojích nemusí mít zřetel na dějinně společenskou situaci, ve které žije.

5. Ti, kdo svou vírou přijali Krista, přiznali se také k řádům jeho nového života a zavazují se o ně poslušně usilovat.

Odmítáme však názor, že tato pravidla, která odvozujeme z novosti života v Kristu, smíme ukládat těm, kdo ještě v Ježíše Krista neuvěřili.

6. Církev má být společenstvím jednoty a svazkem pokoje.

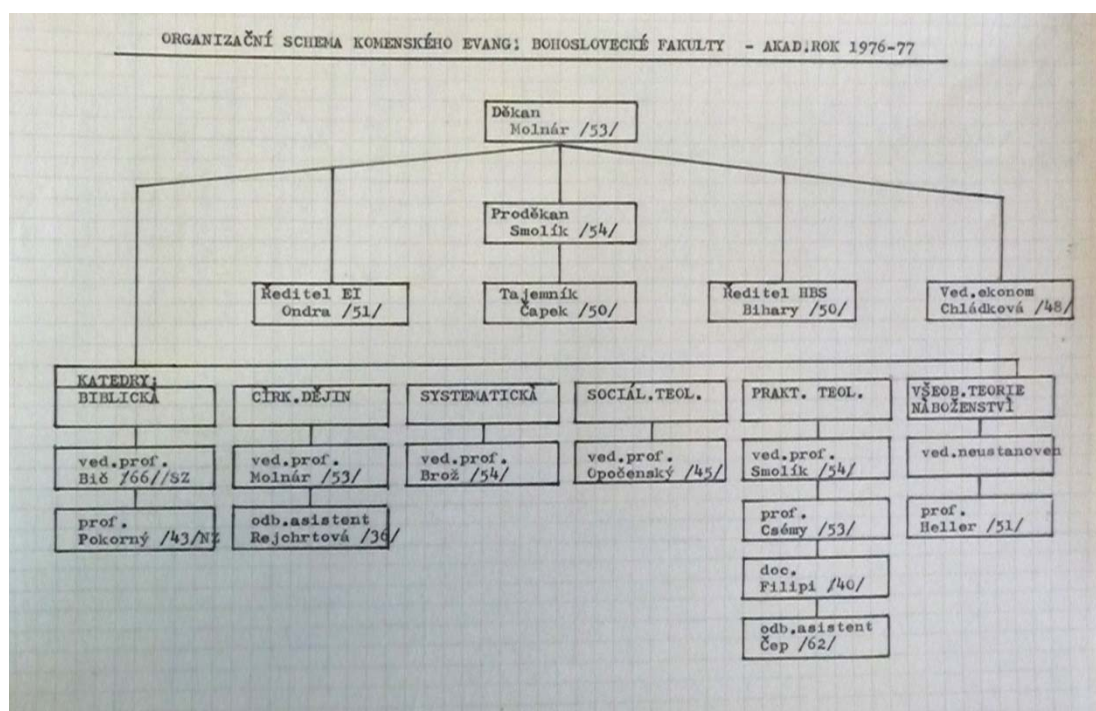
Odmítáme dávat v církvi prostor jakýmkoli nátlakovým akcím a intrikám.

7. Ježíš Kristus volá svou církev v tichosti, jež i na projevy nepřízně odpovídá láskou. Jan tak, následujíc jeho příkladu, se církev stává projevem nového stvoření a vyvolává oprávněné překvapení ve svém okolí (1. Korintským 1, 23).

Věříme, že církev zůstává vlastnictvím svého Pána i v neobvyklých a nesnadných situacích. Naději, že bude zachována a že i její okolí sezná, že není nepřítelkyní lidského rodu, opíráme jen o Kristův slib a jeho vzkříšení.

Odmítáme názor, že církev si má vynucovat zvláštní výsady a na základě nátlakové strategie podnikat akce pro svůj prospěch a své zachování.

Příloha č. 3: Organizační schéma Komenského evangelické bohoslovecké fakulty – akademický rok 1976-1977 a Seznam a komentář ke schematu vedoucích pracovníků Komenského fakulty 1979/1980⁴²¹. Viz Národní archiv Praha, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 274 (provizorní inventář).



Z těchto pedagogů byli vedeni jako tajní spolupracovníci StB, viz Peter DINUŠ, *Českobratrská církev v agenturním zpracování StB*, s. 103-105:

Milan Opočenský, č. sv. 4096	– TS MILAN
Luděk Brož, č. sv. 04094	– TS KALVÍN
Josef Smolík, č. sv. 19221	– TS PROFESOR
Jaroslav Ondra, č. sv. 02021	– TS JESTŘÁB
Amedeo Molnár, č. sv. 16751	– TS JAN
Jan Heller, č. sv. 24520	– TS AMOS
Michal Bihary, č. sv. 4517	– TS MICHAL

⁴²¹ V NA v Praze jsem nenalezla Seznamy a komentáře ke schematu vedoucích pracovníků KEBF ke všem semestrům akademických roků, po které bohoslovci studovali.

Seznam a komentář ke schematu
vedoucích a pedagogických pracovníků Komenského fakulty 1979/80.

1. Děkan prof.ThDr. Josef S m o l í k , ved.katedry praktické teologie
27.3.1922, Praha 2 - Vinohrady, Belgická 22.
2. Proděkan prof.ThDr. Amedeo N o l n á r , ved.katedry církv.dějiny,
obor církevní dějiny a dějiny dogmatu
24.1.1923, Praha 4 - Braník, sídl.Novodvorská,
Údolní 1174.
3. prof.ThDr. Luděk B r o ů , vedoucí katedry systemat.teologie
2.5.1922, Praha 3-Žižkov, Čajkovského 8.
4. prof. Ludovít C s é m y , profesor praktické teologie s určením
pro reformované posluchače
15.7.1923, Praha 10-Zahr.město, Sasanková 2659.
5. prof.ThDr. Pavel F i l i p i , profesor na katedře prakt.teologie
pro obor ekumenismu, přednáší ekumenickou teologii,
ekumenickou nauku o církvi a praktickou znalost NZ,
vyučuje latinu
26.5.1936, Praha 2-Vinohrady, Belgická 22.
6. prof.ThDr. Jan H e l l e r , vedoucí profesor biblické katedry,
obor SZ, přednáší též religionistiku a vyučuje
hebrejštinu
22.4.1925, Praha 5-Smíchov, nám.sov.tankistů 2.
7. prof.ThDr. Jaroslav N. O n d r a , vedoucí profesor katedry všeob.
teorie náboženství a ředitel Ekumenického institutu,
vede též četbu německých textů ve II.roč.
18.3.1925, Praha 6-Bubeneč, Wintrova 15.
8. prof.ThDr. Milan O p o ů e n s k ý , vedoucí profesor katedry soc.
teologie, vede též četbu anglických textů ve II.roč.
5.7.1931, Praha 5-Košíře, Nepomucká blok B
9. doc. Michal B i h a r y , docent pro obor symboliky reformované
církve s pověřením pro reformované posluchače,
přednáší i dějiny ref.církve, vyučuje slovenštinu
a je ředitelem Husova bohosloveckého semináře.
21.10.1926, Praha 1, V Jirchářích 13.
10. prof.ThDr. Petr P o k o r n ý , CSc, profesor na biblické katedře pro
obor NZ, vyučuje též řečtinu
21.4.1933, Praha 2-Vinohrady, Čermáková 3.

Příloha č. 4: Hodnocení studentů po 2. a 4. ročníku studia, viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 278, Komplexní hodnocení posluchače po 2. a 4. ročníku studia.

ČCE

absolv.roč.: I. 1976-77, II. 77-78, III. 78-79, IV. 79-80, V. 80-81

nar.: 11.5.1957
 bytem: Vrchlabí II-Herlíkovice č.359,o.Trutnov
 národnost: česká
 st.přísl.: ČSSR
 škol.vzdělání: SPŠE 1976
 seniorát:
 pův.povolání: student
 stav: svobodný

Pozn.:
 Otec-technik, matka-dělnice
 roč. učitel

- Konec vnější mýtovej ani ambice - buduje z civil. názoru - NO
- vlti vnu vlti - "upravením" cílové formou vytkat" na záj. klasi by podle něho neměly být
- nebude se snažit stát se slavníkem, má negativní zkušenost se %

Stromovými stromy (Baura (a křehko lylli), má tendenci očit sloz (hp f Hlavice)

na 21. květnu ČCE (79) vypracoval jako volný vstupce studentů s negativními názory (z letního 80) - na rozšíření rozhovoru SR a NO v cíleovním bodu a 7m.

Nevůlejší a voleb v r. 81 - prozatím ve volební mířosti vnitř volební komitě, je volit nebude.

Po absolvování KBF nastoupil A. Striblas.

Nastoupil záhl. voj. službu.

Vítědlem ke 3 nezapomenutelným dětem na vlti záhl. v r. 1982 poskytl z voj. služby

nar. ženatý, 1 dítě, nár. česká, soc.pův.: dělnický, CCE
manž. laborantka, tč. v domácnosti. Trv.bydl.: Liběchov 69, o.Mělník
Studoval s průměrným zájmem a dobrými výsledky /1.odb.zk.: 2 a
při 2.odb.zkoušce očekáváme opět dobrý prospěch/. Propracoval se
na fakultě k vlastním postojům i životní orientaci, které by se
rád pokusil aplikovat ve své budoucí práci v církvi. Postrádá
však uceleného pohledu na celou šíři teologie a jejího promítnutí
do sborového života.

Kamarádský, upřímný, otevřený, ovlivnitelný. Pokouší se o pravdivý
kontakt s lidmi, chybí mu však obklopenost zdravým sborovým pro-
středím a na fakultě vyžaduje soustavné pedagogicko-pastýřské péče.
Některé jeho názory jsou nereálné a dosud postrádá normu, na níž by
je přezkušoval.

Občansky se jeví problematicky. I když se na fakultě vysloveně
politicky neprojevuje, docházejí z jeho domácího prostředí i okru-
hu přátel a známých zprávy o jeho občansky nerealistických názo-
rech a nevhodných postojích /např. z posl.doby jeho prookativní
neúčast na volbách/. Ve svých názorech a postojích patrně podléhá
opozičním, radikálním jednotlivcům v církvi.

Na základě uvedeného nemůžeme v současné době doporučit udělení
stát.souhlasu k výkonu duchovenské služby. Podle názoru fakulty
by bylo vhodné žádat o souhlas teprve po 2-3 letech, v nichž by
V.H. mj. vykonal zákl.voj.slужbu a vstoupil do civilního zaměst-
nání. Přitom by měl dobrou příležitost občansky vyzrát a postupně
získat realistický-loajální vztah k socialistické společnosti.

197. IX. 1981

PRAHA 1, Jungmannova 9

V. H.

nar. 11.5.1957, ženatý, 2 děti, národnost česká, soc. původ dělnický, CCE
manželka laborantka, tč. v domácnosti. Trv.bydl. Liběchov 69, o.Mělník
Studoval s průměrným zájmem a dobrými výsledky (1.odb.zk. - 2, při
2. odb. zk. očekáváme opět dobrý prospěch). Propracoval se na
fakultě k vlastním postojům i životní orientaci, které by se
pokusil aplikovat ve své budoucí práci v církvi. Postrádá však
uceleného pohledu na celou šíři teologie a jejího promítnutí do
sborového života.

Je kamarádský, otevřený, přístupný argumentům. Pokouší se o pravdivý
kontakt s lidmi, chybí mu však dosud obklopenost zdravým sborovým
prostředím. Na fakultě vyžadoval soustavnou pedagogicko-pastýřskou
péči. Některé jeho názory jsou nereálné a dosud nemá normu, na
níž by je přezkušoval.

To se týká i názorů občanských a politických, v nichž se dopustil
nejedné chyby. V letošním roce se nezúčastnil voleb do zastupitel-
ských orgánů. Současně jsme však během pětiletého studia u jmenova-
ného pozorovali silící vývoj pozitivní k reálnějším postojům.
Tento vývoj nebyl podporován z prostředí jeho bydliště. Nicméně
lze očekávat, že tento pozitivní vývoj bude dále pokračovat. Zvláště
máme naději, že přechod do jiného prostředí, práce s lidmi, kteří
se aktivně účastní ~~xxx~~ života naší společnosti a konkrétní pracovní
závazky k nim pomohou urychlit jeho zrání. Naše dosavadní zkuš-
nosti ~~x~~ s absolventy fakulty nás v tomto očekávání utvrzují.

Milán

KOMPLEXNÍ HODNOCENÍ POSLUCHAČE 2., 4. ROČ. KF

Jméno a příjmení: V. H. Mar.: 1977
 Národnost: česká Círk.přísł.: ČCE Sbor: Vrchlabí, Liběchov
 Stav: ženatý Soc.přvoč: zeměd.-děln.
 Trvalé bydliště: Vrchlabí II/359
 Přechodné bydliště: Liběchov, Rumburská 69, Ev.fara

HODNOCENÍ KF:

Studijní profil (stud.morálka, zájmy, prospěch):

Student s vážným zájmem o teologii i budoucí práci církevní, což dokumentují i jeho stud.výsledky, kterých nepochybně dosahoval s větším vypětím než někteří z jeho kolegů. Prospěch: dobrý průměr.

Osobní charakteristika (vlastnosti, mimo stud.zájmy):

Snaživý, upřímný, sebekritický. Svůj úmysl budoucí služby v církvi bere vážně a dá si říci na upřímné a uvážlivé slovo /cit.z hodnocení syn.seniora/.

Občanský profil:

Je zaujat, někdy snad i rozptýlován, otázkami veřejné odpovědnosti a veřejného postavení církve. Avšak fakultu a její učitele ctí a přijímá jejich pomoc ve svém hledání správných prvorců bohoslovecké problematiky i vztahu k veřejnému dění.

Hodnocení ředitele HBS (chování, zájem):

Po té co se oženil nebydlí již v HBS. Získal bydliště poměrně vzdálené od školy, což mu studijně neprospívá.

Závěry (přijatá opatření a návrhy):

K pokračování ve studiu má veselku dobré předpoklady, bude vyžadovat stáleho pedagogického i pastýřského vedení; je pozitivně ovlivnitelný.

~~Kritika: vyjádření distřeci církve, ~~vyjádření distřeci církve~~~~



KOMPLEXNÍ HODNOCENÍ POSLUCHAČE X., 4. ROČ. KF

Jméno a příjmení: V. H. Mar.: 1957
 Národnost: česká Círk.přisl.: ČCE Sbor: Liběchov
 Stav: ženatý Soc.převod: dělnický
 Trvalé bydliště: Liběchov, Rumburská 69
 Přechodné bydliště: HBS - občasně

HODNOCENÍ KF:

Studijní profil (stud.moralka, zájmy, prospěch):
 studuje se zájmem a s dobrými výsledky. 1.odb.zk.:2. Během studia na fakultě prošel blahodárnými otřesy tradičních konceptů, získal rozhled a odvahu k vlastním postojům i životní orientaci. Takto vybaven by se chtěl ve vlastní práci pokusit o bezprostřední, otevřený, pravdivý kontakt s lidmi, o sbor jako společenství, otevřeně všednímu životu.

Osobní charakteristika (vlastnosti, mimo stud.zájmy):
 upřímný, otevřený, ovlivnitelný. Synodní senior ve svém hodnocení vidí jeho vztah k církvi jako upřímný a nepovrchní, je však patrné, že mu chybí obklopenost sáravým sborovým společenstvím a trvalý vliv soustavně kazatelské a pastýřské práce. Jeho ideály jsou snivé a jeho přijímání názorů prostrádá naruš, na níž by je přezkoušoval.

Občanský profil:

na fakultě bez závad, činí dojem loajálníhoho

Hodnocení ředitele HBS (chování, zázeň):

Závěry (přijatá opatření a návrhy):

má dobré osobní i odborné předpoklady k dokončení studia. Potřebuje dále pedagogické vedení i pastýřskou pomoc. Má zájem o sborovou práci, k níž má osobní předpoklady.

24 IV 1980



Přílohy: vyjádření distředi církve, vyjádření lektora S

V. H.

ČCE

nar. ženatý, 2 děti, národnost česká, soc. původ dělnický, manželka laborantka, tč. v domácnosti. Trv.bydl. Liběchov 69, o.Mělník

Studoval s průměrným zájmem a dobrými výsledky (1.odb.zk. - 2, při 2. odb. zk. očekáváme opět dobrý prospěch). Propracoval se na fakultě k vlastním postojům i životní orientaci, které by se rád pokusil aplikovat ve své budoucí práci v církvi. Postrádá však uceleného pohledu na celou šíři teologie a jejího promítnutí do sborového života.

Je kamarádký, otevřený, přístupný argumentům. Pokouší se o pravdivý kontakt s lidmi, chybí mu však dosud obklopenost zdravým sborovým prostředím. Na fakultě vyžadoval soustavnou pedagogicko-pastýřskou péči. Některé jeho názory jsou nereálné a dosud nemá nármu, na níž by je přezkušoval.

To se týká i názorů občanských a politických, v nichž se dopustil nejedné chyby. V letošním roce se nezúčastnil voleb do zastupitel-
ských orgánů. Současně jsme však během pětiletého studia u jmenova-
ného pozorovali silící vývoj pozitivní k reálnějším postojům.
Tento vývoj nebyl podporován z prostředí jeho bydliště. Nicméně
lze očekávat, že tento pozitivní vývoj bude dále pokračovat. Zvláště
máme naději, že přechod do jiného prostředí, práce s lidmi, kteří
se aktivně účastní ~~na~~ života naší společnosti a konkrétní pracovní
závazky k nim pomohou urychlit jeho ~~z~~ání. Naše dosavadní zkuš-
nosti ~~s~~ s absolventy fakulty nás v tomto očekávání utvrzují.



MiwL

Příloha č. 5: Cykly sborového života v ČCE.

Pravidelná shromáždění ve všední dny (ukázka z aktivit ve velkém sboru, kde jsou zastoupeny všechny generace):

Dětské biblické hodiny
Konfirmační cvičení
Schůzky dorostu (mladší mládež)
Sdružení mládeže
Sejití třicátníků
Biblické hodiny pro dospělé
Přípravky učitelů Nedělních škol
Setkání seniorů
Setkání pěveckého sboru

Každé shromáždění (s výjimkou zpěvu) uvozuje tzv. biblický program. Tam, kde tvoří vlastní náplň sejití (biblické hodiny, přípravky učitelů NŠ), jej připravuje kazatel sboru. V dorostu, sdružení mládeže a třicátnících, v kterých připravují biblický program sami účastníci, po něm většinou následuje další program různého zaměření (zábava, poučení). Důležitou součástí sborových shromáždění je společný zpěv a diskuse)

Pravidelná shromáždění a záznam z nedělní bohoslužby:

Nedělní pořad:
Dopolední bohoslužby (zahrnují zpěv, modlitby, čtení z Písma a kázání)
Nedělní škola pro děti simultánně s bohoslužbami (pro děti je připraven celoroční program biblických výkladů, děti v Nedělní škole vyučují laičtí členové sboru)
Večerní nešporní shromáždění (kratší podoba bohoslužeb, často naplněna zpěvem)

Nepravidelná shromáždění:

Přípravy na křest, svatbu

Celoroční cyklus, zahrnuje svátky tzv. církevního roku:

advent (začátek církevního roku)
Vánoce
bohoslužby na první svátek vánoční s večeří Páně
bohoslužby na Štěpána
Nový rok, bohoslužby s vysluhováním večere Páně
Velký pátek
Bohoslužby s večeří Páně o velikonoční neděli
Svátek nanebevstoupení Páně
Svatodušní svátky (bohoslužby s večeří Páně)
Konfirmace
Rodinná rekreace
Tábor pro děti
Tábor pro mládež
Tzv. díkůčinění za zemské úrody (bohoslužby s večeří Páně)

Příloha č. 6: Hodnocení duchovních nekatolických církví, viz NA v Praze, Fond: Ministerstvo kultury ČSR/ČR, sbírka: Sekretariát pro věci církevní (1950) 1967-1990, karton 66.

Jméno a příjmení I. R.
 adresa Hořice v Podkrochví
 Husova 870
 508 01
 okres Jičín
 kraj východočeský
 diecéze ~~episkopát Královohradecký~~
 episkopát Královohradecký ČSČP

narozen 1957 Brno vysvěcen 1980 Praha stav ženatý národnost česká stát. příslušnost československá původ úřednický vzdělání základní 1963-1972 gymnázium 1972-1976 Teolog. fakulta 1976 -1980 funkce církevní hodnost vikář	průběh zaměstnání vojenská základní služba 1981-1983 1.10.1983- dosud funkce vikář Hořice v Podkr. znalost cizích jazyků německy -aktivně
--	--

Prosinec 1986

Jde o inteligentně schopného duchovního, který odpovědně plní svou úlohu od seniorátu. Je klidný, rovněž povahy. V práci je poctivý. Se stálou správou jedná uctivě. V případech nejasnosti věci konzultuje. Má šetrné rodinné zázemí. Z jeho práce vyplývá, že jeho růst bude pokračovat. *Chybí hodnocení z jiných zdrojů*
Je jazyk pro věci církevní

- 1/ I. R. farář ČČBE
- 2/ 1957, Brno
- 3/ Hořice v P.
- 4/ Semonice + 1 venkovské středisko
- 5/ 508 01 Hořice v P., Husova 5

- 6/ C - Inteligentní, schopný duchovní. Úkoly plní od seniorátu. Je klidné a rozvážené povahy. Poctivý a uzavřený. V případě nejasnosti konzultuje věci se senioráty.
- 7/ C - V mírové práci je neutrální.
- 8/ C - K ostatním duchovním má neutrální vztah.
- 9/ C - S duchovními jiných církví styk nevyhledává.
- 10/ A - O svěřené objekty vzorně pečuje. Všechny doklady má ve vzorném pořádku.
- 11/ C - Svěřené úkoly plní, je-li nutné, informuje TPVC.
- 12/ C - Vztah k pastoraci odpovědně plní, v práci je poctivý, jeho růst bude pozitivní. Vykonal zkoušku na faráře. Zatím uzavřený, ale situace se zlepšuje.
- 13/ B - Vyhledává kontakty s mládeží. Vyučuje na biblických hodinách. Je odborně po duchovní stránce v přednášení a zpracování na výši.
- 14/ E - Styky s nelegálními církevními strukturami nevyhledává.
- 15/ B - Snahy laiků zvláště nevyhledává, když je mají - ovládá je.

- 16/ Pro krátkou dobu koníčky nejsou známy.
- 17/ Jde o inteligentně schopného duchovního. Jeho snahou je zvýšení počtu věřících v této církvi v neregiozní oblasti v Hořicích.

Příloha č. 7: TS FILIP, reg. č. 25037, Ústav pro studium totalitních režimů v Praze, Archiv bezpečnostních složek.

1

20037
MINISTERSTVO VNITRA

~~PRISNE TAJNE~~

09104
~~25037~~

13562
Registrační číslo

~~STUDENT~~
Krycí jméno
FILIP

11 VII 1977

Registrován dne

Ukončen dne

4. 1. 1982

Obnoven dne

Ukončen dne

15. II 1988

20033

Archivní číslo

870 118 MV
20033
~~695338~~

MV č. 402 192

S C

Jméno a příjmení osoby

Datum narození 20.3.1934

Rodné číslo



M. G. G. G.

Název objektu:
Drah trestného činu:

Adresa objektu:
Místo trestného činu:

Registrační číslo	Druh svazku - spisu	Okres, odbor oddělení	Datum
13562	PO (KTS)	X-5-2	11 VII 1977
25037	KTS	1-17 OTH H/H	4 I 1982
09104	KTS	OVKR-vá. 3268 Boudyně	26 VIII 1982

25037 KTS

1-17 OTH
H/H

10 ledna 1984

Záznamy o kontrole svazku - spisu nebo seznámení se s jeho obsahem

Datum	Okres odbor oddělení	Důvod seznámení, nebo čj. rozhodnutí o kontrole	Podpis a síň. průkaz
25037	AGENT	1-17 OTH H/H	10 ledna 1984
9.11.1987	OVKR	pro kontrolu	14.1.1987 M. G. G. G.

Krajská správa SNB, správa StB

36

O S T R A V A

II. odbor, 4. oddělení

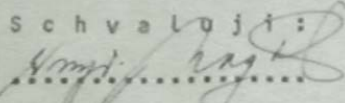
Ostrava 21. ledna 1988

Vyhotoveno: 1x

Počet listů: 2

Přílohy: 7

Schvalují:


.....
Náčelník správy StB
plk.ing. Josef Šobán

N Á V R H

na uložení do archivu sv. TS FILIP, ev.č. 25037

Na základě vyhodnocení činnosti spolupracovníka FILIP a provedených opatření ze strany náčelníka 4. oddělení, II. odboru a náčelníka správy StB.

n a v r h u j í

svazek spolupracovníka FILIP, ev.č. 25037 uložit do archivu na dobu 10-ti let.

Odůvodňují:

TS FILIP byl zařazen v ag. síti od roku 1984 na základě jeho dobrovolnosti a z ideových pohnutek. Byl získán oper.

pracovníkem kpt. Milanem SÝKOROU. V roce 1986 byl předán k řízení oper. prac. ppor. Petru Němcovi z téhož oddělení. V průběhu spolupráce podával spol. poznatky StB charakteru jak informativní, tak k dalšímu oper. využití v problematice i mimo ni.

Vzhledem k tomu, že se u spol. v roce 1986 začaly projevovat alibistické tendence a tento odjel v září 1986 na roční studijní pobyt do NSR, bylo po jeho návratu rozhodnuto provést kontrolní schůzku a stanovit další postup / viz. záznamy v os.sv. TS/.

Závěrem šetření bylo náčelníkem správy StB stanoveno spolupráci neobnovovat, pokračovat ve stycích s TS se zaměřením na zvýšenou kontrolu konspirativnosti a serióznosti TS, a se závěrem, aby koncem roku 1988 byly styky vyhodnoceny a navrženo další opatření v tomto směru.

Na základě uvedených skutečností navrhuji os.sv. TS FILIP uložit do archivu na dobu 10-ti let. Vzhledem k možnostem obnovení spolupráce navrhuji ponechat u os.sv. složku MVZ, finanční část i složku korespondence a pomoc. písemností. Záznamy ze styků s bývalým TS FILIP budou zakládány v obj.sv. 14921/3 a spol. bude veden u téhož objektového svazku.

Zpracoval: ppor. Petr Němec

Náčelník 4. oddělení

[Signature]
kpt. ing. Ivan Dočkal

Náčelník II. odboru

[Signature]
pplk. Erich Richter

ZMĚNA:

SEO

důvod:

stat. vykázáno:

datum:

Strana
Strana v sev. složce AA 231
alibistická (07) 288
5. 11. 1988 podpis: *[Signature]*