

NOETICKÁ TENZE JAKO KULTURNÍ MECHANISMUS: PŘÍPAD IDEOVÉHO SVĚTA KATOLICISMU

Jakub Paleček

*Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova
jakubpalecek62@gmail.com*

Noetic tension as a cultural mechanism: A case study on the ideological world of Catholicism

Abstract—The text deals with the ideological world of Catholicism. A review of the current state of research has shown that we lack an adequate understanding of the phenomenon in which a particular parish priest occupies two mutually contradictory noetic positions simultaneously. The paper examines this phenomenon in two areas: in the interpretation of certain Biblical passages and in the role of women in the Church and society. The method used, in addition to participant observation, involves narrative interviews with 22 respondents from among Catholic priests in a Czech diocese and their subsequent analysis. The results of the research show that one priest can hold two noetic approaches simultaneously, taking an interpretive approach to certain Biblical passages and a literal reading of the Bible on the issue of women's emancipation. These two arbitrarily chosen approaches, which are further socially reproduced and can be manipulated, speak to the existing noetic tension in Catholicism as a kind of cultural mechanism.

Keywords—noetic tension; Catholicism; Bible interpretation; women's emancipation; culture

ÚVOD

JEDNÍM z aktuálních témat veřejné debaty v mnoha zemích je téma ideových tenzí uvnitř římského katolicismu. Významné rozpory se objevují průběžně, přičemž v České republice získala debata v nedávné době několik výrazných impulsů. Například v roce 2018 proběhlo kontroverzní kázání Petra Piňhy, ve

kterém tento katolický kněz varoval před tzv. Istanbulskou úmluvou (Úmluvou Rady Evropy o prevenci a potírání násilí vůči ženám a domácím násilím) slovy o šíření „homosexuality“. Následovala výměna názorů s knězem Tomášem Halíkem (Horák 2018). Názorové pnutí, které tehdy vyplulo napovrch, pokračovalo i v dalších letech a kromě sporu o Úmluvu se dotklo třeba také postupu katolické církve v otázce násilí páchaného knězem (viz např. Kubík 2019). V roce 2023 bylo názorové pnutí v církvi viditelné především v souvislosti s procesem ratifikace Istanbulské úmluvy v Parlamentu České republiky i projednávání tzv. manželství pro všechny. Oficiální stanovisko k oběma agendám bylo ze strany katolické církve deklarováno skrze Českou biskupskou konferenci (ČBK 2023) a oponentní názor byl formulován např. Tomášem Petráčkem (Strakatý 2023). Ve všech těchto případech a jistě i v mnoha dalších se vynořuje variabilita katolického myšlenkového světa a formují se názorové tábory, které se veřejně konfrontují. Spory se vedou o podobu rodiny, přístup k LGBT+ identitám i dalších společenských otázkách naší postmoderní situace.

Na pozadí těchto debat je však ještě jeden související jev, který si zaslouží pozornost – jev, kdy jednotliví zástupci katolického kléru obhajují svá stanoviska z naprosto protichůdných epistemologických pozic. Například tvrdí, že Bible musí být na jednu stranu interpretována v historickém a kulturním kontextu a nesmí být chápána doslovně, ale zároveň to, že žena nesmí být ordinována na kněžku,

protože to v Bibli není napsáno. Vynořují se tak tenze a rozpory na noetické úrovni nauky, kterou katoličtí kněží přijímají za svou a dále reprodukuje. Tento eklektický a arbitrární přístup k vlastní nauce na úrovni jedince může být určitým mechanismem, který je dobré prozkoumat i z antropologické perspektivy, jež umožňuje přiblížit se co nejvíce k myšlenkovému světu konkrétních aktérů.

Předkládaná studie má za cíl přispět k poznání uvedeného jevu – je pokusem o interpretaci stavu, kdy jeden katolický farář jako „člen“ určitého ideového systému (římského katolicismu a své domovské diecéze) zastává zároveň dvě naprosto protichůdné teorie toho, jak lze dojít k poznání určitého jevu, tedy dvě kontradiktorní noetické pozice. Studie tak reaguje na chybějící poznání toho, jaké mechanismy ideačního řádu (Goodenough 1970, 98–131) vedou k tomu, že je myšlenkový svět katolických kněží v některých situacích zcela protichůdný.

Protichůdnost, existence paradoxů, dokonce aporií v jedinečném ideačním řádu (ať už jeho *epoché* provedeme jakkoliv úzce) samozřejmě nejsou samy o sobě problémem. Naopak, napětí v určitém myšlenkovém proudu může být často výrazem jeho vitality, ať už je řeč o filozofickém systému, přírodněvědním modelu, nebo spirituálním proudu. Na poli katolické teologie tím mám na mysli to, co Halík (2002) nazývá „chvěním“. Je to ten samý falibilistický přístup, který v souladu s hermeneutikou vybízí ke kritice, připouští paralelní úhly pohledu a nic nemá za konečně platné. Tato protichůdnost není mým tématem. Protichůdnost, kterou analyzuji já, spočívá v zásadě opačném východisku k tomu, jak vůbec můžeme něco poznat a tvrdit. Je to antagonie pozitivismu a anti-pozitivismu, kterou, když se vynoří v myšlení katolických kněží, vnímám jako jev neukotvení jedné noetické pozice, resp. paralelní existence dvou kontradiktorních noetických pozic, jež jsou v individuální kognitivní mapě (Wallace 1961) jednotlivého kněze eklatantně využívány a prožívány.

Proč je tomu tak, je otázka nanejvýš komplikovaná a definitivně přesahuje rámec tohoto textu. Ten nemá ambice rozpracovávat důvody jednotlivých kněží. Nezabýval jsem se dosud tím, zda daný kněz arbitrárně volí noetické postupy z vlastní vůle, případně zda selhává

ve schopnosti „správně“ pochopit a předávat katolicismus, zda je to volní akt, nebo kognitivní insuficience atd. Jeví se mi pouze to, že obě noetické pozice jsou využívány, a o noetické pozice se jedná proto, že respondenti výzkumu jasně vyjadřují epistemologickou konstrukci typu: „Myslím si toto, protože je to možné poznat takto.“ Zcela explicitně: „Myslím si, že Bůh nestvořil zemi za šest dní, protože jakýkoliv text je obraz a je nutné interpretovat jej v konkrétním kontextuálním rámci; zároveň si myslím, že žena nesmí být kněz, protože je v Písmu jasně napsáno, že apoštolové byli muži, a z toho vyplývá, že kněží musí doslovně odpovídat tomuto popisu apoštolů.“

Z výzkumného pozorování a dotazování členů kléru plyne, že tento jev je nejvíce patrný právě ve dvou výše zmíněných tématech: přístupu k výkladu Bible a k roli žen v církvi (zejména pak otázce ordinace žen). Příkladů různých vrstev ideového napětí je více: paralelní existence tzv. lidového křesťanství a sofistifikované teologie, napětí mezi mytologizací a demytologizací kulturních elementů, střetávání cyklického a lineárního pojetí času,¹ sakralizační a desakralizační tendence,² či kontrapozice v otázce vztahu společnosti a církve (napětí mezi integralismem a tzv. křesťanstvím osobní volby a pojetím velké všeobjímající církve v opozici k malé uzavřené denominaci).³ Jednou z klíčových tenzí je pak teorie

¹ Podle Eliada tkví změna, kterou zaznamenala židovsko-křesťanská tradice, v tom, že mění chápání času a tím i ontologický status vesmíru. Před nástupem judaismu a křesťanství je čas chápán cyklicky, mytologicky. Rituály a s nimi i zaměření lidské mysli se vztahují k bájnému počátku, kam se vše vrací, aby znovu vzniklo. Přesto v katolicismu přetrvává bezpočet kulturních odkazů k archetypům cyklického času. Kosmická dimenze (od období židovsko-křesťanské syntézy) nemizí a obě formy dodnes existují paralelně vedle sebe (Eliade 2019, 55 a 356).

² Polemika o desakralizaci v podstatě koreluje s diskusí o sekularizaci v samotném katolickém prostředí 20. století. Promyšlený pohled na tento fenomén nabízí zejména Rahner (2004), Chenu (1934) a Metz (1994). Jejich teorie nakonec vyvolávají spor o samotnou identitu církve.

³ Poté, co došlo k ústupu náboženství z veřejného života do osobní (intimní) zóny jednotlivce, církev podle Metze (1994) rezignovala na ovlivňování záležitostí týkajících se světa (společnosti, celku, planety). To se dle něj musí změnit, protože katolická nauka má co říci ke stavu společnosti a politiky. Potud souhlasí i Moltmann (2015), který jako důvod přikládá mlčení církve k holokaustu. Berger podle Gibelliniho (2011,

sekularizace, která přináší protiklad mezi veřejnou a osobní bytností náboženství a mezi reflexivním a doslovným výkladem Písma. Je holým faktem, že Bůh stvořil zemi za šest dní, protože se to píše v Bibli? Je holým faktem, že žena nemůže být ordinována na kněžku, protože kněžský stav je odvozen od v Bibli popsaných apoštolů – mužů? Jak se pak vypořádat s momentem, kdy katolické učení na tyto dvě otázky poskytuje zcela protichůdné odpovědi?

VÝZKUM NOETICKÉ KONTRADIKCE

Optikou této studie je náboženství vnímáno jako ideační systém. Geertz (2000, 107) hovoří o „systém[u] symbolů, které v lidech ustávají silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické“. Katolická nauka v tomto smyslu představuje určitý systémový celek, složený z konkrétních symbolů. Geertzův „boasovský“ důraz na emoce (nálady a motivace) na svých zkušenostech ukazuje jeden z respondentů výzkumu (kněz I.), když hovoří o tom, že pro řadu praktikujících katolíků je irelevantní znalost teologických pojmů a jejich důvěra v katolické učení je instinktivní: „*My studujeme na univerzitách, ale třeba ta babička, která má třeba čtyři třídy a umí sotva číst, ale prostě ona, pokud se každý den modlí ten růženec, tak ona nezná ty pojmy, nezná ty souvislosti všechny, ale když prostě v kostele slyší kázání a třeba i nějakou herezi, tak ona to nedokáže pojmenovat, ale řekne, že to*

je divné. To je to sensus fidei [mysl pro víru].“ Symbolický systém tedy konstruuje určitou realitu, navozuje určité vnímání světa a na základě toho působí na vytváření určitého chování a jednání.

Jakou realitu však vytváří symbolický systém založený na výše popsané epistemologické disonanci? Jako autor této malé studie nemám ambice zodpovědět takto složitou otázku, nicméně deklaruji ji jako motiv pro své bádání. Co mohu poskytnout jako navrženou explanační teorii, je pouze výše nastíněná noetická kontradikce ověřovaná částečným a nutně omezeným vzhledem do tenzního myšlenkového světa katolických kněží.

Studie neprovádí indukci v tom smyslu, že by byl nejprve proveden pokus o ponor do světa respondentů, a až na základě toho interpretace témat, s nimiž respondenti sami volně přicházejí. Naopak: na začátku tohoto výzkumu stála identifikace problému, pokus o předložení teorie, která jej navrhuje nějakým způsobem vysvětlit, a až následně ponor do dat. Metodou tvorby dat byly zejména narativní rozhovory, doplněné zúčastněným pozorováním. Základní struktura rozhovorů byla postavena na setu ideových binárních opozic, nicméně všechny rozhovory byly vedeny maximálně otevřeně: počet kladených otázek byl co nejmenší, naopak respondenti měli maximum prostoru na sebevyjádření.

Rozhovory a zúčastněné pozorování byly prováděny v rámci jedné konkrétní diecéze v České republice. Identifikace této diecéze je záměrně zatajena, aby nedošlo k odhalení totožnosti respondentů. Praktickým důvodem výběru určitého geografického území je nezbytné omezení vzorku dat. Podstatným metodologickým důvodem je i snaha o zachycení jednoho určitého prostoru ovlivňovaného společným prvkem, v tomto případě společnou lokální institucionální strukturou, v rámci níž může existovat nebo být ohraničena určitá kulturní gramatika. Respondenti jsou v textu označováni slovem kněz a římskou číslicí, následuje malé písmeno označující jednotlivé citace daného kněze (např. kněz I.c). Sběr dat probíhal od ledna 2021 do června 2022 jako část širšího výzkumu zaměřeného na roli a identitu zástupců katolického kléru. Bylo provedeno 22 narativních rozhovorů, ve kterých měli faráři

324) ovšem upozorňuje na určité dilema spojené s deprivatizací. Podle jeho názoru je v současnosti tradiční náboženský obsah křesťanství irelevantní (patrně neodpovídající výzvám současnosti) a má-li katolicismus hrát důležitou veřejnou roli, jak si to představuje Metz, musí se nějakým způsobem přizpůsobit a změnit. To ale může být nebezpečné, protože tím dochází k ohýbání katolické nauky podle často se měnících externích společenských potřeb. Moltmann (2015, 64) pak dává identitu a relevanci do vztahu nepřímé úměry: když bude církev uchovávat unikátní (a tradiční) křesťanskou identitu, bude pro současnou společnost a její problémy málo relevantní a uzavřená v podstatě do sekty; když se církev bude přizpůsobovat a měnit, bude společensky relevantní, ale oslabí svou unikátní identitu. Moltmann (ibid., 112) sice uzavírá apelem na syntézu obou aspektů, tuto jasnou polarizaci v současném katolicismu ovšem nepopírá.

prostor volně vyprávět a vytvářet vlastní témata pro další diskusi. Rozhovory byly (se souhlasem respondentů) nahrány a tvoří 33:28 hodin záznamu.

OTÁZKA DOSLOVNÉ A REFLEXIVNÍ NÁBOŽENSKÉ NAUKY V KATOLICKÉM KONTEXTU

V úvodu studie byly zmíněny tenze, rozpory a kontradikce v katolickém prostředí. Pokusím se nyní přiblížit širší souvislosti tohoto fenoménu, což by mohlo vést k lepšímu porozumění kontextu, v jakém se vyvíjelo a v jakém se odehrává současné noetické napětí. Provedu tak i stručnou sondu do transformace náboženství v kontextu vzestupu reflexivní spirituality. V ní se ukazuje potřeba hlouběji zkoumat noetické pozice na konkrétních příkladech, protože tenze v katolicismu je mj. možné chápat nikoliv jako doktrinální spory,⁴ nýbrž jako epistemologické kontrapozice.

Émile Durkheim (2002), Max Weber (2009), Talcott Parsons (1967) či Jürgen Habermas (2022) vyvinuli slavné teorie o procesu společenské diferenciaci. Diferencovala či specializovala se politika, ekonomika, rodina, ale i náboženství. V tomto bodě začalo být podle Kelly Besecke (2005, 185) náboženství ztotožňováno s církví. Přes veškerou snahu pochopit a někdy i predikovat vývoj spirituality ve společnosti se však nakonec zřejmě stalo něco, co mnozí nepředpokládali. Místo ústupu náboženství a drtivého nástupu vědy došlo v západní společnosti k *proměně* vnímání a praktikování náboženství. Teorie, které se zabývají touto změnou, lze podle mého názoru rozdělit zhruba na dva proudy. První se pohybuje v oblasti psychologie a sociologie a zabývá se zejména personalizací víry, vznikem osobního či individualizovaného přístupu k religiozité a spadají sem autoři jako Robert Wuthnow, Wade Clark Roof a zejména Thomas Luckmann. Druhý proud je ukotven v kulturní antropologii, v podstatě uznávající teorii personalizované spirituality, ale připisuje jí jiné efekty a zabývá se jí z hlediska kulturního zdroje. Spadají sem Andrew Greeley či již zmíněná Besecke.

⁴ Stručně k tomuto tématu viz Abrahám et al. (2010).

Wuthnow popsal historický posun ke spiritualitě hledání. Podobný posun popsal i Roof: od náboženství orientovaného na víru k přístupu facilitovaného náboženského tržiště, na kterém jsou noví dodavatelé náboženských významů (Besecke 2005, 180). Luckmann v knize *Invisible Religion* zase zdůrazňuje roli neinsti-tucionálního náboženství. Náboženství nelze identifikovat pouze s církví. Podle Luckmanna je veřejné náboženství takové, které ovlivňuje sociální, ekonomický a politický život. Osobní náboženství je oproti tomu to, které existuje pouze uvnitř individuálních *psyché* (Luckmann 1967, 77). Náboženství podle něj není sociální instituce, ale systém transcendentních významů, které ukazují lidem kontext transcendingující jejich každodennost. Je to symbolické univerzum. Besecke uznává, že jakási hierofanie formuje část objektivní sociální reality i bez specializované institucionální báze. Ovšem náboženské (kulturní) významy jsou z definice veřejné, kolektivně vytvořené a sociálně sdílené fenomény. Jsou součástí objektivního sociálního světa. Když tudíž hovoříme o náboženských významech, nejde o to samé jako hovořit o významech psychologických. Náboženství není zamčeno uvnitř jedinců. Má charakter komunikace či konverzace, což je jakási třetí sféra mezi institucí a jedincem, která je společenská, kulturní (Besecke 2005, 181–183).

Besecke zmíněnou dimenzi ve svém výzkumu spojila zejména se dvěma fenomény, které spolu úzce souvisejí: fenoménem kriticismu či reflexivity a fenoménem interpretace náboženských významů jako protikladu k doslovnému či scientistickému výkladu.⁵ S termínem reflexivní spiritualita přišel Roof, který ji chápe jako osobní, individualizovanou religiozitu. Besecke ale zdůrazňuje jinou její stránku: kulturní, veřejnou a interaktivní. Chápe ji jako jazyk (Besecke 2001, 367). Ve svých výzku-mech se zabývala lidmi, kteří jí praktikují;

⁵ V tomto smyslu má z čeho čerpat. Už ve 3. století působil teolog, který do té doby nejméně popsal rozpor mezi doslovným výkladem náboženského textu a jeho interpretací postavenou na tropech. Řeč je o Órigénovi, podle jehož učení nelze všechny evangelijní texty chápat jako historické skutečnosti, protože to ani není jejich záměrem a účelem. Někdy se jedná o záměrné fikce, které však obsahují duchovní pravdu. Jsou to prostředky k jejímu poznání (Eliade 2020, 119).

tito věřící v podstatě odmítají doslovné výklady Písma a v náboženství hledají významy a moudrost. Usilují o vybalancovaný pohled na svět: přijímají závěry moderní vědy, ale odmítají předpoklad, že pouze ona má nástroje k hledání pravdy. „Víra [v jejich pojetí] je o interpretaci a významu.“⁶ (Besecke 2007a, 171–174) Doslovné pojetí biblických příběhů vidí jako přílišné zjednodušení, v podstatě jako denotaci (ibid., 175).

Tímto zároveň podkopává mýtus o střetu či dichotomii vědy a náboženství (ibid., 176). Známe jej nejspíše od Webera (2012), podle něhož s růstem vzdělanosti ve společnosti nevyhnutelně dochází k úpadku religiozity (viz také Durkheim 2002, 16–24). Vědecká racionalita má být v nepřekonatelném konfliktu s náboženským nárokem na pravdu. Jde ovšem o to, jak rozumíme oběma klíčovými pojmy Weberovy teze, tedy vědě a náboženství. Weber měl zřejmě na mysli pozitivistické pojetí obou. Alternativou je zde ovšem pojetí hermeneutické, podle něhož lze pravdu vyjadřovat a spatřovat v kontextu, tzv. mezi řádky, v textu nevyhnutelně metaforickém.⁷ Kromě textového kontextu je zde ještě celkový společensko-kulturní kontext, a náboženské sdělení je tak možné vnímat v rámci symbolického vědomí (Bellah 1970; Geertz 2000), každopádně vždy jako fenomén, který má široké kulturní konotace a sociální konsekvence.

Jak už bylo řečeno, reflexivní spiritualitu není možné ztotožňovat pouze s nějakou formou osobní víry. Jakožto náboženská forma není záležitostí pouze individuí nebo institucí. Náboženství je kulturou, živým jazykem a komunikací: konverzací o transcendentním významu (Besecke 2005, 181); řečí, v jejichž vzorcích je institucionalizováno (Wuthnow 1992, 48–50). Náboženství je komunikováno ve společnosti, čímž se stává specifickým jazykem vytvářejícím specifický narativ.⁸ V důsledku je tedy nutné reflexivní spiritualitu vnímat jako

⁶ Kromě toho je reflexivní spiritualita i jazykem kulturní kritiky: kritizuje kulturní vzorce, které brání transcendentnímu rozumění světu. Naráží zjevně na scientismus (Besecke 2007a, 171–173).

⁷ Greeley (1996) např. tvrdí, že náboženské texty se nesnaží o faktologii, ale o poetické a metaforické vyjádření náboženské zkušenosti.

⁸ Komunikace nikdy není individualistická, nikdy není záležitostí jednotlivce. Je vždy veřejná, sociální a interaktivní (Besecke 2007b, 199).

kulturní zdroj, protože má potenciál ovlivňovat kulturu (Besecke 2001, 366 a 368). Jazyk reflexivní spirituality vytváří určité významy a podle Besecke to dělá pomocí čtyř základních technik. Zaprvé je významu náboženských symbolů rozuměno skrze metaforickou interpretaci. Náboženské texty a rituály nejsou popisem doslovných faktů, nýbrž metaforická vyjádření. Zadruhé je zde specifická role mystických metod (meditace apod.), ve kterých jde o zahrnutí zkušenosti a pozorování do rozumění náboženské praxe. Zatřetí je důležitým prvkem pluralismus, tedy odkazování k mnoha různým náboženstvím, vědeckým a filozofickým tradicím bez tvrzení, že je některá z nich ta pravá nebo nejlepší. A konečně začtvrté je zde reflexivita jako schopnost ustoupit z vlastních ideových pozic a reflektovat je ve světle vědění a mínění jiných pluralitních pohledů (ibid., 372–375).

Besecke tedy shrnuje, že význam a smysl náboženství pro reflexivní spiritualitu tkví v tom, jak sofistikovaná je jeho symbolika a jakou vyvolává odezvu. Nejde už tedy – jako za Weberových časů – o volbu mezi racionalitou a religiozitou, ale o to, zda a do jaké míry člověk dokáže interpretovat náboženské narativy lépe, než to umí scientistická racionalita. Jinými slovy, konflikt není mezi náboženstvím a vědou, ale mezi dvěma epistemologickými přístupy (Besecke 2007a, 176–178). Hlavní současná výzkumná otázka v oblasti náboženství tkví v tom, do jaké míry člověk dokáže interpretovat náboženské narativy.

Jinou optikou, kterou by bylo možné studovaný problém nahlédnout, je přístup současné kognitivní antropologie, jež často upozorňuje na podeřování skutečnosti, že mnohé pojmy, definice a teorie, s nimiž v humanitních vědách operujeme, jsou implicitně psychologické (Jerotijević 2013, 39). Otázce, proč lidé věří něčemu, co je v rozporu s oficiální doktrínou jejich náboženství, se věnuje např. Justin Barret (1999) a rozpracovává ji Jason Slone (2004). Oba docházejí k závěru, že paralelní víra v náboženské entity, postoje anebo hodnoty, které logicky nedávají smysl,⁹ jsou vysvětlitelné jako běžné kognitivně-behaviorální

⁹ Slone jako příklad uvádí zcela bazální otázku – proč křesťané zabíjejí? O něco složitější otázkou je pak např. problém predestinace (Slone 2004, 4, 53 a 119).

skutečnosti: lidská mysl je limitovaný procesor náchylný k produkování chyb v základní kognici okolního světa a náboženství není nic jiného než produkt těchto chybových kognitivních procesů (Slone 2004, viii). Vladimír Bahna (2019) se ve svých terénních výzkumech zabývá spirituálními zkušenostmi, které v člověku mohou zanechávat velice originální stopy. Jedním z jeho postřehů je to, jak podobná jsou si vyprávění lidí se silnými spirituálními zážitky. Bahna nastoluje otázku jejich kulturního předávání. Tatiana Bužeková (2009) zase na poli kognitivní antropologie provádí terénní výzkumy soustředěné na lidové čarodějnictví a dochází mj. k závěru, že lidové náboženské představy se jednak v čase proměňují, jednak se silně rozcházejí s náboženskou doktrínou, k jaké se respondenti a respondentky výzkumu hlásí. Tento poznatek pak odpovídá teorii Pascala Boyera (2002), která pojímá náboženství jako shluk kulturních reprezentací, které jsou díky kognitivnímu procesu podobné v myslích jedinců uvnitř určité skupiny. Pro naše téma je důležitým Boyerovým příspěvkem pojem „tragédie teologa“, kterým ilustroval zde probíraný rys náboženského myšlení, tedy rozporuplné a mnohdy protichůdné představy na individuální rovině. Problém tragédie teologa spočívá v nesouladu mezi představou onipotentního božstva a existencí zla nebo utrpení ve světě. Teologové, snažící se tento jev vysvětlit, jsou ve velmi svízelné situaci (ibid., 281–285).

Na místě je zmínit ještě teorii Harveyho Whitehouse (1995, 2004), který hovoří o dvou různých módech religiozity: imagistickém a doktrinálním. Whitehouse tvrdí, že jednotlivá náboženství mají tendenci tíhnout k jednomu z těchto módů v závislosti na socio-kulturních faktorech a potřebách komunity. Imagistický mód je charakterizován osobními a neformálními náboženskými praktikami. Koreluje s „do it yourself“ přístupem, v rámci něhož jsou rituály méně formální a jednotlivci si mohou přizpůsobit náboženskou praxi svým potřebám (např. domácí modlitby či osobní rituály). Rituály zde nicméně mají trvalý vliv na lidskou mysl – nejenže uchovávají naše vzpomínky, ale ovlivňují též způsob, jakým přemýšlíme o náboženských tématech. Naopak doktrinální mód je charakterizován kolektivními,

formálními a náročnými rituály. Náboženské praktiky jsou v něm výrazně strukturované, často se do nich zapojuje větší skupina lidí a rituály mohou být fyzicky i emocionálně náročné (např. masové bohoslužby, náboženské festivaly). Náboženské znalosti se předávají především skrze intenzivní a opakované vyučování; náboženská společenství jsou rozsáhlá a podléhají centrální regulaci.

Lze tedy prozatím shrnout, že současný ideový svět katolicismu v sobě zahrnuje řadu vnitřních tenzí, a to nejen tenzí doktrinálních (příčemž tato studie se doktrinálními rozdíly do hloubky nezabývá). Výše zmínění autoři a autorky poskytují určité explanační teorie pro jednotlivé prvky katolicismu nebo náboženství obecně. Já v tomto bodě navazuji zejména na Besecke, která problematizuje noetickou štěpící linii. Proto předkládám výzkumnou otázku, jak lze interpretovat jev existence dvou kontradiktorických noetických pozic v jednom individuálním světě idejí. Současně předkládám tezi, dle níž lze uvedený jev na individuální úrovni interpretovat v kontextu existence a působení dvou paralelních noetických pozic: zaprvé v hermeneutickém přístupu k nauce, zadruhé v pozitivistickém přístupu k nauce. Oba jevy vystupují na povrch tehdy, když katoličtí kněží vyprávějí o svém vztahu k výkladu Písma a roli žen v církvi.

KATOLIČTÍ KNĚŽI A NOETICKÁ TENZE

Výklad Písma

Katolický kněz (IV.) se mnou vedl dlouhý rozhovor ve své barokní faře v jednom okresním městě. Fara je cítit typickou vůní: směsí vlhkosti a starého dřeva. Farář je mezi svými kolegy často vnímán jako tradicionalista. Chodí oděn v klerice, vystupuje distingovaně a ve volném čase spravuje webové stránky věnující se protipotravné tematice. V jeho pracovně visí obraz toho času arcibiskupa Dominika Duky. Vedeme spolu uvolněný rozhovor na řadu témat, mezi nimi na téma jeho osobního postoje k výkladu Bible. Farář se snaží problematiku vysvětlit na příkladu knihy Genesis: „*Je tam náznak toho, jak ten týden asi bude vypadat. Když Bůh odpočíval, tak ty taky odpočivej, ale zpráva o stvoření se nevnímá jako popis díla Božího, ale spíše jako oslavná píseň... Takže*

to nevnímám vyloženě jako popis, jak to určitě muselo být. To vždycky necháme na vědcích, kteří se budou hádat, že to byl velký třesk, druhý že jinak, ale to je nám jedno. My se neptáme jak, my si říkáme že. Že Bůh u toho počátku byl. Jestli k tomu použil víc chemie, zinku nebo čeho, to je nám opravdu úplně jedno.“

Farář tak předkládá jasně hermeneutickou pozici k výkladu biblického textu, který není exaktním popisem, nýbrž uměleckým dílem, oslavujícím dílo Boží. S respektem vymezuje pole působnosti vědy, která je způsobilá zkoumat, jak přesně se stalo, co se stalo. Biblický text je nutné interpretovat jako oslavnou píseň o tom, že Bůh je na počátku všeho.

Jiný farář (V.) hovoří z podobné pracovní na jiném místě diecéze a používá k vysvětlení svého postoje stejný příklad: „*Třeba Stvoření. To není o tom, že by Bůh stvořil zemi za šest dní. To je příběh o vztahu Boha a člověka. Znamená to, že Bůh stvořil vše, že stojí za vším. Je to vyprávění o Bohu. Svět není náš, je Boží. Jak, to řeší věda, proč, to řeší teologie.*“ Jedná se v podstatě o to samé vyjádření jako v předchozím případě, tentokrát farář klade důraz na rozdíl mezi přístupem *jak* (pole pro vědu) a *proč* (pole pro katolickou nauku).

Odišné prostředí nalézám u jiného faráře (VI.). Setkáváme se ve stroze vybavené komunitní jídelně. Farář vystupuje uctivě, pokorně a tichým hlasem obsírně diskutuje o všech tématech, co nás napadnou. Na stůl pokládá telefon a v průběhu mé tříhodinové návštěvy – tím stejně klidným hlasem, jakým hovoří se mnou – odbavuje různé podněty členů jeho komunity. V průběhu našeho setkání se zamýšlí nad výkladem Písma: „*Já si myslím, že máme mít k Božímu slovu úctu, protože jsem přesvědčen, že to, co bylo napsáno, tak je vetknuté Duchem svatým. To je nezpochybnitelné. Ale samozřejmě s tím, že tam jsou sděleny pravdy a ty pravdy jsou v obalu a ten obal je někdy dobrý rozbalit. Je třeba takový moudrý přístup k tomu, když se podíváme na církevní otce, jak třeba vykládali a interpretovali, tak užívali symboly.*“

Náš hovor na toto téma je dlouhý a jasně z něj vyplývá, že stran výkladu Bible zastává interpretativní přístup. Hovoří nejen o symbolech, ale také o obrazech, literárních formách, písních, metaforách a podobenstvích.

Všechny tyto formy nějakým způsobem obsahují „pravdu“. My ovšem potřebujeme techniky interpretace, abychom se k této pravdě dostali a správně ji uchopili.

Další kněz (VII.), který se zúčastnil mého výzkumu, chodí oděn v hábitu žebravého řádu, opásán cingulem. Na své řádové faře mě zdraví energicky a s dobráckým úsměvem, který mu zůstává po celou dobu našeho setkání, přestože se bavíme důvěrně o celé řadě intimních témat. Na jeho faře často probíhá ekumenické setkání kněží různých denominací a při hovoru na toto téma zabředáme do otázky různých přístupů k výkladu biblických textů: „*Nic nás neopravňuje k tomu se domnívat, že doslovný výklad je správně. Písmo samo by si tím pádem odporovalo. Je tam vlastně rozpor v jednotlivých evangelích. A jde o závažné věci, jde o logická tvrzení a třeba výroky Krista, které jsou evidentně symboly, obrazy a podobenství. Ty výroky jsou věci, které Kristus myslel jako příběhy, ponaučení. Takže ty doslovné výklady, to jsou prostě úplně evidentně blbosti. Používají je fanatici.*“ Jak je vidět, názor tohoto faráře je v otázce doslovného výkladu Písma velmi přísný. Kromě toho, že jako výše zmínění respondenti považuje biblické texty za umělecké dílo, doslovný výklad Bible přímo odsuzuje.

Typickou vesnickou faru, plnou lakovaných vyřezávaných soch a starých tepichů, obývá farář původem z Krakova (kněz VIII.). Nepoužívá počítač a internet, telefon jen sporadicky. Navštěvuji několik jeho nedělních mší a po jedné z nich s ním domlouvám setkání. Po příjezdu do vesnice mě zdraví před kostelem s rozzářenou tváří: „*Pochválen buď Ježíš Kristus, Jakube, že jsi dorazil.*“ Pak mě vyzývá ke krátké modlitbě za můj výzkum a vzdělání. Při hovoru o Písmu říká: „*Je napsané, že se nemá nic interpretovat individuálně. Písmo svaté musí jít jedním správným směrem. Ale některé věci, k těm se musí prostě přistoupit tak, že se to bude nějak interpretovat. S tím Písmem to není tak, že člověk se k němu postaví a všechno ví. Jsou tam různé... no nemůže se všechno brát doslovně. Ten, který to psal, tak ten měl taky nějaký svůj názor a byl to taky nějaký druh literatury. Byly to knihy moudrosti, historické knihy. Ke každé jsou komentáře. Jsou tam krásné věci, ale sám bych na ně nepřišel. Jeden člověk to sám nezvládne.*“

Bible je v pojetí tohoto kněze historicky situovaný text, který je nutné interpretovat, nicméně je třeba se vyvarovat interpretování na individuální úrovni. Poté rozvíjíme diskusi o tom, kdo je autoritou v interpretaci Písma. Je to církev jako celek, která v sobě ovšem zahrnuje různé teologické a řádové proudy. Vždy je to kolektivní záležitost – katolická komunita vykládá Písmo v souladu s určitou naukou.

Ve velice podobné faře menšího městečka se setkávám s dalším mužem (kněz II.). Vítá mě slovy: „*Skvělé, pojď se nejprve podívat na kostel.*“ Zamyká faru a první dvě hodiny našeho setkání trávíme povídáním v barokním kostele Nanebevzetí Panny Marie. V hovoru je velmi sdílný: „*Tady se dostáváme k té odpovědi, k tomu, co jsem ti říkal ohledně těch rozevřených nůžek. A těch dvou skupin, těch liberálů a tradicionalistů. Protože ti tradicionalisté, když to takhle budu nazývat, říkají, že tak, jak to říká Písmo svaté, tak to je. Ale Písmo svaté se dá zneužít. Bible se dá zneužít. Záleží, jak si to vykládáš. Samozřejmě, že tady je učitelský úřad církve a biblisté a tak dále. Například stvoření. Pierre de la. . . už nevím, ale jezuita, hovoří o evoluci. Pánbůh jestli milion let tam tvořil ryby a další milion let. . . rozumíš jak. . . Všechno to, co tam je napsané, je v obrazech. Ale ohledně těch kněží, kteří trvají na tom doslovném, tak jakou školu mají? V kterém období studovali? K čemu se přiklonili? Pracují na sobě a čtou nějaké biblické komentáře, nebo zůstávají v tom, co se naučili před třiceti, před padesáti lety? Moje odpověď je, že co se týče Písma svatého, má se to brát tak, že hodně věcí je napsaných v obrazech.*“

I tento farář navazuje na výše zmíněné respondenty a hlásí se jednoznačně k interpretativnímu přístupu. V hovoru zmiňuje, že doslovný výklad může být dokonce nebezpečný. Podstatné je uznat nejen to, že Bible byla psána v určitém historickém a kulturním kontextu, ale také to, že i samotní faráři, kteří vykládají katolickou nauku, jsou neustále pod vlivem různých tendencí. V jejich postojích se odráží výuka v semináři i následné potýkání se s nejrůznějšími teologickými a spirituálními proudy.

Další farář slouží ve spíše malém městě na periferii (kněz IX.). Jeho pracovna je prostá, je v ní pouze pracovní stůl a konferenční stolek

pro návštěvy, klekátko a obraz papeže Františka. Trávíme spolu dvě odpoledne a čím delší je náš společně strávený čas, tím více se otevírá. V debatě, v níž zabrousíme na téma doslovného výkladu Písma, se farář zamyslí: „*Samozřejmě to rozumný křesťan nemůže myslet vážně. Myslím, že už sv. Augustin interpretuje třeba ty jednotlivé dny stvoření světa jako etapy. A už ty staří církevní otcové měli velmi interpretační přístup k Písmu. Alegorický výklad. Apoštol Pavel. Prostě poctivý studium literární vědy. Literární věda má svoje nástroje objektivní, jak se studují texty. Jaké jsou historické a společenské okolnosti. A to je seriózní literární věda, která, když se aplikuje na Písmo, tak z toho jasně vyplývá, že v Písmu je mnoho různých forem, které je třeba brát v potaz. Je tam poezie a obrazy. Prostě to nemůžu brát jako kronikářský zápis. To prostě nelze. To je proti zdravému rozumu. My vnímáme taky, jak se ten text utváří. Redakce, který ty původní texty trochu pozměňují. Takže literární věda. Pro fundamentalisty je to něco, co boří Písmo, pro nás je to naopak něco, co nám ho otvírá, protože literární věda nám pomáhá proniknout k tomu jádru duchovnímu, který tam je, a dát stranou to, nebo dát do závorek to, co je důsledek historických společenských věcí a co připadá formě, a my pak z toho jsme s to lépe nahlédnout to jádro sdělení. A krásně je to vidět právě u toho stvoření v šesti dnech. Víme, že prvních jedenáct kapitol Genesis není historie. Je to nějak jako prehistorie v obrazech, spíš popisovaný zacílení stvoření, účel stvoření, charakter a jeho identita. Je to v básnických obrazech. Když vím, že to je obraz, tak žádný seriózní křesťan katolík nevěří ve stvoření v šesti dnech, ale tím neříká, že Bible nemá pravdu. Bible má pravdu, ale na jiné úrovni. Je to obraz, který vypovídá o identitě světa, o jeho původu, smyslu a zacílení a o původu zla.*“

Poslední zde zmíněný farář považuje interpretační přístup v podstatě za samozřejmý. Je spjat s katolickou naukou už od samotného počátku církve. K Bibli je nutné přistupovat z pozice disciplíny literární vědy, je nutné v ní spatřovat různé literární formy. Doslovný přístup je dokonce iracionální a fundamentalistický. V tomto duchu se vyjadřují všichni další informanti výzkumu. Všichni hovoří vesměs stejně: doslovný výklad Bible není možný, dokonce

může být nebezpečný. Namísto toho je zaujat přístup reflexivní, který Písmo chápe jako metaforický literární útvar, který je nutno interpretovat.

Role ženy v církvi a společnosti

Jeden z respondentů (kněz IV.b) při hovoru o roli ženy ve společnosti a církvi deklaruje, že by respektoval, kdyby přišla změna oficiálního postoje církve a ženy by byly svěceny na kněžky. Nebylo by to sice podle něj dobře, ale svázání kněžské role pouze s muži podle něj nelze odvodit z Písma. Častý argument mnoha církevních představitelů o tom, že kněží mají být muži proto, že Ježíš si vyvolil dvanáct apoštolů – mužů, na rozdíl od nich nebere příliš vážně a připomíná nutnost výkladu Písma v historickém kontextu: „*Kdyby se změnilo učení církve, tak prostě bude svěcená i žena, no. Pak z praktického hlediska, u zpovědi, ženský tajemství těžko udrží. Když klábosí, tak jsou blíž k tomu říct, co jsem slyšela, než ten chlap, který to zazdí a jedeme dál. Ale nic zase proti tomu, vnímám to, že žena má svůj místo ve společnosti, a církvi má taky určitě co dát. Na jednu stranu řeknu dobře, tak je jim teda upřeno svěcení, ale jinak myslím, že v církvi se žena dočkala docela slušného ocenění, než v kdejakých jiných kulturách světa. Nikde v Bibli napsáno není. . . Sice vycházíme z toho, že Pán měl kolem sebe dvanáct apoštolů a sedmdesát dva učedníků, ale všechno bylo psáno v té době a tenkrát to bylo zatížené na muže. Když se rozloží chléb a ryby, tak tam bylo pět tisíc mužů a ženy a děti se nepočítaly. Tak to bylo pod vlivem té společnosti. Dneska je společnost trošku někde jinde.*“

Kněz, se kterým jsem dříve dlouze hovořil o výkladu Bible (kněz II.b), nyní hovoří o svém poměrně jasném stanovisku k roli ženy v církvi: „*Tady jsem já kategoriálně proti. Víš proč? To už je za hranou. Víš proč? Ten ženský prvek v církvi je důležitý, ale jak se jim dá moc, tak je to špatný. Je to nebezpečný. Pro jsou jen naši takový ty tvrdý heteráci, takový ty, který by šukali každou minutu, s prominutím, ty kněží, že budu takhle vulgární. Ty pořád baby, baby, baby. Já jsem byl na východním Slovensku osm let. Tam mám kamarády spolužáky, kteří jsou řecký katolíci. Jsou ženatý.*

Tam to řídí ty baby všechno. Říkám Ti, to je katastrofa. Co by se tím vyřešilo? Tady cesta nevede. To je strašný extrém. Ale když se podíváš na tu církev, tak je ženská. To jsou baby, a jak kohout kněz. A kde máš ty chlapy? Kde jsou ty. . . U židů jsou chlapi, komunity, a ženy jsou za zdí, a u muslimů taky. A u nás furt, jako že nemají. . . To řvou ty feministky. Tady pátera řídila lesba třicet let. Ta řídila farnost tady. Mají svoje místo, ale kdyby pán Ježíš chtěl, tak si nevyvolil dvanáct apoštolů. Však proč si nevyvolil ženy? Tam mohly být apoštolky. Oni neví, co roupama. Samozřejmě potkáš se s někým jiným a ten říká: jo, to by bylo supr a ty ženy a tak dále, ale to jsou skutečně takový, který nic nevidí a jen zírají na ten spodek. Já takové znám. Jeden byl takovej, co udělal skandál na celou republiku, tam šoustal jednu a udělal jí dítě, pak potratila a pak se vrátila ke knězi. Vždyť ať drží hubu aspoň. Když je kurevník. Rozumíš mi?“

Tato poměrně pregnantní vyjádření, i další, která farář pronáší v několika rozhovorech na téma role žen v církvi, ukazují jeho esencialistický pohled na genderové role. Žena a muž mají své dané charakteristické vlastnosti, a i když má žena obecně v církvi důležitou roli, neměla by být svěcena na kněžku. To je nicméně jen část argumentu – ten se totiž finálně odvolává na biblické pasáže, podle nichž si Ježíš za apoštoly vyvolil muže. První apoštol předával následnictví dále v androcentrické linii a postupně se tak etablovala tradice papežského stolce; to vše je nicméně zdůvodněné rudimentárním textem.

Další kněz (IX.b) vypráví o rozdílu mezi funkcemi, které mohou vykonávat nevysvěcení a vysvěcení členové církve. Některé funkce by žena mohla vykonávat, ale hlásání evangelia je jen pro muže. „*Myslím, že v církvi pořád převládá, že mnohé funkce zastávají vysvěcení služebníci, ale nemusí to tak být. Je to možná nějaký zvyk, že nějaký předseda kongregace kardinálů nebo biskupů je kněz, ale to tak nemusí být. Oni jsou od toho, aby hlásali evangelium a sloužili svátosti. V tom Vatikánu už nějaké funkce obsadily ženy, ale to probíhá i na těch úrovních nejnižších farností. My máme třeba farní ekonomický rady. Když je vybíráme nebo jmenujeme, tak tam nehraje žádnou roli, jestli muž nebo žena. Pak je tam otázka toho*

kněžského svěcení, což je otázka jiná.“ V následující rozpravě předkládá klasické odůvodnění o dvanácti vyvolených mužích: „Jan Pavel II. v osmdesátých letech vydal tzv. rozhodnutí, který má závažnost, že tedy ženy nemohou být svěceny na kněze, a zajímavý je ten důvod; proč trváme na tom, že ženy nejsou vhodné k tomu, aby byly kněžími, není, že jsou méně schopné nebo to, ale je to tradice, která jde až k apoštolům a z evangelia z toho, co Ježíš říkal a udělal, co se týkalo svěcení apoštolů, poslání toho, co nazýváme kněžské svěcení, dnešním jazykem, tak nikde nikdy nic takového nesměřovalo k ženě. A my teda vnímáme, že my nemáme žádnou kompetenci, jako církev, tohle změnit, protože Pán to tak stanovil. Apoštolové jsou ty první kněží a biskupové, oni ještě měli v živé paměti to, co říkal, co je učil. A oni taky nikdy neustanovili ženu. A Ježíšovo učení bylo v té době velmi radikální. Ježíš měl velmi svobodný vztah k ženám. Dělal to, co nebylo v tehdejší společnosti vůbec běžné. Na veřejnosti se baví se samaritánkou. Prostě to by žádný žid neudělal a prostě on byl svobodný v tom. A přesto vybírá muže. Jaký k tomu měl důvody, nám neřekl, a my se necítíme být kompetentní udělat změnu. Takže není to tak, že by žena nebyla vhodná, ale my se díváme na Ježíše, co chtěl, a nevidíme tam náznak, že by tuto roli chtěl, aby vykonávaly ženy. A my si to netroufáme změnit, což je jiný postoj, než že by církev trvala na tom, že ženy nejsou schopné dělat něco, to vůbec ne.“

Farář v tomto i několika dalších rozhovorech hovoří o ženách se značným respektem, nicméně svěcení žen neuznává s odvoláním na Bibli. Zmiňuje, že Bible nehovoří o ženách v roli kněze a byť neznáme důvody, nelze v tomto směru nic proti doslovnému výkladu podniknout.

Jiný styl argumentace než předchozí farář volí další respondent (kněz X.). Podle jeho názoru jsou žena a muž rozdílné povahy. Ve vztahu k našemu tématu je pak zásadní nemožnost reflexe Písma v jednom klíčovém aspektu: v Písmu je napsáno, že Ježíš je muž. Kněz má být jeho zástupcem, jeho zobrazením, a proto kněz musí být muž: „Heleďte, muž i žena byli oba stvořeni k obrazu Božímu a každý trošku jinak. Žena zobrazuje Boha v některých rozměrech líp než muž. Muž už zase Boha

zobrazuje v jiných rozměrech lépe než žena a obojí je prostě jako legitimní a obojí musí se dostávat do hry. Já třeba, když jsem potřeboval sestavit novou farní radu, tak princip je takový, že farní rada se skládá ze tří zdrojů a některé členy jmenuje farář. Já jsem si to svoje jmenování nechával vždycky až na konec, abych to doladil tak, aby pokud možno ta farní rada měla přesnou paritu mužů a žen. To vím, že to jako střídavě iritovalo jedny i druhý. No ale to prostě, aby muži i ženy měli rovnoprávné postavení. Marná sláva, ale jestli je pravda, že muž a žena jsou schopný rovnocenně, ale každý nějak jinak zobrazovat Boha a jeho vlastnosti a jeho bytí a tak dále, tak už se to nedá jednoduše takhle říct, že oba dva jsou schopni rovnocenně zobrazovat Krista, protože Kristus byl muž. Jo a to už nezobrazí rovnocenně žena. Žena prostě nezobrazí muže tak, jako ho zobrazí muž. A kněžství se nesmí přeceňovat, je to jen služba. Prostě kněží jsou muži, tak jako prostě jenom ženy rodí. Jo, jako chlap kdyby se prostě posral, tak nemůže rodit. A nezobrazím pannu Marii s její láskou a něhou, prostě vstřícností, otevřeností, prostě neudělám to. Jako prostě můžu se o to snažit, ale neudělám. Jo takže svěcení žen nezastávám. Zastávám svěcení mužů. Ale zastávám rovnocennou roli ženy v církvi.“

Také další respondent (kněz XI.) vychází z premisy o rozdílné esenci muže a ženy: „Žena je rovná muži, ale není stejná jako muž. Jo, to je asi nějaká základní teze.“ Následně hovoří o tom, že kněžství v českém prostředí není, resp. nemá být o moci, a ženy usilují o kněžství ze špatných důvodů: „S čím jsem se setkal osobně u žen, které nějak usilují o tyhle věci, jako je kněžství, tak jsem měl jako osobně velmi silný dojem, že šlo o mocenské otázky, že kněz je pro ně a v jejich očích někdo, kdo má nějakou moc. To platí možná v Německu a v Polsku, ale ne u nás. Ty ženy jakoby usilovaly o to, aby měly hlas, aby je bylo slyšet, aby řekly, co si myslí, což si myslím, že není úplně ta správná motivace. Jakože v tomhle kněžství nespočívá. Jedinou moc, kterou my máme, tak je dána vlastně od Krista a ta se vztahuje k Poslední večeři, kdy on myje apoštolům nohy. Jo, to je jediná moc, kterou předává. Mýt nohy. To je jako hodně daleko od nějakého pojetí kněze, který něco znamená.“

Kardinál Duka se hodně angažoval v politické oblasti, jakože do všeho kecal, a myslím, že to způsobilo hodně zle. Právě tím dával najevo, že církev má mít nějakou moc. Jo, tyhle ty prostě hry o to, abychom si uzurpovali co nejvíc pro sebe a měli tyhle ty výhody, tohleto privilegium. Myslím, že ty ženy to vnímají a že prostě vnímají ve společnosti, že nejsou na stejné úrovni jako muži, a proto usilují o to kněžství. Aby ony mohly jako rozkazovat nebo jako rozhodovat nebo jako já nevím. Často jsem v tom cítil jako takový mocenský pojetí té služby. Takže to není úplně na zdravém základu.“ Následuje vysvětlení, navíc podle faráře jedině možné, o odvození mužského kněžství z Písma: „Samozřejmě že kněžství je jenom jedna z forem služeb v církvi. A z nějakého důvodu si Kristus vybral jako chlapy na tuhle službu. Nevíme proč, což neznamená, že ženy v jeho době neměly zodpovědnost. Naopak, ony měly až podivně vysokou, že vlastně on si bral ženy jako svědky po svém vzkříšení. Jako první si vybral ženy a ne apoštoly. Z nějakého důvodu. Nevíme proč. Takže je očividně nijak neodsouval na druhou linii, ale přesto nějak upřednostňoval to společenství těch chlapů. Toho se církev jako drží jako nějaké tradice, která prostě má u něj počátek a on nedal žádný náznak ani impuls k tomu, proč by to mělo být jinak nebo že by tam mohla být nějaká interpretace i jiná. Prostě není.“

I u posledně zmíněného respondenta tedy vidíme esenciální náhled na roli mužů a žen (zároveň odmítnutí morální nerovnosti) a odmítnutí ženského svěcení z toho důvodu, že Písmo udává jasný pokyn, jak má kněžství vypadat. Farář nevidí v kněžské roli mocenskou pozici. Vnímá ji jako službu a v našich dalších diskusích se dokonce dotýkáme tématu sebeobětování. Nicméně kněžství vnímá jako službu vyhrazenou výhradně pro muže.

INTERPRETACE A DOSLOVNOST: DVĚ PARALELNÍ POZICE

Respondenti mého výzkumu z řad katolického kléru zastávají interpretační přístup k výkladu Bible. Kniha Genesis jim slouží jako nástroj demonstrování tohoto noetického postoje. Podle kněze IV. biblické příběhy poskytují poučení a návody a jsou mj.

oslavnou písní. Neposkytují odpovědi na vše. Podle kněze V. jde v Písmu o metaforu vztahu Boha a člověka a všechny příběhy jsou jednoduše o Boží existenci. Kněz VI. to popisuje tak, že Písmo je pravdivé, jen je napsáno v symbolech a výrazech, které je nutné odhalovat. To se shoduje i s pohledem kněze VII., dle něhož je nutnost interpretace dána už základní formou a strukturou Bible. Jiný přístup k Písmu než interpretační by totiž znamenal popření jeho základní logiky, a evangelia by dokonce nebylo možné pochopit vůbec. Kněz VIII. varuje před interpretací individuální, ale i on se s ostatními shoduje na nutnosti výkladu. Důvodem je, že autorem Bible je člověk (byť podle tradice tam určitou roli hraje Bůh, potažmo Duch svatý), který do textu promítal své názory na věc a měl svůj literární styl. Stejně se na věc dívá kněz II., podle kterého je doslovná interpretace nebezpečná a skrze ni je možné Písmo i zneužít. Zabíhá jako mnozí ostatní k interpretaci Stvoření a vysvětluje, že existuje určitá teorie, která chápe dny Stvoření jako celé epochy. Konečně kněz IX. potvrzuje úhel pohledu svých kolegů a dodává, že na Písmo je třeba hledět s odstupem a chápat, že je do něj promítán historický a kulturní kontext.

Bibli tedy podle těchto farářů není možné chápat doslova. Biblické texty jsou určitým druhem literatury. Jsou to obrazy, metafory, podobenství či stylisticky zbarvené písně. Do jejich vzniku se promítalo to, v jaké době a v jaké kultuře vznikaly. Jak byly nastavené společenské vztahy, jaká byla úroveň vzdělanosti, morálky atd. Jinými slovy, spolu s matérií textu musíme do výkladu zapojit celý hermeneutický kontext.

Je však uvedený přístup k výkladu Písma a potažmo k výkladu celé katolické tradice univerzálně platný, tj. platný pro všechny biblické pasáže? Z vyprávění kněží o postavení ženy v církvi vyplývá, že nikoliv. První respondent (kněz IV.) je v této otázce opatrný. Uznává oficiální postoj církve, podle kterého ženy nemohou nebo spíše nemají být svěceny na kněžky. Podotýká ovšem, že podle církevního práva to možné je a není to v rozporu s Bibli, protože v Bibli se o svěcení žen nepíše. To, že si Ježíš vyvolil dvanáct apoštolů – mužů, od nichž je v tradici odvozena církev, je potřeba brát s rezervou, protože tehdejší společnost byla

patriarchální, prameny rutinně zneviditelnovaly ženy a děti, a tak je k tomu třeba přistupovat. Kněz v podstatě říká, že neexistuje hermeneuticky poctivé dovození toho, proč si Ježíš vyvolil muže. Pouze fakt, že je zapsáno, že to byli muži, neznamená, že pouze muž může být knězem (původcem této teze je pouze aktuální církevní doktrína, která se v kanonickém právu opírá o text rozhodnutí papeže Jana Pavla II.).¹⁰ Další respondenti však hovoří jinak. Podle kněze II. je zavedení svěcení žen na kněžky nebezpečné a extremistické. Rozhodně se pro tuto roli ženy nehodí kvůli své povaze. Ženy jsou podle faráře pomlouvačné a hysterické, a na toto povolání se nehodí. Podstatná je však obhajoba tohoto postoje: Ježíš si vyvolil dvanáct mužů jako svých následovatelů, což je napsáno v Písmu. Oproti tomu kněz IX. hovoří o rovnoprávnosti žen a mužů (z jeho úhlu pohledu, resp. v rámci jeho chápání toho, co je to rovnoprávnost žen a mužů), ale o rozdílné přirozené povaze obou. Tuto rozdílnou esenci nedovozuje z Písma, ale Bibli jako předchozí respondent používá kvůli narativu o vyvolení dvanácti apoštolů. Zdůrazňuje, že neví, proč je text napsán takto, ale že je třeba respektovat přesnou literu. Také kněz X. vychází z pohledu na odlišnou esenci muže a ženy i jejich rovnoprávné postavení (opět myšleno individuální optikou respondenta). Protože je ovšem v Písmu dáno, že Ježíš byl muž, a dovozuje se z něj, že kněz má Ježíše reprezentovat, nemůže být knězem žena. I zde je tedy zdrojem doslovný noetický postup a hermeneutická dimenze je opomenuta. Kněz XI. provádí úvahy nad pokornou a služebnou rolí kněze a upuštěním od mocensko-politického pojetí, ale také on se hlásí k již klasickému odůvodnění s kořeny v doslovném chápání Bible: Ježíš si vyvolil muže, zatímco ženy si vyvolil pro jiné role.

Podle stejných farářů, kteří obhajují interpretační a historicko-kulturně reflexivní přístup k Písmu, je tedy třeba v případě kněžského svěcení žen chápat Bibli doslovně. Pouze jeden kněz si zachovává reflexivitu i ve vztahu k tomuto tématu.

Katolicismus jako symbolický systém má podávat kněžím odpovědi na různé otázky a dodávat významy každodenní žité reality

(srov. Geertz 2000). Doktrinální rozpory zmiňují všichni respondenti výzkumu a přijímají je jako fakt, dokonce jako pozitivní jev. Je součástí jejich symbolického vědomí (srov. Bellah 1970). Přesto jsem nenarazil na faráře, který by tematizoval věroučné, ekleziologické a jiné spory na noetické úrovni.¹¹ Zdá se, že doslovný a hermeneutický model myšlení je na úrovni jednotlivce paralelně přijímán a kombinován. I v tomto ohledu dochází k personalizaci a individualizaci víry a ortopraxe ze strany jednotlivých kněží tak, jak o tom hovořili Wuthnow, Roof, Luckmann, Greeley i Besecke (viz výše). Jednotliví kněží často hledají svou teologickou i praktickou spirituální cestu, a přitom si vybírají z bohaté „nabídky“ proudů a škol. Zastávají veřejnou funkci v rámci globální organizace, ale přitom mají – stejně jako kdokoli jiný – také svou osobní formu náboženství v Luckmannově (1967) smyslu. Osobní i institucionální forma prožívání víry a hraní náboženské a obecně společenské role ze strany kněží je neustále komunikována a je v neustálém kontaktu, střetu či konverzaci s okolním prostředím (Besecke 2005). Komunikuje a předává však implicitně i latentní a nevyřešené epistemologické pnutí.

Vyprávění kněží jsou si v mnoha bodech podobná, a jakoby připomínala Bahnovy (2019) terénní rozhovory, ve kterých se rekurentně objevují velmi podobné spirituální zážitky. Kněží následují poměrně zřetelný vzorec paralelní koexistence různých noetických postupů. Kognitivní přístupy nám na tomto místě připomínají, že se neděje nic výjimečného. Už Barret (1999), Slone (2004) či Bužeková (2009) nás připravili na to, že je naprosto běžné, když náboženská doktrína není jednotná, jinými slovy, že zastávat interpretační přístup ke Genesis a doslovný přístup k jakémkoliv pasáži o ženě v Bibli není nikterak zarážející.

Vypůjčím-li si Boyerova (2002, 283–285) slova o tragédii teologa, mohu hovořit o tragédii kněze v postmoderní situaci. Každý jeden kněz katolické církve inkardinovaný ve zkoumané diecézi se nachází v myšlenkové tenzi, kdy na jedné straně vše vystavuje interpretaci a heuristické snaze o přeložení několika

¹⁰ Jedná se tzv. Apoštolskou konstituci neboli encykliku *Ecclesia de Eucharistia* (Wojtyła 2003).

¹¹ Pro jistotu zdůrazňuji, že to samozřejmě vůbec neznamená, že se mnoho farářů noetikou nezabývá.

tisíc let starých náboženských textů do světa 21. století věřícím, s nimiž žije a jež má vést. Má přitom na výběr z bezpočtu škol a odnoží katolického prostředí, které se navíc nacházejí v neustávajícím střetu ohledně mnoha dílčích témat (viz v úvodu zmíněné aktuální veřejné doktrinální spory), jež může využívat i prožívat, ale v jejichž jádru je inherentně přítomný základní rozpor ve vnímání toho, co a na základě čeho by si vůbec měl myslet. Na druhé straně je členem doktrinálního řádu ve Whitehouseově (1995) smyslu, a je tudíž pod tlakem masového hnutí s velmi rigidními regulemi a hierarchickým globálním systémem, jehož záměrem je mj. řídit lidi i hodnoty. Nicméně, jak se ukazuje, kněží v sobě nesou více světů zároveň. Jsou i nejsou příznivci reflexivní spirituality (Roof 1999; Besecke 2007a). V určitých oblastech hájí nutnost společenské i své osobní kritické reflexe konkrétních významů. V jiných oblastech možnost reflexe považují za prakticky nepřístupnou. Roof a Besecke tvrdí, že reflexivní a doslovné výklady jsou v protikladu, k čemuž nemám nejmenších námitek. Doplňuji ovšem, že katoličtí kněží jsou reflexivní a doslovní současně.

Jak jsem zmínil, reflexivita a doslovnost jsou určitým jazykem, který komunikuje náboženské obsahy určitým způsobem. Hovoří k nám diskursem (Foucault 2016) a svou promluvu rámuje narativně (Ricoeur 1970). Součástí toho je ovšem i noetická tenze, jež je rovněž předávána, komunikována a jež také ovlivňuje kulturu a společnost. Neuchopitelnost toho, jak můžeme něco vědět a jak můžeme přistoupit ke klíčovým otázkám společnosti, jako je role ženy, je součástí toho, jak katolická církev funguje, co produkuje a co přidává k intersubjektivně prožívané kultuře.

ZÁVĚR

Ukazuje se, že u jednotlivých aktérů lze nalézt dva noetické přístupy, které mohou být arbitrárně voleny jako klíčové přístupy pro různá témata. Jeden a ten samý farář zastává reflexivní přístup při výkladu stvoření světa či prvotního hříchu a doslovný přístup považuje za nebezpečnou věc, které se dopouštějí jen evangeličtí fanatikové, aby v případě kněžského svěcení žen tvrdil, že podstatným důvodem pro

to je fakt, že je to takto výslovně kodifikováno v Bibli.

Ideační svět kněží tedy může obsahovat noetické kontradikce a není to nic překvapivého. Naopak si lze představit, že to je poměrně běžný kulturní model i u jiných skupin a jejich kulturních gramatik. Je to však důležitý poznatek pro další kulturně antropologické studium katolického prostředí. Zapadá to do kontextu existujících a až k počátkům křesťanství táhnoucích se tenzí. Pakliže vedle sebe u jedné ideově provázané a hierarchicky striktně řízené skupiny lidí¹² existují tak odlišné ontologické koncepce, jako jsou cyklické a lineární chápání času, mytologizace i snaha o její dekonstrukci, sakralizace i desakralizační tendence, skupinový integralismus i důraz na osobní volbu, pokusy o otevření církve i o její uzavření a konečně akcentování její veřejné role i jejího stažení do soukromé sféry, pak není vůbec s podivem, že kněz nemá jasno ani v tak základní otázce, jakou je způsob (technika, přístup a postup) výkladu Bible.

Kněží žijí své životy a role v síti kulturních významů. Podle tradice symbolické antropologie nelze jejich chování a smýšlení chápat jako nahodilost. Žijí a jednají uvnitř sítě významů a na jejím základě reprodukují určitou kulturní gramatiku. Tyto sítě kulturních vzorců jsou složeny ze symbolů a jako symbolické jednání se projevují. Jedním elementem těchto symbolických sítí u katolických kněží je kontradiktorické pojetí toho, jak vůbec můžeme dojít k nějakému poznání, na základě čeho si vůbec můžeme něco myslet. Součástí jejich symbolického jednání je rozpor, který je dále reprodukován: k výkladu Bible lze přistupovat dvěma způsoby, jež se navzájem popírají. Tento jev je kulturního původu, je společensko-kulturní entitou, a ovlivňuje své okolí, když komunikuje a předává významy skrze texty, rituály, vzdělání, mikro a makro společenské vazby atd. Navíc se lze domnívat, že ideový systém katolicismu je možné arbitrárně modelovat podle různých epistemologických logik a tím s ním manipulovat. Z tohoto důvodu lze označit existující noetickou tenzi v katolicismu za určitý kulturní mechanismus.

¹² Upozorňuji pro jistotu, že zde mluvím o kléru, nikoli o laicích nebo široké populaci věřících hlásících se ke katolicismu.

Celý kánon římskokatolického křesťanství je nicméně kromě Písma dán také tradicí, která Písmo doplňuje. To vše je možné zkoumat jako další kulturní texty. Je v nich snad i možné hledat další odpovědi na to, proč existuje a jak se projevuje tak vážná noetické tenze. Také je možné bádát o tom, jaké jsou další myslitelné kontrapozice, jak jsou vnímány a jaké kulturní významy nesou. Jaká je role a identita katolických duchovních ve světě, který sice kulturně spoluvytvářeli, ale už tomu tak dávno není? Jak se katoličtí faráři stavějí k LGBT+ identitám, potažmo k přirozenosti člověka jako takového? Jak souvisí doslovný přístup k výkladu Písma s udržováním patriarchálních tendencí? Tyto otázky patří mezi další směry výzkumu, pro který je základním východiskem poznání, že kromě existujících názorových rozporů je zde ještě epistemologické schisma, které se neprojevuje „jen“ v soupeření různých teologických škol, ale na úrovni jednotlivce.

POUŽITÉ ZDROJE

- Abrahám, Samuel. 2010. *Spor bez konca: O liberalizme, náboženstve a hodnotách*. Bratislava: Kritika a kontext.
- Bahna, Vladimír. 2019. *Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ: Sociálna nákazlivosť spomienok*. Bratislava: VEDA.
- Barret, Justin. 1999. „Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 11 (4): 325–339.
- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row.
- Berger, Peter L. 1990. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor.
- Besecke, Kelly. 2001. „Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource.“ *Sociology of Religion* 62 (3): 365–381.
- Besecke, Kelly. 2005. „Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning.“ *Sociological Theory* 23 (2): 179–196.
- Besecke, Kelly. 2007a. „Beyond Literalism: Reflexive Spirituality and Religious Meaning. In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, ed. Nancy T. Ammerman, 169–186. New York: Oxford University Press.
- Besecke, Kelly. 2007b. „Not Just Individualism: Studying American Culture and Religion after ‚Habits of the heart‘.“ *Sociology of Religion* 68 (2): 195–200.
- Boyer, Pascal. 2002. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bužeková, Tatiana. 2009. *Nepriateľ zvnútra: Nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe*. Bratislava: VEDA.
- ČBK. 2023. „Prohlášení ČBK k aktuálnímu dění ohledně manželství a rodiny.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z https://www.cirkev.cz/prohlaseeni-cbk-k-aktuálnímu-deni-ohledne-manzelstvi-a-rodiny_25218?fbclid=IwAR2BB8Rq-C2WwSIXhBF4bUvLAWowxxA4ROYZ9chjKrRrvAdri43SCeaa1jU.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea. 2019. *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea. 2020. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Argo.
- Foucault, Michel. 2016. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Gibellini, Rosino. 2011. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Goodenough, Ward H. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. London: Cambridge University Press.
- Greeley, Andrew M. 1996. *Religion as Poetry*. London: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 2022. *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofía.
- Halík, Tomáš. 2002. *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Horák, Jan. 2018. „Homosexuálové budou vládnout‘: Skandální kázání nelze přejít, kritizuje projev kněze Halík.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z https://www.lidovky.cz/domov/homosexualove-budou-vladnout-tenhle-skandal-nelze-prejit-kritizuje-projev-kneze-halik.A181012_094059_ln_domov_jho.
- Chenu, Marie-Dominique. 1934. *A School of Theology: Le Saulchoir (Unam Sanctam)*. New York: AFT Press.
- Jerotíjevič, Danijela. 2013. „Magické zákutia‘: Metodologické problémy pri výskume magických predstáv a praktík.“ *Sociální studia* 10 (2): 27–43.
- Kubík, Jiří. 2019. „Řada kněží je jako Jekyll a Hyde: Halík o zneužívání v církvi a proč nechce nahradit Duku.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z <https://www.seznamzpravy.cz/clanek/kdo-nahradi-kardinala-duku-tomas-halik-o-rozdelene-cirkvi-a-sexualnim-zneužívání-69666>.
- Luckman, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Metz, Johann Baptist. 1994. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMENH.
- Moltmann, Jürgen. 2015. *Crucified God*. London: SCM Press.
- Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.

Rahner, Karl. 2004. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: TRINITAS.

Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Roof, Ward C. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Slone, D. Jason. 2004. *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press.

Strakatý, Čestmír. 2023. „Tomáš Petráček: Církev nemá bojovat proti homosexuálním svazkům, je to perverzní.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=3pvtt76-NT0>.

Wallace, Anthony F. C. 1961. *Culture and Personality*. New York: Random House.

Weber, Max. 2009. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

Weber, Max. 2012. *Essays in Sociology*. Paris: Ulan Press.

Whitehouse, Harvey. 1995. *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. London: Clarendon Press.

Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. London: AltaMira Press.

Wojtyła, Karol. 2003. Ecclesia de eucharistia. Biskupství královehradecké. Viděno 25. 3. 2023. Dostupné z <https://www.bihk.cz/aktuality/zpravy/25-ecclesia-de-eucharistia.html>.

Wuthnow, Robert. 1992. *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society*. New York: Wm. B. Eerdmans.

