

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2019

Bc. Jana Weisbauerová

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Rozum a cit:

Vztah identit sociálního a kulturního antropologa a zároveň člověka
věřícího v Boha

Diplomová práce

2019

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 9/2012, bude práce zveřejněna v Univerzitní knihovně a prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 14. 6. 2019

Jana Weisbauerová

Poděkování:

Děkuji všem, kteří se podíleli na vzniku této práce. V první řadě děkuji vedoucímu práce PhDr. Tomáši Boukalovi, Ph.D. za cenné a podnětné rady. Veliké díky patří všem mým informátorkám, za jejich ochotu být součástí výzkumu, za jejich čas a za zajímavé podněty, které mi sdělily. Děkuji také mým blízkým s jejichž podporou, povzbuzováním a pomocí se studovalo a psalo mnohem lépe.

ANOTACE

Diplomová práce se věnuje vztahu identit nebo identity sociální a kulturního antropologa, který je zároveň věřící člověk. Práce je založena na sociálně antropologickém výzkumu a využívá kvalitativních metod, zejména rozhovorů. Práce se opírá zejména o teorie identit. Nedílnou součástí textu je autorčina sebereflexe.

KLÍČOVÁ SLOVA

Věřící antropolog, antropologie náboženství, věda a víra, identity, zkoumání antropologů.

TITLE

Sense and sensibility: Relationship of identities social and cultural anthropologist and withal believer in God

ANNOTATION

The diploma thesis deals with the relationship of identities or identity of a social and cultural anthropologist who is also a believer in God. The work is based on socio-anthropological research and uses qualitative methods, especially interviews. Work is in particular based on theories of identity. An integral part of text is author's self-reflection.

KEYWORDS

Faithful anthropologist, anthropology of religion, science and faith, identities, investigation of anthropologists.

Obsah:

1	ÚVOD	10
1.1	Téma	11
1.2	Výzkumné otázky	12
1.3	Název práce.....	12
1.4	Terén	13
1.5	Metodologie	15
1.5.1	Rozhovory a zúčastněné pozorování	18
1.5.2	Zakotvená teorie	20
1.5.3	Hermeneutika a fenomenologie.....	21
1.6	Reflexe	23
1.6.1	Reflexe rozhovorů	25
1.7	Identity	27
1.8	Etika a rizika	29
2	VLASTNÍ KORPUS PRÁCE	31
2.1	Informátorky	31
2.1.1	Edita.....	31
2.1.2	Renata	32
2.1.3	Veronika	32
2.1.4	Tereza	32
2.1.5	Zuzana	32
2.1.6	Klára	33

2.1.7	Františka	33
2.2	Průběh rozhovorů.....	33
2.3	Víra v křesťanského Boha v českém prostředí	34
2.4	Věda a víra	39
2.5	Konflikt	43
2.5.1	Misie	46
2.5.2	Antikoncepce v humanitární akci	53
2.5.3	Gender, feministická antropologie a křesťanství.....	54
2.5.4	Nesouhlas s antropologickým tématem.....	57
2.5.5	Univerzální morálka a kulturní relativismus	58
2.5.6	Další poznatky k otázce konfliktů	63
2.5.7	Řešení?	64
2.6	Souznění.....	66
3	ZÁVĚR.....	73
	Literatura k diplomové práci	77

1 ÚVOD

Pro svou diplomovou práci jsem zvolila název „Rozum a cit: vztah identit sociálního a kulturního antropologa a zároveň člověka věřícího v Boha.“

Toto téma jsem si vybrala, protože se mě samotné dotýká. Vychází z mého pohledu a otázek, které mi někdy vyvstávají na mysl. Dovolím si tvrdit, že sama se mohu označit za sociální antropoložku a za křesťanku, hlásím se k římskokatolické církvi. V práci taktéž předkládám vlastní postoj k tomuto tématu.

Dalším důvodem výběru tématu bylo to, že jsem chtěla problematiku, která mě zajímá a která bude nějakým způsobem nová, originální či neprobádaná. Jak uvádí Tomáš Machula, pokud chceme definovat vědu širším způsobem, tedy tak, aby zahrnovala i humanitní vědy, dostáváme se do terénu, který je méně probádaný, než přírodní vědy (Machula 2004: 61).

Mým cílem je snaha postihnout a uchopit identitu sociálního a kulturního antropologa, který je zároveň věřícím člověkem. Výběr informátorů jsem nakonec směřovala do řad mladých lidí, studentů či absolventů antropologie. Téma chci popsat proto, protože se mě samotné týká a shledávám v něm jisté konflikty a místa souznění, které chci předeštit a rozebrat.

„Čtenář záhy pochopí, že posvátné a profánní jsou dvě modalities bytí na světě, dvě různé existenciální situace, které člověk v průběhu vlastních dějin přijal za své. Tyto dva způsoby bytí na světě nejsou zajímavé pouze z hlediska dějin náboženství nebo sociologie, nejsou pouhým předmětem historického, sociologického či etnologického studia. Posvátný a profánní způsob bytí závisejí v posledku na různých stanoviscích, která si člověk vydobyl v Kosmu; jsou zajímavé jak pro filosofa, tak

pro každého badatele, který touží poznat možné dimenze lidské existence“ (Eliade 1994: 13). I mým přáním je, aby práce byla částí v obsáhlém bádání po tom, jaká je podstata člověka, jak lze vysvětlit jeho náboženské jednání, které je často v konfrontaci s profánním světem.

1.1 Téma

V práci se pokouším zjistit, jaký je vztah identit či rolí sociálního antropologa a zároveň křesťana. To znamená, že zjišťuji, zda se při prolínání těchto světů, nebo i když se neprolínají, nachází nějaké konflikty, jaké to jsou a kde se objevují. A naopak jestli a v jakých případech se tyto světy doplňují a souzní spolu.

Na téma budu nahlížet skrze koncept identit, který je v antropologii oblíbený, ale i kritizovaný. Lenka Řezníková píše o identitě, v souvislosti s ní ale mluví o alteritě, což je jinakost toho druhého (Řezníková 2014: 241). Například Fiona Bowie hovoří ve své knize *Antropologie náboženství*, která samozřejmě není explicitně o identitách, že vlastní identitu si uvědomujeme, až pokud se dostaneme do konfrontace s odlišnou skupinou (Bowie 2008: 75). Podobnou myšlenku bychom jistě našli i v mnohých jiných dílech.

V rozhovorech se soustředím na to, jak informátoři vnímají tyto dva světy, tedy svět antropologie a svět víry. Jestli v nich shledávají nějaké konflikty a jaké či naopak jestli jim souzní a kde. Můj předpoklad je, že bude docházet k obojímu, případně, že jak H. Eriksen ve své knize *Sociální a kulturní antropologie* píše, že „člověk využívá v rozdílných situacích různé typy vědění, a pokud s nimi není konfrontován ve stejné situaci, mohou různé typy vědění v jeho mysli snadno existovat vedle sebe“ (Eriksen 2008: 274). To naznačuje můj předpoklad, že konflikt antropologie a víry může

v sociálním antropologovi vyvolat situaci, která pro něj bude rozporuplná. Podlé své víry by měl jednat nějak, ale podle antropologie jinak. V rozhovorech se také zaměřuji na to, jak sociální antropologové a zároveň křesťané tyto dvě identity prožívají, jaké s tím mají zkušenosti.

V práci se se také snažím pojmut téma vztahu vědy a víry, které je velmi obsáhlé a také jsem chtěla nahlédnout na víru v českém prostředí. Ve studiu tohoto tématu jsem se věnovala jak vztahu humanitních věd k víře, tak i přírodních věd.

1.2 Výzkumné otázky

Jaký je vztah identit sociálního antropologa a zároveň křesťana?

Jsou v identitě sociálního antropologa a zároveň křesťana místa, která jsou konfliktní a naopak která souzní?

Jakým způsobem informátoři, sociální antropologové a zároveň křesťané, reflektují tyto své dvě identity?

V otázkách se snažím zohlednit téma mé práce. Pomocí výzkumu se pokouším zodpovědět tyto hlavní výzkumné otázky. Od těchto otázek se odvíjely i otázky při rozhovorech, které jsem se svými informátorkami provedla.

1.3 Název práce

Do názvu jsem zakomponovala teoretický rámec, který nahlíží na téma skrze pohled identit. Dále jsou v názvu dvě entity, dva světy (tak tyto oblasti označuji), respektive označení členů obou těchto světů, které budu zkoumat a to jsou – sociální

a kulturní antropolog a člověk věřící v Boha. Tito členové obývají oba tyto světy, v čemž spočívá podstata a zajímavost tématu.

První část názvu práce „Rozum a cit“, jsem zvolila z toho důvodu, protože jsem chtěla, aby název nebyl příliš vědecky strohý a nezajímavý, ale naopak neotřelý a aby zaujal. Nicméně s tímto trendem pojmenovat část názvu práce nějakým lingvistickým prvkem, který by se mohl pro akademické prostředí zdát nezvyklým, se můžeme u některých prací setkat. „Rozum a cit“ odkazuje na stejnojmenné dílo Jane Austenové. Spíše se ale soustředím na samotnou výpověď těchto slov, přičemž mým cílem je poukázat na to, že rozum i cit jsou obsaženy v obou těchto světech, tedy svět sociálního a kulturního antropologa a svět věřícího člověka, křesťana. Ještě zde můžeme sledovat jednu rovinu, kdy rozum a cit jsou obecně často vnímány jako dichotomie, podobně tak možná mohou být vnímány světy sociálního antropologa a zároveň křesťana, což ve svém výzkumu zjišťuji, nicméně je ale rozhodně nestavím proti sobě, naopak jsou v nich i společné pohledy, stejně tak, jako člověk funguje na základě rozhodování rozumového i citového.

1.4 Terén

Mým terénem, tedy místem, kde a v mém případě hlavně s kým, jsem výzkum prováděla, jsou sociální antropologové a zároveň křesťané, respektive sociální antropoložky a zároveň křesťanky.

Tato zmínka je důležitá i z toho důvodu, protože moji informátoři, respektive informátorky jsou pouze ženy. Důvod je celkem prostý, pro výzkum se mi podařilo získat více žen, což je samo o sobě velmi zajímavé.

V našem západním světě je někdy zvykem maskulinní formou označovat i ženské role. Uvažovala jsem nad tím, že bych do názvu vložila i ženské přechýlení (sociální antropoložky, křesťanky), myslím ale, že název vypadá lépe, když je tam jen jedna forma a je stejně tak vypovídající. I z praktických důvodů jako je délka, se domnívám, že je to vhodnější volba. Navíc jsem v době tvorby názvu a návrhu diplomové práce ještě nevěděla, že výzkum budu provádět pouze mezi ženami. Kdyby to šlo, zvolila bych, aby v názvu byla apriorní rovnost pohlaví. Snad mi tedy nebude vytýkána určitá potencionální generová nerovnost, která rozhodně není mým cílem.

Otázky, které bylo záhodno si vůči mému terénu položit, byly: Kdo je to sociální antropolog? A více důležitá: Kdo je to věřící člověk? Protože nad prací a nad názvem práce jsem zprvu uvažovala tak, že budu zkoumat sociálního antropologa a věřícího člověka. Nyní na tyto otázky odpovím. Sociální antropolog je v tomto diskurzu člověk, který vystudoval nebo studuje obor sociální antropologie. Mezi moje informátorky patří studentky a absolventky oboru sociální antropologie, jedna je absolventka transkulturní komunikace.

Otázka, kdo je to věřící člověk, je složitější. Uvažovala jsem, zda mám do svého výzkumu zahrnout i ty sociální antropology, kteří „věří v něco“ anebo jen ty, kteří se vztahují k nějakému náboženství, potažmo církevní instituci. Od začátku jsem vizi výzkumu směřovala na křesťanství, ne na ostatní náboženství. Křesťanství je mi nejbližší a nejznámější, navíc zkoumat různá náboženství by bylo těžko uchopitelné a mohla bych se dostat k záležitostem, které mi nejsou tolik známé, a mohlo by docházet k nedorozuměním. Nakonec ale volím označení křesťan. Jedná se tedy o člověka, který se vztahuje a praktikuje křesťanství, respektive považuje se za člena nějaké křesťanské církve či denominace. Nutno dodat, že české prostředí je ateismem a „vírou v něco“ celkem

typické. Zdánlivému českém bezvěrectví se věnuji v kapitole „Víra v křesťanského Boha v českém prostředí“.

Důvod, že jsem pro výzkum práce zvolila ty sociální a kulturní antropology, kteří se vztahují k nějaké církevní instituci, stejně tak, že jsem zvolila „jen“ křesťanství, je ten, aby se diskurs práce nerozšířil do těžko uchopitelných hranic, a protože onen případný konflikt by u sociálních antropologů, kteří „věří v něco“ nemusel být vůbec nebo by nemusel být tolik jasný. Na druhou stranu ale musím podotknout, že konflikt by se zde mohl nacházet taktéž. Navíc by zde mohl být konflikt s církevní institucí, protože se domnívám, i ze svých zkušeností, že ti lidé, kteří „věří v něco“ ho mohou mít, a proto se k nějaké instituci nevztahují. Nicméně fakt je ten, že věřící člověk a člen určité církve může mít s vlastní církví konflikt taktéž. Sama se s tím ve svém okolí často setkávám a do jisté míry se to projevuje i u některých mých informátorek.

Do práce průběžně zakomponuji vlastní pohled na celou problematiku. Zdá se mi to vhodné i vzhledem k tomu, že téma práce vychází z mých otázek. Část práce se věnuje sebereflexi k výzkumu, ale i sebereflexi k dané problematice.

1.5 Metodologie

V následující části se budu věnovat zvolené metodologii výzkumu. Objasním a popíši zvolené metody. V další části popíši zvolené metody kvalitativního výzkumu pro tento výzkum. Jedná se o rozhovory doplněné zúčastněným pozorováním. A v poslední podkapitole se budu věnovat otázce hermeneutiky a fenomenologie.

Výzkum byl prováděn pomocí kvalitativních metod. Jednalo se o terénní výzkum. Své bádání jsem založila především na metodě rozhovorů. Výzkum je doplněn také

o zúčastněné pozorování. Hendl a Hemr ke kvalitativnímu výzkumu píší: „Základní procedury v kvalitativní analýze dat jsou přepisy dat, opakované čtení přepisů (ponoření do dat, abychom si uvědomili, co se děje), segmentace a kódování dat, pročitání slov a okódovaných kategorií, hledání souvislostí a témat v datech, generování grafického znázornění, aby se usnadnila jejich interpretace. Tážeme se například, jaká témata se ukazují v rozhovorech a terénních poznámkách? Jaké momenty jsou zmiňovány nejčastěji? Jaké aspekty situace byly důležité pro participanty studie? Jaké jsou jejich kulturní charakteristiky? Jaké názory mají participanty na předmět výzkumu? Jaké druhy vztahů nalézáme v datech (příčinné, funkční)? Jak mohou být identifikované kategorie smysluplně uspořádány? Otázky, které si klademe, nemají žádná omezení a mění se podle výzkumné otázky, zvoleného typu kvalitativního výzkumu a teoretické perspektivy“ (Hendl, Hemr 2017: 216). „Kvalitativní výzkum je proces hledání porozumění založený na různých metodologických tradicích zkoumání daného sociálního nebo lidského problému. Výzkumník vytváří komplexní, holistický obraz, analyzuje různé typy textů, informuje o názorech účastníků výzkumu a provádí zkoumání v přirozených podmínkách“ (Creswell 1998: 12).

„Terénní výzkum spočívá v přímém nezprostředkovaném kontaktu antropologa s místem a lidmi, u nichž se zabývá zvoleným tématem výzkumu“ (Soukup 2015: 202).

„Zúčastněné pozorování tkví v přímé nezprostředkované účasti antropologa na každodenním životě studované komunity“ (Soukup 2015: 211).

Oborově se budu pohybovat samozřejmě na poli sociální antropologie, dále v sociologii náboženství, religionistice a teologii. „Sociologie náboženství je vědní obor, který je specifickým způsobem (ze specifické perspektivy) zkoumá lidské jednání, které je chápáno jako náboženské. Analyzuje podoby, příčiny, důsledky tohoto jednání – jeho

okolnosti, individuální, sociální a kulturní předpoklady a dopady. Toto náboženské jednání nechápe jako izolované, ale vždy jej dává do souvislosti s dalšími oblastmi sociálního života“ (Lužný, Václavík a kol. 2010: 343).

V rámci antropologie bychom mé zkoumání mohli zařadit do podoboru antropologie náboženství. „Antropologie náboženství představuje oblast sociální a kulturní antropologie, jež se systematicky věnuje zkoumání rozmanitostí náboženských jevů v čase a prostoru. Antropologové neposuzují pravdivost nebo nepravdivost náboženských věr a představ, jejich věrohodnost nebo nevěrohodnost“ (Soukup 2015: 179).

Jon Bialecki v článku *Anthropology of Christianity* ukazuje, že křesťanství skýtá zajímavé pole působnosti pro výzkum, díky křesťanství můžeme lépe pochopit některé globální proudy a materiální a ideologické tendence. Subdisciplína antropologie křesťanství se dobře vyvíjí a podporuje antropologii náboženství (Bialecki 2008: 1153).

Většina sociologů, religionistů a antropologů zastává názor, že výzkumy náboženství by měly vycházet z porozumění pavučině významů, která se skládá ze samotných členů náboženských skupin. „... porozumění i vysvětlení sociálních jevů má začít porozuměním jednání aktérů, kteří dané sociální jevy spoluvytvářejí.“ (Hamar 2008: 97). I já jsem svůj výzkum postavila na zkoumání věřících lidí.

„Antropologické zkoumání náboženství je tedy dvoufázová operace: nejprve analýza významového systému vtěleného do symbolů, které vytvářejí vlastní náboženství, a potom uvádění tohoto systému do spojitosti se sociálně-strukturálními a psychickými procesy“ (Geertz 2000: 144). Vidíme, že zkoumání náboženství a víry souvisí s psychologií, respektive pokud chceme zkoumat lidi a jejich víru, částečně se dotýkáme a zkoumáme jejich psychiku.

1.5.1 Rozhovory a zúčastněné pozorování

Pro výzkum k této diplomové práci jsem pracovala zejména s metodou rozhovorů. Martin Soukup k etnografickým rozhovorům říká: „Jedním ze způsobů práce s informátory je vedení etnografického interview, jež lze definovat jako více či méně řízenou komunikaci mezi antropologem a příslušníkem zkoumané komunity. Zpravidla se v metodologických příručkách rozlišuje interview neformální, nestrukturované, polostrukturované a strukturované. Neformálním interview se rozumí jakýkoliv rozhovor vedený při jakékoliv vhodné příležitosti. Jedná se o volné povídání si ze zájmu o téma, událost, jev či osobu. Nestrukturované interview je zřejmě nejčastější formou etnografického rozhovoru. Od toho neformálního se liší tím, že jeho účastníci si alespoň částečně uvědomují, že se nejedná o pouhé povídání si, nýbrž o neformalizované sdílení informací. Výzkumník se drží pouze téma, jež ho zajímají, ale průběh rozhovoru nijak nekontroluje ani neřídí. Při polostrukturovaném interview výzkumník směřuje rozhovor k předem připraveným tématům, jež mohou mít stanovené pořadí. Nicméně samotné interview má do značné míry volný průběh. Strukturovaný rozhovor se vede podle předem daného scénáře s cílem získat odpovědi na připravené otázky“ (Soukup 2015: 213).

Rozhovory jsem prováděla hlavně polostrukturované. S některými informátory ale držím více osobní vztahy i mimo tento výzkum, proto jsem využila i rozhovorů nestrukturovaných a neformálních. U polostrukturovaných rozhovorů jsem si připravila okruhy témat či otázky, které jsem chtěla zjistit. Dále jsem se řídila dynamikou rozhovoru. To znamená, že podle atmosféry a vyvíjení rozhovorů, jak a co informátoři odpovídali, jsem upravovala a dodávala otázky a další poznámky. Tyto polostrukturované rozhovory jsem si domlouvala s informátorkami předem. Po souhlasu jsem rozhovor

nahrávala na diktafon. Po dobu výzkumu jsem si vedla terénní deník, kam jsem si občas zapisovala poznámky.

Postupem času, jak jsem rozhovory prováděla, jsem se již ani nedívala do svých poznámek s otázkami, ale dotazy jsem kladla z paměti a podle toho, jak se rozhovor vyvíjel. Otázky jsem tedy nekladla ve stejném pořadí, znění ani složení, spíše jsem se snažila mít na mysli to, co chci zjistit a toho jsem se snažila držet. Musím podotknout, že když jsem se nedívala do poznámek s otázkami, dotazování mi přišlo méně formální, a tedy přirozenější a příjemnější. Nevýhodou ale bylo to, že jsem se někdy nezeptala na vše, na co bych se bývala mohla zeptat.

Zúčastněné pozorování je spíše doplněním rozhovorů. Tuto metodu totiž příliš nelze v tomto výzkumu, provést. S některými informátory jsem se setkala jen na základě domluveného rozhovoru, u některých se dala vymyslet nějaká další společná aktivita, u některých to ale nebylo příhodné. Naopak s některými se vídám a sdílíme společné aktivity.

V některých rozhovorech jsem se informátorek ptala, jak se změnila jejich víra během studia antropologie, během studia například, taktéž jsem se ptala, jak se staly věřícími. Chtěla jsem zjistit, jestli důvod výběru sociální antropologie nějak souvisí s tím, že jsou věřící. Částečně jsem tedy pracovala s biografickou a narativní metodou, kdy jsem se pokoušela zjistit životní příběh, alespoň co se týká vztahu víry a antropologie daného informátora. „Biografické zkoumání se někdy snaží srovnáním různých biografii nalézt podobnosti a vzorce životních drah a přispět k vysvětlení osobních nebo společenských jevů“ (Hendl 2012: 128).

Jsem si vědoma toho, že v rámci provedených rozhovorů jsem častokrát nastolovala témata já. Otázka konfliktů, konkrétních konfliktních témat a souznění,

kteřá v této práci rozebírám jsou tedy témata, která já pociťuji jako možná a kompetentní. K tématu kapitoly s názvem „Nesouhlas s antropologickým tématem“ mě ale částečně přivedla moje informátorka. Podobně je to s kapitolou „Další poznatky k otázce konfliktů“. Domnívám se ale, že k promyšleným tématům jsem dospívala také postupně tak, jak jsem prováděla rozhovory. Celá kompozice témat je tedy společným promyšlením témat, tedy promyšlením mým a mých informátorek.

Ještě bych ráda zmínila to, že pokud v této práci hovořím o církevní nauce či věrouce apod., tak tím mám na mysli zejména učení římskokatolické církve, které vychází z Desatera, které nalezneme v Bibli, a to na dvou místech, přičemž jedno je v knize Exodus 20. kapitola a druhé v knize Deuteronomiu 5. kapitola. Církevní učení je dále rozvinuto a zakotveno v *Katechismu katolické církve*.

1.5.2 Zakotvená teorie

V této diplomové práci pracuji na základě konceptu zakotvené teorie. V následující části se pokusím vysvětlit, co zakotvená teorie znamená a jak se s ní pracuje.

Hytych a Řiháček ke konceptu zakotvené teorie říkají: „Hlavním cílem GTM je vybudovat teorii zkoumaného jevu: jeho abstraktní, teoretické uchopení, které nám umožní daný jev pregnančně pojmenovat, lépe mu porozumět v různých souvislostech a díky tomu být i úspěšnější v jeho předvídání a ovlivňování. GTM usiluje o vytváření teorií pevně zakotvených v datech (odtud její název), čímž se vymezuje proti teoriím, které jsou vytvářeny intuitivním či spekulativním způsobem (Glaser a Strauss, 1967). Nejedná se přitom pouze o metodu analýzy dat, ale o komplexní přístup, který řídí výzkumný proces od hledání výzkumné otázky až po publikaci výsledné teorie a její případné další rozvíjení“ (Hytych, Řiháček 2013: 44).

Jan Hendl, známý svými publikacemi o metodologii o zakotvené teorii píše: „Zakotvená teorie je návrhem hledání specifické „substantivní“ teorie, která se týká jistým způsobem vymezené populace, prostředí nebo doby. V sociologii může jít např. o teorie zločinnosti mladistvých. V pedagogice se takové teorie týkají vybraných aspektů učení nebo vyučování ve školním prostředí. Někdy má teorie podobu typologie. Tu pak lze považovat za teorii pouze tehdy, pokud její komponenty a kategorie jsou přesvědčivě dokumentované, zdůvodněné a navzájem propojené“ (Hendl 2012: 243).

Zakotvená teorie je tvořena z konceptů, kategorií a propozic čili tvrzení. Koncepty jsou teoretické pojmy, které jsou základními prvky analýzy. Propozice formulují zobecněné vztahy mezi kategoriemi a koncepty a mezi kategoriemi, dříve se propozicím říkalo hypotézy. Pomocí datového materiálu, který sesbíráme. Docházíme k zobecnění a poté k abstraktnější teorii. K interpretaci, konceptualizaci a nové integraci docházíme pomocí kódování tedy k rozkrývání dat (Hendl 2012: 244-246).

1.5.3 Hermeneutika a fenomenologie

V tomto výzkumu se pohybují i v oblasti hermeneutiky a fenomenologie. „Termínem hermeneutické myšlení charakterizujeme ty filosofické koncepce, které vycházejí z přesvědčení o vzájemné souvislosti a propojenosti otázek smyslu lidského bytí, jazyka, rozumění a interpretace“ (Hroch, Konečná, Hlouch 2010: 6). „V důsledku složitého historického vývoje získal tento pojem ve svém vývoji až do současnosti několik relativně diferencovaných významů, a je proto chápán jako: 1. umění významné interpretace textů; 2. proces, jehož pomocí lze zjistit hledisko, které podmiňuje postoj mluvčího k předmětu rozhovoru; 3. nauka o předpokladech a fenomenologii rozumění (chápání); 4. metoda rozumění, tj. hermeneutický kruh: od celku k části, od části k celu; 5. teorie zdůvodňování procesu rozumění; 6. filosofická

metoda rozumění lidskému bytí a vůbec jakožto základ veškerého poznání“ (Hroch, Konečná, Hlouch 2010: 11).

Postmoderní filozof Jean Francois Lyotard k fenomenologii říká, že je to „studium jevů, „fenoménů“, tj. toho, co se jeví vědomí, toho, co je „dáno“. Jde o prozkoumání této „danosti“, již vnímáme, na niž myslíme, o níž hovoříme, přičemž je nutno se vyhnout vytváření hypotéz jak o vztahu, který spojuje fenomén s bytím toho, čeho je fenoménem, tak o vztahu, který jej spojuje s Já, pro něž je fenoménem“ (Lyotard 1995: 6).

V oblasti fenomenologie můžeme studovat mnoho významných filozofických autorů, patří mezi ně i Edmund Husserl a Max Weber. Husserlova fenomenologie zkoumá, jakým způsobem se předměty kolem nás ukazují jakožto předměty a Weberova fenomenologie říká, že realita je komplexní a neurčitá (Horák 2017: 59).

Humanitní vědy málokdy podávají poznatky, kterými by bylo možné společnost ovládat technicky. Společenské vědy ovládají společnost tím, že ji vysvětlují. Předkládají fakta, která jsou systematicky jednotná, mají strukturu a kauzální souvislosti (Horák 2017: 42-43). Interpretace jedním ze základních úkolů humanitních věd. Společenské vědy se snaží o nadhled a objektivitu, ale s tím, že si jsou vědomy toho, že to výzkumu vstupuje faktor výzkumníka a jeho subjektivita.

„Aby člověk mohl poznávat, musí být již obklopen tím, co ho osloví. Aby však mohl být osloven, již musí poznávanému rozumět. Porozumění se tedy děje vždy na půdě předchozího srozumění s věcí, tedy ve společné řeči. Jsem osloven, snažím se odpovědět – ocitám se v rozhovoru. Poznání je v této perspektivě takovým nikdy nekončícím rozhovorem, v němž každá odpověď dovolí jsoučno odkrýt tak, že si klademe další otázky“ (Horák 2017: 51). Můj výzkum je založen na zájmu o téma a na předchozí zkušenosti s problematikou. Možná ve výzkumu nejde jen o to zjistit, jaký je vztah mezi

antropologií a vírou a jak se propojují role antropologie a věřícího člověka. Odpovědi na tyto otázky totiž možná nezjistíme, můžeme se ale hlouběji ponořit do tématu a nalézat nové otázky a poznatky v této problematice, které nám třeba napoví něco víc o charakteru antropologie a víry a tím také o charakteru nás samotných.

V interpretaci výzkumu náboženství může nastat konflikt o hranici mezi schopností rekonstruovat svět z perspektivy zkoumaných a ochotou vidět svět z jejich perspektivy (Hamar 2008: 101). Je pochopitelné, že každý člověk i každý výzkumník přistupuje k vidění světa s vlastním postojem. Domnívám se ale, že úkolem antropologa je pokus o vcítění se do pohledu lidí, které zkoumá a tento pohled analyzovat a konfrontovat s vlastním pohledem a s pohledem ostatních.

1.6 Reflexe

V následující kapitole se pokusím o reflexi výzkumu, který jsem prováděla. Reflexi považuji za důležitou a nedílnou část sociálně-antropologického výzkumu. Je to prostor pro objasnění a vysvětlení jednání výzkumníka. Badatel zde může ukázat, co ho vedlo k tomu či onomu jednání a co za tímto jednáním stojí.

„Reflexivitou se rozumí vědomé přiznání si sebe sama jako nedílné součásti terénní situace. Je zcela evidentní, že osobnost antropologa, jeho rozpoložení, osobní sklony, sympatie a antipatie, navázané vztahy a jejich povaha ovlivňují průběh a výsledky výzkumu. Úkolem antropologa je proto vědomé a setrvalé vyhodnocování a komentování přítomnosti sebe sama v terénní situaci“ (Soukup 2015: 217).

Objektivitu můžeme definovat jako vyloučení subjektivní angažovanosti (poznání nevypovídá jen o objektu, ale i o subjektu). Poznatek je objektivní tehdy, pokud je platný

bez ohledu na to, kdo a komu ho formuloval. Osobní zaangažovanost je jistě obecně problémem humanitních věd, v rámci náboženství, ale vyvstává taktéž problémem vlastní náboženské zkušenosti (Bubík, Prázný Hoffmann (eds.) 2006: 109).

V této otázce se nám nabízí celá škála názorů. Například islamista a religionista W. Cantewell Smith říká, že není možné poznat nějaké náboženství bez osobní účasti. Tvrzení o náboženství není pravdivé, pokud s ním jeho autor nesouhlasí (Smith 1981: 97). Naopak jsou ale zastávány i protikladné názory, že nelze vědecky porozumět náboženství, které praktikujeme. Tyto postoje zastávají například Peter Donovan nebo Otakar Funda (Bubík, Prázný, Hoffmann (eds.) 2006: 110). Tyto pozice mají společné to, že je u nich vyloučena možnost objektivní výpovědi o náboženství. Otázkou tedy je, zda by objektivitu náboženských studií nemělo zplatňovat spíše to, že je obhájitelná empirickými religionistickými metodami (Bubík, Prázný, Hoffmann (eds.) 2006: 110).

„Způsob dělání výzkumu, který zde navrhuji – opatrné mezilidské zkoumání konkrétních náboženských idiomů v rámci pečlivě popsaneho sociálního pole, které zahrnuje výzkumníka i ty, se kterými mluví; přístup, ve kterém je konverzace předmětem i nástrojem výzkumu – může připomínat mnoho druhů modlení a náboženského jednání“ (Orsi 2006: 175 In: Stöckelová, Ghosh 2013: 148).

V této diplomové práci musím reflektovat to, že je možné, že se v rámci tématu antropologie a víry dopouštím dichotomizace. Respektive, že ono rozdělení na konflikt a souznění tak někdo jiný vůbec nemusí vnímat a toto vnímání nemusí být žádoucí. Mým cílem bylo zjistit, jak se k této dichotomizaci postavit, zejména jak se postavit ke konfliktům, které mohou věřícího antropologa potkat. Mým cílem ale také bylo zjistit, jaký tento vztah obecně je, jak ho uchopit, pojmut či pojmenovat.

V rozhovorech, které jsem dělala jsem toto téma většinou takto prezentovala. Otázka je, zda to není problematické z hlediska podsouvání mého pohledu na věc. Jsem si vědoma toho, že je to jeden z možných pohledů na tuto problematiku.

Musím přiznat, že v rámci tohoto bádání jsem měla spíše takové tendence, které se snaží zastávat pozitiva křesťanství a podporovat církevní nauku. Samozřejmě to je asi tím, že jsem sama věřící, studuji teologii v magisterském programu a křesťanství je pro mě nedílnou součástí života, je to něco, v co věřím a na čem zakládám své bytí. V tomto ohledu se výzkum a práce může jevit trochu zaujatě. Ráda bych podotkla, že jsem si toho vědoma.

1.6.1 Reflexe rozhovorů

Některých informátorek jsem se na začátku rozhovoru zeptala, aby mi řekly něco o sobě, možná to bylo zbytečné, protože většinu z nich nějakým způsobem znám a bylo tedy divné se na to ptát. Pro potřeby profilů informátorek v této diplomové práci jsem pak stejně ještě některých doptávala na informace, což se mi jeví jako lepší řešení.

Musím uznat, že pokud jsem se při rozhovorech nedívala do poznámek s otázkami, bylo dotazování sice přirozenější a příjemnější, na druhou stranu se ale občas stalo, že jsem se zapomněla na něco zeptat a rozhovor byl méně uspořádan.

Informátorkám jsem otázky k rozhovorům předem nedala. Pro mě samotnou je otázka, co je lepší. Domnívám se, že pokud informátoři nedostávají otázky předem, jsou jejich odpovědi více autentické. Na druhou stranu, pokud jim je dáme, mohou si složitější a hlubší otázky lépe, v klidu a sami promyslet a zformulovat, což může být efektivnější, jak z časového hlediska, tak ale i z hlediska kvality odpovědi.

Někdy se stávalo, že jsem informátorce položila otázku, která by pro ni zasloužila hlubšího a delšího zamyšlení. Samozřejmě, že jsem byla ochotná počkat, až si odpověď promyslí, domnívám se ale, že dlouhé čekání na odpověď není příjemné ani jedné ani druhé straně. Občas jsem se proto snažila něco říkat já, například vlastní pohled, kde samozřejmě vyvstává otázka, zda pak nedochází k ovlivňování odpovědi informátorky. Mám dojem, že v našem případě k tomu občas docházelo. Na svou obhajobu ale mohu dodat, že jsem chtěla znát názor informátorek na můj postoj.

Informátorkám jsem dala prostor, pokud ještě na konci chtějí něco říct, co je napadlo, zaujalo apod. Některým informátorkám jsem také řekla, že kdyby je k tématu ještě něco napadlo, ať se mi ozvou.

Rozhovory s informátorkami jsem si přepsala. U jedné se mi stalo, že asi dva své výroky jsem musela opravit či uvést na pravou míru.

Rozhovory jsem většinou prováděla v nějaké kavárně či venku na lavičce, což bylo sice velmi příjemné, protože jsme si k rozhovoru mohly dát nějaké občerstvení, na které jsem se snažila informátorky pozvat, protože jsem cítila, že je to vhodné a je to alespoň malé poděkování za čas, který mi věnovaly. Prostředí kavárny, tak i venek, nebyl občas klidný natolik, na kolik by si rozhovor zasloužil. Problém nebyl snad ani tolik v tom, že by nás to při rozhovorech rušilo, což samozřejmě občas také, spíše to byl pak problém pro mě při přepisování rozhovorů.

Některé informátorky si nebyly jisty tím, zda mi sdělí pro mě něco potřebného. Takto jsem se na věc ale nedívala a předem jsem věděla, že každý rozhovor pro mě bude mít hodnotu a přínos pro tuto práci. Chápu ale jejich postoj, který byl možná do jisté míry veden jejich pokorou. Ráda bych zde vyjádřila svou vděčnost, že mi tyto rozhovory

poskytly a mohly jsme společně rozvíjet debaty na toto velmi zajímavé téma. Někdy jsme od tématu sice odbočily, ale i to pro mě bylo zajímavé.

Všechny rozhovory byly provedeny v přátelské atmosféře. Téma mé informátorky zaujalo, mnohé si přály, abych jim pak práci dala přečíst. Tento zájem mě samozřejmě velmi těší a věřím, že rozhovory pro ně byly inspirací k dalšímu přemýšlení nad vlastní identitou věřící antropoložky a byl tedy pro ně přínosem.

1.7 Identity

Koncept identit je v sociální a kulturní antropologii hojně probírán, studován i kritizován. Rozhodla jsem ho dotknout i v rámci této diplomové práce.

Termín „identita“ přinesl do humanitních věd německý psycholog Erik H. Erikson a označil ji jako kategorii, která zahrnuje lidský osobnostní rozvoj tvořený různými faktory: biologický, sociální, kulturní, historický. Tyto faktory podmiňují a formují osobní identitu. Moderní společnost klade na člověka požadavek volení, rozhodnutí a rozlišování mezi identitami. Jedinec svou identitu rozvíjí jak v soukromé, tak i ve veřejné sféře, k čemuž potřebuje pocit „ontologického bezpečí“ (o kterém hovoří A. Giddens). Potřebuje důvěřovat realitě, ve které se nachází, dalším lidem i vlastní existenci. Jedinec si potřebuje vytvořit prostor rutiny (Mikulášek 2018: 12).

Brubaker a Cooper rozčleňují pět použití konceptu identity. První z nich je chápání identity jako základ společenského a politického jednání. Často se snaží uchopit zájmy neinstitucionalizovaného společenského a politického jednání. Používá se k vysvětlení osobního nebo kolektivního jednání. Druhé označuje kolektivní jev a označuje základní a následnou podobnost mezi členy dané skupiny. Toto pojetí se týká

zejména pohlaví, rasy, etnicity a nacionalismu. Třetí postoj označuje identitu jako základní aspekt „sobectví“ či sociální bytosti a poukazuje na něco, co je základní a hluboké. Opět je toto pojetí připisováno kategoriím jako ve druhém pojetí. Čtvrtá definice pojímá identitu jako produkt společenského či politického jednání. Zdůrazněna je kolektivita, která může vyvolat kolektivní akci. Je základem pro další činnost. Poslední pojetí chápe identitu jako mizející produkt konkurenčních diskurzů a je zde zdůrazněna nestabilita, kolísavost a mnohotvárnost současného „já“. Toto pojetí nalezneme v éře post-strukturalismu a díle Michela Foucaulta (Brubaker, Cooper 2000: 6-8).

Jsou zde tedy dvě pojetí, přičemž jedno je esencialistické a je inspirováno protestantizmem. Existuje tedy nějaké jádro, vlastnosti a akcidenty. Náš morální apel má uvést esenci a akcidenty do souladu. Druhé pojetí je konstruktivistické, které se vyznačuje tím, že identity jsou nahodilé a nestabilní a jsou produkt sociální interakce (Paleček 2008: 63).

Zygmunt Bauman k tématu identit v globalizujícím se světě říká, že během běhu dějin není problém lidí, jak identitu získat a jak bude uznána druhými, ale spíše jakou identitu vybrat a jak nejlépe udržet ostražitost, aby byla další volba identity provedena v případě, že zvolená identita přestane být atraktivní (Bauman 2001: 126).

Zběsilé hledání identity není pozůstatek z před-globalizačních časů, které ještě nejsou u konce, ale právě v důsledku globalizace postupně zaniká. Toto hledání je vedlejší efekt a produkt kombinace globalizačních a individualizačních tlaků a napětí, které narůstají (Bauman 2001: 129).

Erving Goffmann v díle *Stigma* k osobní identitě říká: „Termínem osobní identita mám na mysli pouze první dvě myšlenky – pozitivní znaménka nebo věšáky na identitu a onu jedinečnou kombinaci prvků životního příběhu, jenž je k člověku přichycena

pomocí těchto věšáků. Pojem osobní identity se tedy opírá o předpoklad, že určitou osobu lze odlišit od všech ostatních a že kolem této prostředku odlišení se může jako cukrová vata přichytit a omotat jedinečný souvislý záznam sociálních skutečností, ze kterého se pak stane lepkavá substance, k níž mohou přilnout ještě další biografické fakty. Je ovšem obtížné rozpoznat, že právě v důsledku této své jedinečné vlastnosti může osobní identita hrát a hraje uspořádanou, rutinní a ustálenou roli v sociální organizaci“ (Goffmann 2003: 71).

„V náboženství je tedy cosi věčného, co přežívá všechny jednotlivé symboly, do nichž se náboženské myšlení postupně halí. Neexistuje žádná společnost, jež by necítila potřebu pravidelně udržovat a upevňovat kolektivní pocity a ideje utvářející její jednotu a osobitost. Této morální obnovy lze dosáhnout jedině prostřednictvím střetávání, shromáždění a kongregací, při nichž se jednotlivci sejdou, navzájem se sblíží, a tak společně utvrdí své společné pocity; tyto obřady se svým cílem, důsledky ani užívanými prostředky v ničem neliší od náboženských obřadů v pravém slova smyslu“ (Durkheim 2002: 460).

1.8 Etika a rizika

V této kapitole se budu věnovat etice výzkumu a rizikům, které provází. Etiku i možná rizika popíši a zreflektuji.

Ve výzkumu se snažím ctít etické zásady. Informátorky předem věděly, že jsou zkoumány, s výzkumem dobrovolně souhlasily. Již v oslovování jsem je s tím obeznamovala. Zachovávám anonymitu informátorek, pro jména používám v práci pseudonymy, snažím se o zachování důvěry, kterou mi svěřily. Nicméně i tak zde hrozí,

že někteří, kdo budou práci číst, by mohli zjistit nebo jim bude jasné, o koho se jedná. A to z toho důvodu, že práce je psána v oboru sociální antropologie, přičemž sociální antropologové jsou zároveň objektem výzkumu.

Riziko vidím v tom, že otázkami nebo i jinak mohu podsouvat vlastní pohled, dichotomizovat, být neschopná nadhledu a odstepu. Občas možná docházelo k nějakým nedorozuměním mezi mnou a informátorkou ve smyslu, že jsme si nerozuměly, jak to kdo myslí. Proto pokud mi nebylo rozuměno, snažila jsem dotaz lépe popsat nebo uvést nějaký příklad. Otázkou je, nakolik se mi to dařilo, jsem si vědoma toho, že někdy obtížně vyjadřuji to, co chci říct. „... filosof, který má křesťanský „background“, bude mít při vši snaze o objektivitu jiné myšlenkové základy než filosof ateista“ (Machula 2004: 13).

Problémem mé analýzy by mohla být příliš velká generalizace, která může být způsobena tím, že z celkové situace mám nějaký dojem, který nejsem schopná nebo ochotná hlouběji probádat. Taktéž by mohlo docházet k vytrhování z kontextu.

Mezi další riziko může patřit to, že mám občas tendenci hovořit v teologickém jazyce a pro čtenáře by některé věci nemusely být jasné, to i z hlediska toho, co říkají mé informátorky, které jsou věřící. Dalším problémem může být nedostatečný výzkumnický faktor. Připouštím, že některé otázky možná nebyly promyšleny tak, jak by si zasloužily, občas jsem možná nebyla příliš obezřetná k nabízejícím se zajímavým podnětům a celkově jsem nebyla dostatečně analytická a tím mohly uniknout zajímavé poznatky, které bych v této práci uvedla.

Vidím však velkou výhodu práce v tom, že mohu antropologii otevřít nový pohled. Ukázat, že křesťan a zároveň antropolog může mít jiné hodnotové vybavení, než má nevěřící člověk. Čímž nechci říct, že by mělo být méně hodnotné. Antropologie by pak s tímto zjištěním mohla dále pracovat a rozvíjet diskuzi, jak se s tím vyrovnávat.

2 VLASTNÍ KORPUS PRÁCE

2.1 Informátorky

Pro svůj výzkum jsem získala pouze ženy, informátorky. Původně to nebyl můj záměr, ráda bych do výzkumu přijala i muže, ale situace se vyvinula takto. Jistě je zajímavé zamyslet se nad tím, proč tomu tak je. Moje domněnka je taková, že statisticky obor sociální antropologie, podobně jako další jiné humanitní obory, studuje více žen. Další důvod vidím v tom, že religiozita je více přivlastňována ženám před muži. Určení, zda je více věřících antropoložek, než antropologů, by si ale zasloužilo vlastní šetření, abychom mohli jasněji říci, jak to je.

Informátorek je sedm, všechny absolvovaly nebo absolvují studium sociální antropologie na vysoké škole, alespoň v bakalářském stupni. Pět informátorek studovalo sociální antropologii na Univerzitě A, jedna informátorka na univerzitě B v dvojboru se sociologií. A jedna informátorka studovala na Univerzitě C transkulturní komunikaci. Podrobnější profil informátorek poskytuji níže. Jména jsou samozřejmě anonymizována. Informátorky pochází z řad mých známých.

2.1.1 Edita

Edita se narodila v roce 1991. Vystudovala sociální antropologii v bakalářském i magisterském stupni na Univerzitě A. Ve svém výzkumu se věnovala společnosti mladých věřících katolíků, jejím zájem je tedy taktéž antropologie náboženství. Za svou diplomovou práci získala cenu rektora. Nedávno zanechala doktorského studia antropologie. Je vychovatelkou ve školní družině a dále plánuje věnovat se pedagogické práci. V katolické víře byla vychována, druhou konverzí si prošla na střední škole.

2.1.2 Renata

Renata je ročník 1983. Vystudovala sociální antropologii na Univerzitě A, bakalářský i magisterský stupeň. Předtím studovala německý jazyk. V současnosti pracuje jako lektorka jazyků. Ve svém výzkumu se věnovala duševně nemocným. V katolické víře byla od mala vychována. Je vdaná a má jednoho syna.

2.1.3 Veronika

Veronika je ročník narození 1993. Vystudovala sociální antropologii na Univerzitě A v bakalářském i magisterském stupni. Ve výzkumu se věnovala nejprve náboženství v rodině a potom lidem stravující se veganskou a raw stravou. V současnosti se věnuje módě. K víře se dostala již od dětství díky matce, během dospělosti poznávala různá církevní společenství, hlásí se ke Katolickému společenství. Je vdaná.

2.1.4 Tereza

Tereza se narodila v roce 1997. Studuje sociální antropologii na Univerzitě A v bakalářském stupni, zároveň na téže univerzitě studuje religionistiku. Ve výzkumu se věnuje medicínské antropologii. Pracuje jako učitelka tance na ZUŠ, tanec je její velká záliba. Ke katolické víře byla vedena výchovou, později u ní nastal zlom, kdy víru přijala za svou.

2.1.5 Zuzana

Zuzana se narodila v roce 1992. Vystudovala bakalářský stupeň sociální antropologie na Univerzitě A. V současnosti je na mateřské dovolené, je vdaná a má dvě malé děti. Ve svém výzkumu se věnovala second-hand obchodům. V katolické víře byla vychována.

2.1.6 Klára

Klára je ročník narození 1994. Studuje dvojbor sociální antropologie a psychologie na Univerzitě B. Ve výzkumu se věnuje antropologii dětství a pedagogice. Byla vychována v katolické víře od mala, časem se pro víru rozhodla sama za sebe.

2.1.7 Františka

Františka se narodila v roce 1993. Vystudovala dva bakalářské obory, literární dokumentaristiku a teorii čtenářství a transkulturní komunikaci na Univerzitě C. Obor transkulturní komunikace se skládá zejména ze sociální a kulturní antropologie, filozofie a etiky. Františka se ve svém výzkumu věnovala dílu *Knih džunglí* od Rudyarda Kiplinga, kde se snažila vysledovat, zda autor měl pro psaní knihy nějaké styky s antropology. V současné době pracuje v oblasti pastorační a katecheze. Ke styku s katolickou vírou přicházela od mala, ale ne v tradičním slova smyslu, během dospívání se pro ni víra stala niternou záležitostí.

2.2 Průběh rozhovorů

Rozhovory jsem prováděla po předchozí domluvě. Informátorky předem neznaly otázky. Dotazování probíhalo většinou v nějaké kavárně či někde na lavičce venku. Jak jsem již zmínila, otázky jsem měla předem připravené, postupem času už jsem se ale dotazovala po paměti. Rozhovory jsem si po souhlasu informátorek nahrávala na diktafon a později přepsala do počítače. Rozhovory trvaly průměrně cca půl hodiny až hodinu.

Během rozhovorů s mými informátorkami jsem nastínila oblasti či příklady, které se mi zdají být ve vztahu antropologie a víry konfliktní. U většiny mým

informátorek jsem pozorovala, že tyto oblasti dříve nepromýšlely jako konfliktní, až když jsem situaci nastínila, souhlasily, že tomu tak je. Podobnou situaci teoretizuje Erving Goffmann v díle *Všichni hrajeme divadlo* „Uvědomíme-li si, jak snadno účastník akceptuje tvrzení, jimiž situaci definují ostatní, doceníme, jak klíčový význam mají informace o ostatních účastnících dostupné či získané před začátkem interakce, protože jednotlivec právě na základě těchto původních informací začíná rozvíjející se situaci definovat a určitým směrem na ni reagovat“ (Goffmann 2018: 22).

Otázkou je, do jaké míry je dobré informátorům předestírat vlastní pohledy na situaci. Může je to utlumit ve vlastním přemýšlení nad problematikou nebo naopak povzbudit k další diskusi. V mém případě se domnívám, že jsem možná mohla nechat informátorkám o něco větší prostor pro vlastní nápady, než jsem uvedla příklady, které se mi zdají k tématu relevantní. Na druhou stranu ale myslím, že je dobře, že jsem je řekla, protože na ně informátorky zajímavě reagovaly a snad to pro ně byly další náměty k přemýšlení.

2.3 Víra v křesťanského Boha v českém prostředí

V rámci této diplomové práce a jejího tématu je příhodné reflektovat stav křesťanské religiozity v České republice, která je svým způsobem výjimečná. Tento stav může mít vliv i na vnímání mého tématu. Zasazením tématu do českého prostředí může získat pohled na vztah identit sociálního antropologa a zároveň věřícího člověka poněkud jiný význam.

Často můžeme slyšet, že Češi jsou považováni za národ ateistů a neznabožů. Můžeme také slyšet názory, že Češi nejsou vyloženě ateisté (což je samozřejmě samo

o sobě dosti generalizující), ale že jsou to spíše „něcisté“, tedy ne, že by nevěřili v nic, ale že věří v „něco“ a to něco častokrát těžko definují. Vedle toho můžeme zaznamenat postoje, které přijímají ono „něco“, přičemž to „něco“ může být definováno jako Bůh či bůh, ale že do žádné církve se rozhodně nehlásí. Do sféry náboženství a do onoho „něčeho“ tak můžeme zařadit i nejrůznější ezoterické a okultní praktiky, jako je věštění budoucnosti, výklad karet apod. Ten fakt je dokázán i na poli kvantitativních průzkumů, kdy respondenti některých výzkumů se sami označují jako bez náboženství, ale míní tím bez příslušnosti k církvi (Nešpor 2004: 25).

Podle Českého statistického úřadu se při sčítání lidu v České republice přihlásilo k náboženské víře přes 2 miliony lidí, z toho více než 700 000 však bez vazby na církev (Český statistický úřad 2011).

Hovoří se také o sekularizaci, o které nalezneme velké množství studií. Sekularizace v rámci moderní doby je popisován jako proces, při němž dochází ke snižování sociálního významu tradičních církví, respektive její moci. V tomto smyslu hovoříme o sekularizaci zejména v rámci římskokatolické církve (Lužný, Václavík a kol. 2010: 25-26). Sekularizace je také některými koncepty považována za znak modernosti či jedním z jejích procesů (Václavík 2010: 30).

Mircea Eliade v díle *Posvátné a profánní* říká toto: „... sekularizace určité náboženské hodnoty představuje pouze výmluvný náboženský úkaz, dokládá konec konců zákon universální proměnnosti lidských hodnot; „profánní“ ráz určitého chování, které bylo dříve „posvátné“, nepředpokládá, že došlo k přerušení kontinuity: „profánní“ je pouze novým projevem téže konstitutivní struktury člověka, která se dříve projevovала „posvátnými“ výrazy“ (Eliade 1994: 8). Mircea Eliade nám zde předkládá myšlenku,

že sekularizace nemusí znamenat úplný zánik náboženství, spíše se jedná o transformaci v novou formu.

V souvislosti se snahou o zlepšení sociálních, politických a ekonomických podmínek někteří autoři hovoří o desekularizaci, deprivatizaci či návratu k náboženství (Nešpor 2007: 168).

Můžeme se podívat, jaké historické důsledky mohly zapříčinit to, že česká společnost se zdá být sekularizovaná.

Mezi příčiny české rekatolizace můžeme zahrnout povrchní rekatolizaci a vyzdvižení protestantismu, který byl ale utilitární. Dále národní obrození, které bylo zaměřeno antikatolicky, odmítnutí klerikalismu a přijetí liberalismu a pragmatismus české společnosti (Václavík 2010: 52).

„Na počátku moderny utrpěla církev mnoho velkých ran. První bylo rozštěpení jednoty západní církve v důsledku konfliktů, které vyvolala reformace. Dnes víme, že by bylo nespravedlivé připisovat celou vinu za toto rozštěpení jen jedné nebo druhé z nesvářených stran (nehledě k tomu, že ve hře bylo mnohem více proudů a faktorů, než abychom mohli zůstat u obvyklého schématu dvou aktérů, „reformace“ a „protireformace“) (Halík 2014: 79).

Období reformace s sebou jistě nesly obrovské změny v religiozitě. Dominantní křesťanské náboženství se rozštěpilo na tradiční katolické a novátorské protestantské. Toto rozdělení trvá do dnes, a ačkoliv jsou velké snahy o neustálé sblížování a sjednocování jednotlivých církví, tedy o ekumenismus, tak situace prozatím nenasvědčuje tomu, že by se konfese měly nějak institucionálně spojovat. Zkrátka, jisté rozdělení i přes přátelské snahy sjednocování zde stále jsou. Jisté ale je, že situace není tak vypjatá jako před desítkami let, kdy mezi církvemi panovala zášť. Vybavuje se mi

onen známý obrázek náhrobků dvou lidí z církevně smíšeného manželství, který je však na hřbitově rozdělen zdi. „Zdá se, jako by se stále mezi sebou svářely přinejmenším dvě základní verze výkladu „páteře“ českých dějin (buď osa od české reformace k českému obrození, nebo osa od české gotiky k českému baroku). Tyto dvě verze mívají povahu konfesně vyhraněných stanovisek: ta první je (velmi zhruba řešeno) evangelická a ta druhá (opět velmi zhruba řečeno) katolická“ (Hošek 2018: 95).

Vzpomínám na výzkum, který jsem prováděla v rámci terénní praxe na bakalářském studiu. Se spolužačkou jsme v Krkonoších zkoumaly vztah katolické a protestantské církve. Zjistily jsme, že dnes je již situace klidná, mírná, přátelská a je snaha o spolupráci. Nemůžeme ale přehlédnout historii a to, že jsou zde stále vesnice, které si nesou z minulosti statut jako protestantská nebo jako katolická, podle toho, jaký kostel zde byl vystavěn a stále stojí a jací obyvatelé v ní žili.

Během válek a následně totality křesťanství nevzkvétalo. Perzekuce věřících, skrývání praktikování náboženství a strach z politického systému byl na denním pořádku. Výjimkou po těchto obdobích byla uvolněnější 60. léta, kdy religiozita vzrostla (Václavík 2010: 114).

„Po pádu komunismu se však místo mnohými očekávané náboženské renesance většinou objevily jevy analogické životu církví v pluralitních demokratických zemích Západu privatizace a individualizace víry či vytváření malých společenství typu Gemeinschaft, ať už na půdě církví, nebo mimo ně (nová náboženská či církevní hnutí, kultury a sekty). Církevní křesťanství v těchto zemích pádem diktatur ztratilo dynamiku „kontra-religio“ a většinou dosti obtížně hledá své místo uprostřed rodící se občanské společnosti“ (Halík 2014: 94). V 90. letech si pak náboženské instituce vydobýly prestižní

místo, zejména katolická církev jakožto vítěz v boji proti komunismu (Václavík 2010: 130). Podle sčítání lidu v roce 1991 však míra religiozity Čechů klesla (Nešpor 2004: 24).

„‘Postmoderní religiozita’ však neznamena prostý návrat k tradičním náboženstvím a tradičním církvím. Vyznačuje se spíše synkretickým spojováním prvků různých náboženství a jiných myšlenkových proudů, vycházejících zejména z psychologie a psychoterapie. Vyjadřuje se spíše v náboženských hnutích a společenstvích, vznikajících mimo ‚velké církve‘, ale někdy i uvnitř nich“ (Halík 1995: 148).

„Je-li nějaká pravda, kterou historie potvrdila mimo veškerou pochybnost, je to skutečnost, že náboženství zaujímá stále menší podíl v životě společnosti. Zpočátku bylo náboženství přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma. Postupně se z náboženské funkce začala vydělovat funkce politická, ekonomická a vědecká, ustavily se samostatně a získávaly stále výraznější světský charakter. (...) Zkrátka oblast náboženství se nerozšiřuje současně a ve stejné míře s oblastí světského života, ale neustále se zužuje“ (Durkheim 2004: 145-146). Jak vidíme, Émil Durkheim zastává názor, že náboženství ve společnosti ztrácí svou původní roli, kdy bylo náboženství a společnost úzce spjaté, náboženství a společnost se oddělily a každé se začaly vyvíjet vlastní cestou.

Osobně si myslím, že náboženství a společnost jsou spolu stále spjaty, domnívám se, že je ani oddělit nelze, záleží však, jak tyto dvě entity vnímáme a jak je definujeme. Je pravda, že dříve bylo náboženství se společností více spjato, víra ovlivňovala každodenní život lidí. Dnes můžeme pozorovat, že alespoň v českém prostředí většina obyvatel ani nepomýšlí na to, že by žili vědomě z nějakého náboženství. Ano, i Čechy mají křesťanské kořeny, ale víra jako taková již není v každodennosti dnešní české

společnosti tolik zakotvena. Otázkou je, zda je i přesto nějaká religiozita, ona „víra v něco“ neovlivňuje jaksi podvědomě.

Nicméně je potřeba se na problematiku podívat i z druhé strany. Křesťanství se nějakým způsobem ve společnosti stále drží a produkuje, ať už duchovní hodnoty, tak ale i morální a kulturní. Je zřejmé, že západní civilizace stojí na křesťanských základech, jsme také ovlivněni jeho morálkou. V historii nalezneme období, kdy křesťanství zažívalo zlaté časy, budovaly se kostely a kláštery a život s vírou byl samozřejmý i pro světskou moc. A ať chceme nebo ne, tyto základy přetrvávají v naší dnešní společnosti.

2.4 Věda a víra

Pro tuto práci by bylo záhodno se věnovat i obecnějšímu tématu vědy a víry, protože tento vztah nám může ukázat podobné tendence, které jsou ve vztahu antropologie a křesťanské víry.

Koexistence vědy a víry v jednom myšlenkovém poli je pro některé otázkou, pro některé je to rozporuplný a neslučitelný vztah, pro někoho naopak vztah velmi součinný a doplňující se.

Z vlastní zkušenosti v prostředí mezi věřícími lidmi mohu říci, že mám dojem, že tento vztah je brán pozitivně a ze strany věřících lidí je snaha, aby tento vztah fungoval. Na mysli mám ale katolíky, jak to mají ostatní křesťanské denominace si nejsem jistá. To znamená, že můj dojem je tedy takový, že většina věřících lidí nevidí mezi vědou a vírou ontologickou propast. Naopak, věda a víra se doplňují. Věda podává průkazné poznatky o tom, jak Boží stvořitelská činnost funguje. Jakýmsi svárem mezi vědou a vírou

se může zdát téma evoluce, o kterém se bohatě hovoří na různých církevních setkáních a přednáškách. I pro toto téma má ale církev interpretaci, a tak je pro věřící vše v pořádku.

Co je to vlastně víra? Víru můžeme rozdělit na dvě možná chápání. První je *fides quae*, což je intelektuální obsah víry a druhé je *fides qua*, což je vnitřní postoj člověka a jeho existenciální postoj k absolutnu (Vácha 2014: 40).

V souvislosti s otázkou antropologie a víry mě napadlo zamyslet se nad dílem Thomase S. Kuhna *Struktura vědeckých revolucí*, ve kterém se zabývá tématem paradigmatu. Jednou z antropologických zásad je, že antropolog by měl věřit tomu, že jeho informátor v něco věří. A možná právě v této chvíli je výzkumník postaven před takové paradigma, protože uznává, že někdo věří v něco, v co třeba on ne. „... společenství odborníků přehodnotí tradiční experimentální postupy, změni koncepci entit, kterou dlouho považovala za svou, a postupně posune celou síť teorií, pomocí níž se vztahovala ke světu“ (Kuhn 1997: 20). Sociálním jevům lze porozumět, pokud porozumíme tomu, jak sociálním jevům rozumí samotní aktéři (Hamar 2008: 98). Sociolog by přitom neměl vynášet hodnotové soudy o obsahu, poselství a způsobu života daného náboženství (Hamar 2008: 100). Vedle to ho zde však stojí i redukcionistický přístup, který zastává názor, že aktéři si nejsou vědomi skutečného smyslu sociálních jevů.

„Pokusme se pochopit existenciální situaci člověka, pro něhož jsou všechna tato připodobnění žitými zkušenostmi, nejenom pouhými představami. Je očividné, že jeho život obsahuje rozměr navíc: není to život pouze lidský, je zároveň „kosmický“, protože má „nad-lidskou strukturu“ (Eliade 1994: 115). Domnívám se, že ve výzkumu náboženství, kde pracujeme s informátory, kteří jsou věřící, je důležité pracovat s tím, jak věřící chápou a vnímají svou víru, co pro ně znamená, což samozřejmě mnohokrát nemusí

korelovat s naším vnímáním. Jako potřebné také shledávám ptát se, proč jsou představy daného informátora takové, jaké jsou, z čeho pramení a jaké to má další důsledky v rámci náboženství a společnosti celkově.

V této souvislosti si myslím, že by nebylo na škodu, aby výzkumník ke své práci připojoval svůj profil, kde by ukázal to, co ho ve výzkumu ovlivňuje. Podobně důležitou shledávám část sebereflexe, ve které výzkumník reflektuje tyto vlivy a nahlíží ve výzkumu na sebe sama. „Přesněji řečeno, měli bychom se vzdát implicitní nebo explicitní představy, že změna paradigmatu posune vědce nebo ty, kteří z paradigmat čerpají, blíže k pravdě“ (Kuhn 1997: 168). Domnívám se, že antropologie i teologie jsou vědy, které hledají pravdu. Antropologie hledá principy, které vypovídají něco o člověku ve společnosti či v kultuře, teologie vidí pravdu v Bohu a v Bohu ji hledá a nalézá. Kuhn nám zde ale předkládá názor, že ani změna paradigmatu nás blíže k pravdě neposune. Samotná otázka vztahu antropologie a teologie je velmi zajímavá a byla by předmětem pro další rozsáhlé bádání.

Clifford Geertz v díle *Interpretace kultur* k náboženské a vědecké perspektivě říká toto: „Náboženská perspektiva se od perspektivy praktického rozumu odlišuje v tom, že, jak už bylo poznamenáno, sahá za reality každodenního života k realitám širším, které je opravují a doplňují, a jejím hlavním zájmem není působení na tyto širší reality, ale jejich přijetí, víra v ně. Od vědecké perspektivy se odlišuje v tom, že zpochybňuje reality každodenního života nikoliv z důvodů institucionalizované skepse, která rozpouští danosti světa ve vír pravděpodobnostních hypotéz, nýbrž z hlediska toho, co považuje za širší nehypotetické pravdy. Spíše než nestrannost, je jejím heslem oddanost; spíše než analýza střetnutí“ (Geertz 2000: 130).

Sergej Ovsjannikov, pravoslavný kněz a fyzik, k tématu vědy a víry říká: „Věda není ani trochu protivníkem víry, ani jejím soupeřem. Vždyť i v listech svatého apoštola Pavla je psáno: ‚Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle...‘ (Římanům 1,20). Znamená to, že když věřící chtějí uvidět neviditelného Boha, musí se soustředěně dívat na svět viditelný. Ale vždyť právě toto je úkolem vědy“ (Ovsjannikov 2005: 9).

„Hranice nyní neprochází mezi vědou a vírou, ale mezi citem, vnímáním sakrálního (tajinného-svátostného) prvku v pozemském bytí, a sekulární bezcitností. A zároveň sekulární svět sakralizuje takové věci, které jsou pro víru jen jejím vnějším obalem, jako je například tolerance, individualismus“ (Ovsjannikov 2005: 15).

Velmi se mi líbila myšlenka astronoma Jiřího Grygara, že přírodovědec poznává Boha nejen subjektivně jako jakýkoliv jiný věřící člověk, ale také díky svému výzkumu a bádání (Grygar 2001: 7).

Karl Popper zastával myšlenku, že každá vědecká myšlenka je principiálně vyvratitelná, vědecká tvrzení jsou na tom založena. Tvrzení, která nejsou vědecky vyvratitelná nepatří do přírodních věd (Grygar 2001: 52-53). „Věda je nejsilnější zbraní nikoliv proto, že dodává technické nástroje, ale proto, že si nárokuje určovat, co je skutečné, s tím i co skutečné není“ (Horák 2017: 43). Věda pro nás má konotace záruky, jistoty. Vědecký výzkum má pro nás někdy paradoxně až posvátnou moc. Otázkou tedy je, zda věda opravdu drží onen statut neomylnosti, jakým na nás působí. Sama sobě mohou odpovědět, že se domnívám, že nedrží. Důkazem nám je historie a změna paradigmat a opět nalézání nových poznatků a opět jejich vyvracování.

Dokument Mezinárodní teologické komise *Víra a inkulturace* říká: „Věda se svými technologickými výtvoři se ukazuje být jak kreativní, tak smrtelně nebezpečná.

Z uvedených důvodů někteří vzhledem k moderní epoše podléhají beznaději a hovoří o novém barbarství. Navzdory tolika nezdarům a omylům je třeba doufat v mravní obrození všech národů, tedy jak bohatých, tak i chudých. Jestliže se hlásá evangelium a tomuto hlásání je nasloucháno, pak je možné kulturní a duchovní obrácení. Toto obrácení lidi volá k solidaritě, k starostlivosti o integrální blaho lidské osoby, k podpoře spravedlnosti a míru, k adoraci Otce, od něhož pochází všechno“ (Mezinárodní teologická komise 1988).

Jako zarputilého zastánce ateismu můžeme považovat například Richarda Dawkinse a jeho dílo *Boží blud*. Tato kniha stojí v opozici vědy, která přijímá či nezavrhuje Boží existenci. Domnívám se, že není na škodu, když se vědec v rámci bádání náboženských jevů zabývá různými možnými přístupy. Richard Dawkins říká: „Já sám s urážením kohokoliv či s ubližováním komukoli jen tak pro zábavu nesouhlasím. Nicméně mě zaráží, jak naše jinak světské společnosti náboženství nepřiměřeně privilegují. Každý politik si na neuctivé karikatury s vlastním obličejem musí zvyknout, nikdo na jejich obranu nevyjde do ulic. Čím je tedy náboženství tak mimořádné, že mu poskytujeme tak výjimečnou úctu?“ (Dawkins 2009: 48). Dawkins probírá hypotézy a důkazy Boží existence, zabývá se také kořeny náboženství a morálky. „Naproti tomu já jako vědec tomu, čemu věřím (např. evoluci), nevěřím proto, že jsem se o tom dočetl ve svaté knize, ale protože jsem si prostudoval důkazy. To je opravdu něco jiného“ (Dawkins 2009: 311).

2.5 Konflikt

Jedním z klíčových témat mého bádání na poli antropologie a víry je otázka konfliktů. Jak jsem již zmínila, domnívám se, že mezi identitou antropologa a identitou

věřícího člověka může nastat rozkol a tyto dvě identity se mohou občas těžko slučovat. Ačkoliv antropologie ke studiu náboženství přistupuje veskrze vědecky, pozitivně, s nadhledem a pochopením, domnívám se, že stejně jako věda obecně zastupuje v této dichotomii onu sekulární složku. Sakrální pak samozřejmě zastupuje náboženská víra.

Erving Goffmann v díle *Všichni hrajeme divadlo* k rolím říká: „Tradice dané role někdy jednotlivce přivede k tomu, že bude působit, jako by svůj výstup dobře nastudoval, a přitom nemusí být ani vědomě, ani bezděčně disponován takový dojem vytvářet“ (Goffmann 2018: 18). „... předpokládám, že jednotlivec má v okamžiku, kdy předstupuje před ostatní, mnoho motivů pro to, aby se snažil ovlivnit dojem, jaký okolí z celé situace získá“ (Goffmann 2018: 27). S tímto, co Goffmann říká, se můžeme setkávat i na poli antropologie a víry. Jakožto věřící někdy máme tendence svou víru buď skrývat anebo ji naopak hájit za každých okolností. V souvislosti s konflikty antropologie a víry pak antropolog musí obhajovat buď víru před antropologií nebo antropologii před vírou.

Dinesh D' Souza poukazuje na to, že křesťanství, stejně jako moderní věda se vyvinuly na západě, přesto mezi křesťanstvím a vědou panují rozpory. Křesťanství je však náboženství, které je založeno na rozumu (D' Souza 2009: 77-82). Otázkou tedy je, proč k tomuto rozkolu dochází. Můžeme říci, že jedno vysvětlení je v tom, že odmítnutí předpokladů transcendence v době pozitivismu nahradilo náboženství vědou (Bubík 2009: 18). Katolická víra se snaží prosazovat názor, že věda a víra se skloubit dá. Ateisté samozřejmě s tímto názorem nesouhlasí a tvrdí, že křesťanství je konzervativní a protivědecké. Problém tkví v tom, že ateisté nejsou schopni přijmout poznatky z mimosmyslového poznání, se kterým víra a teologie pracuje a které objasňují existenciální problémy člověka (Bubík 2009: 27-28).

Může se zdát, že křesťanství se obrací na nadpřirozenou zkušenost, kterou věda nebere v potaz, o čemž hovoří například Erwin a Palevitz (D' Souza 2009: 139). Avšak je pravdou, že významní teologové argumentují rozumově (Tomáš Akvinský, Anselm). Věda začala mnohé neobjasněné jevy, které se připisovaly Bohu vysvětlovat rozumově. Věda se tedy stala sekulární záležitostí (D' Souza 2009: 140).

Představa konfliktu mezi vědou a vírou je založena na tom, že pravdu má buď věda, anebo víra. Pokud se přikloním k jednomu, musím druhé zavrhnout (Vácha 2014: 67). „Kdo tedy zastává názor o neslučitelnosti víry a vědy a nutném konfliktu mezi nimi s představou, že má pravdu buď jen víra, nebo jen věda, naprosto nepochopil metodologii vědy a její omezení na jedné straně, nebo biblickou hermeneutiku na straně druhé“ (Vácha 2014: 79). V zásadě se ve věřícím prostředí setkávám s tím, že konflikt mezi vědou a vírou vlastně není. Vědecké poznatky jsou slučitelné se stvořitelenskou činností Boha.

Russell Stannard v knize *Věda a víra* říká: „Podle mého názoru odpovídají věda a náboženství na stejné otázky, jen zastávají různé úhly pohledu.“ A: „Mezi vědou a náboženstvím není vůbec žádný konflikt, protože se zabývají různými otázkami. Náboženství hledá odpovědi na otázky „proč“ a věda na otázky „jak““ (Stannard 2012: 138). Dále také tvrdí, že mezi vědou a vírou mohou být tyto vztahy: konflikt, nezávislost, interakce a integrace (Stannard 2012: 159).

Liberálně orientovaná filozofie ale měla za to, že teologická racionalizace víry je ve skutečnosti projevem nevíry přesto, že mnoho protestantských teologů bylo otevřeno k vědě. Reformace usilovala o návrat k biblické tradici a k důrazu na pojetí boží milosti (Bubík 2009: 29). Může se zdát, že pokud člověk projevuje vědeckost, je považován za objektivního a subjektivita víry zde nemá své místo. Domnívám se však, podobně jako mnoho dalších autorů, že víra není překážkou k vědeckému jednání.

2.5.1 Misie

Jedním z konkrétních a zásadních témat, které ve vztahu antropologie a víry shledávám, je otázka misí. V misiích vidím jistý konflikt. Podle mého názoru jsou tyto dvě identity, tedy identita antropologa a identita misionáře, těžko slučitelné, nechci ale tvrdit, že nejsou slučitelné vůbec. Domnívám se, že slučitelnost či neslučitelnost závisí na konkrétním přístupu a názoru člověka, který vlastní tyto dvě identity. Misionář a zároveň věřící antropolog přece nemůže někoho přesvědčovat o tom, že jeho víra je nejlepší, protože antropolog by měl spíše zachovávat původní náboženské systémy a zkoumat je. Samozřejmě ale musíme brát v potaz to, že existují různé evangelizační a misijní techniky a pod pojmem misí si nemusíme představovat pouze výjezdy do třetího světa a tvrdé obracení na křesťanskou víru.

„Požadavek Pána, aby evangelium bylo hlásáno po celém světě, nevyhnutelně vede ke snaze reformovat kultury vzhledem k rysům, které jsou neslučitelné s tím, co od nás Bůh očekává, nebo které tomu brání“ (Lobkowitz 2017). Tato citace nám předkládá názor, která určitým způsobem církev zastává. Jakožto křesťané máme za úkol obracet lidi na víru a evangelizovat, tj. předávat zprávu evangelia dál. Předávání křesťanské víry a její nauky však bude často v rozporu s tím, co zastávají a žijí lidé, které chceme na víru přivést.

„Hlásání evangelia v různých kulturách, i když vyžaduje od jednotlivců, kterým je určeno, přijetí víry, nebrání jim uchovat si svou kulturní identitu. To nevytváří žádné rozdělení, protože pokřtěný lid se vyznačuje onou univerzalitou, která přijímá každou kulturu a podporuje rozvoj toho, co je v ní implicitně obsaženo, ať k plnému rozvinutí v pravdě“ (Jan Pavel II. 1999: 71). Další náhled, který také zastává církev je takový, že pokud chceme někomu zvěstovat evangelium a přivést ho na křesťanskou víru,

neznamená to, že se nutně musí zbavovat svých původních kulturních hodnot. Je zde i názor, že dialog víry a kultury „zároveň ozřejmuje i příčinu existence té či oné kultury a její specifické povolání ve světových dějinách. [...] Víra neničí kultury, nýbrž dodává hodnotu jejich totožnosti, omlazuje jejich vlastní hodnoty, činí je trvalejšími a zajišťuje jim budoucnost“ (Arrupe 1980: 159-168).

Peter Gow prováděl výzkum mezi amazonskými Piry. Uvědomoval si, že naše západní křesťanské koncepty nás ovlivňují a že se máme mít na pozoru před jejich používáním. Zajímavé je, že Piry na křesťanské misií zajímalo vzdělání. Nepoznali, že křesťané se k nim snaží přinést nové náboženství, mezi svou kosmologií a křesťanskou neviděli paralelu (Gow 2006: 237 In: Stöckelová, Ghosh 2013: 156).

Jean a John Comaroffovi se pohybovali mezi africkými Tswany, kde také probíhala křesťanská misie. Problematiku vidí podobně jako Gow až na to, že misionáři si tento problém uvědomovali. Tswanové jim předkládali svou verzi křesťanství, která existovala vedle jejich náboženství, misionáři byli tedy postaveni před kulturní relativismus. Jak Comaroffovi, tak další autoři předkládají, že evangelizace je často spojena s obdobím kolonialismu. Antropologové si proto někdy raději vybírali místa, kam ještě křesťanství nezasáhlo (Comaroff, Comaroff 1991: 245 In: Stöckelová, Ghosh 2013: 156-157).

V minulých dobách misionáři působili jako takoví etnografové, získávali data, poznatky o jiných kmenech a společnostech, kde pobývali a informace pak předávali dál k bádání. „Jakými náboženskými protosociology samozřejmě byli všichni misionáři, kteří přizpůsobovali své poslání sociálnímu a kulturnímu kontextu, ve kterém šířili svou víru, i když tak třeba činili neuvědoměle“ (Nešpor, Lužný 2007: 23).

Etnolog G. Höltkner S. V. D. píše: „Že národopisná věda děkuje misionářům obojí konfese za mnohý cenný studijní materiál, je věci dostatečně známou a často uznanou. Objektivní hodnota tohoto materiálu je odůvodněna výjimečným postavením misionáře u přírodních národů...“ (Vilhum 1947: 15). „A autor zdůrazňuje pak hlavně dvě nejdůležitější podmínky, které tuto objektivitu zaručují, a to čas a poměr k primitivním domorodcům, podmínky, za nichž může pracovat málokterý jiný badatel. „Tím, že misionář může až desetiletí čekat, se vylučuje možnost omylů na nejmenší míru. Není odkázán při výběru důvěrníků a prostředníků na náhodu, protože s výběrem může počkat, až získá důvěru aspoň několika členů kmene. Konečně je ve styku s druhými misionáři, s nimiž může o svých pochybnostech promluvit“ (Vilhum 1947: 15-16). A autor, když uvedl a ocenil všechny výhodné podmínky misionářovy činnosti, uzavírá: „Tyto okolnosti a jiné, jako všeobecné i odborné vzdělání misionářovo, bude mít dobrá metodická kritika pramenů na zřeteli a zasadí misionáři dodaný stovební materiál do kulturních dějin lidstva tam, kam podle svého zvláštního významu a podle individuální hodnoty náleží. Velmi často bude tento materiál kamenem uhelným“ (Vilhum 1947: 15-16). „Jejich námaha a práce byla a je tak plodná, protože se nikdy nerozpakovali, mnozí z nich jako první Evropané vůbec, proniknouti do všech koutů světa, zvláště pak do těžce přístupného vnitrozemí. A dělo se o již v dobách, kdy cestovatelská a badatelská činnost laiků buď vůbec ještě neexistovala (přibližně 1800), nebo byla v samých začátcích, jsouc z počátku – až na málo výjimek – více méně plaveckým, obchodním nebo dobovatelským dobrodružstvím. A ještě dnes najdeme misionáře jako první, odborníky vyhledávané průkopníky v některých neprozkoumaných oblastech na Aljašce, Severní Kanadě, na Amazonce, na Ohňové zemi, ve vnitřní Africe, v Číně a ve vnitrozemí tichomořských ostrovů“ (Vilhum 1947: 16).

Antropologie je tedy úzce spojena s dobou kolonialismu. Antropologie je považována za „dítě evropské zámořské expanze a kolonialismu zvláště.“ Kontrola nad mimoevropskými oblastmi antropologii formovala a profesionalizovala. V této době byl typický výzkum domorodců, kdy si antropolog k sobě zval informátory a prováděl s nimi rozhovory, nežil tedy přímo s nimi (Soukup 2014: 55). Postkoloniální studia, která vznikla na základě kritiky kolonialismu a postkolonialismu, jejich cílem je odmítnutí esencialismu (Soukup 2014: 59).

Různé historické zprávy nám díky bádání a sepisování poznatků různých vědců dokládají konfrontaci evropského smýšlení s tím „exotickým“. Například Ladislav Bartolomeidesm ve spisu *Geografia aneb vypsání okršlku zemského s šesti mapami vlastní rukou jeho vyrytými* o africkém národu Kaffrů či Hotentotů říká, že je to národ, který toho málo ví o Bohu (Kašpar 1983: 83). Václav Matěj Kramerius v *Krátkém vypsání Afriky* o obyvatelích Jižní Afriky říká, že jsou pohané (Kašpar 1983: 84). Můžeme si tedy povšimnout, že badatelé vychází z vlastního postoje, který je zakořeněn křesťanstvím. Již Biblické chápání slova pohan je takové, že je to člověk, který není nevěřící, ale věří v něco jiného než v Boha, jak jej chápeme v kontextu židovství či křesťanství. Může se také zdát, že tyto texty jdou poněkud hodnotící, co se týče například charakterových vlastností, mám dojem, že jí chybí ona neutrální vědeckost, na kterou jsme zvyklí v moderní západní společnosti.

Na problematiku misí jsem se ptala svých informátorek. Když jsem Renatě popsala problematiku kulturního relativismu, jak ji vidím já, řekla mi, že pokud by člověk u všeho říkal, že to nejde, došel by k úplnému nihilismu. Předtím jsem se jí ptala na nějaká konfliktní témata, příliš nevěděla, protože by pro ni bylo lepší narazit na nějaké konkrétnější téma a nyní říkala, že jsme právě narazily na téma, které jí ovlivnilo. „*A že je pravda, že teďka jakoby třeba víš, když je ten misijní týden, že jo, a vybírá se jako na ty*

bohoslovce a na ty misie, tak jako už taky s tím už mám trošku víc problém. Tak to je teďka, na tohle jsi narazila, tak to asi jo. A prostě, že jo, jako zas ty jo z toho křesťanskýho pohledu to prostě vnímáš jako poslání, že jo, nebo prostě jakoby... Asi jak kdo. Jo, přesně. A z toho logickýho hlediska to bereš hrozně jako vnucování jako nějaký víry někoho někomu. Hmm, jo a to je pravda. Tohle by bylo možná asi jakoby jediná věc, kde asi by mě to ovlivnilo, to máš pravdu, to jako jo.“

Tereza mi na otázku misii řekla, že převádět lidi na víru nejde násilím, obracet na víru nemusíme ve vzdálených oblastech, ale ve svém okolí. Je jí bližší evangelizace tou formou, že člověk nějakým způsobem prožívá svou víru a jeho okolí to vidí a svoboda člověka je důležitější než násilné obracení na víru. Také poukazovala na to, že ne všechny misie vždy dopadly dobře. Já jsem uváděla na pravou míru, že jsem neměla na mysli násilné obracení na víru. Tereza řekla zajímavý poznatek, že pokud bychom narazili na kmen, který neměl doteď kontakt s křesťanstvím, mohla by zde nastat problém v konceptu jazyka, například by nemusela znát koncept hříchu, viny, odpuštění, lásky, jednoho Boha. Ptala jsem se jí, jak se změnila její víra od té doby, co studuje antropologii a v odpovědi také zmínila misie: „*Jo. Protože spoustu věcí jsem brala jako samozřejmost. Třeba když jsem, třeba když mluvíme o těch misiích, tak jako, jasně! Prostě musíme, musíme všechny obrátit na křesťany. Ale potom člověk si, se naučí trochu tý sebereflexi nebo reflexi i jako jinech věcí, co tady byly a co je třeba vzít je konstruktivní kritikou. Protože něco funguje a něco nefunguje, takže pojd'me to rozebrat, aby to víc fungovalo, než nefungovalo. Takže to mi to dalo asi určitej nadhled v mnoha problematikách.“*

S Editou jsem v souvislosti s misii hovořila o tomto: „*Bartoloměj de la Casa, jezuitský mnich byl takový proto-antropolog. Myslí si, že hodně misionářů, když vyráželi za odlišnými kulturami, tak využívali antropologii nebo základy antropologie k tomu, aby tam šířili křesťanství. I když se asi nedá říct o současné antropologii, že by to byla,*

ale vlastně stejná technika, pochopit druhého člověka akorát s tím, že antropologie mu nechce podsouvat vlastní myšlenky, ačkoliv si není jistá, jestli to stejně nakonec nedělá. Ale misie jsou za jasně daným účelem, obrátit lidi na křesťanskou víru. Antropologové kolikrát potom sloužili jako berná hůl kolonialistů, za to byli hodně kritizováni. Potom se vyrojili teze o univerzalizmu a partikularismu. A univerzalizmus má základy v náboženství, všichni jsme si rovni před Bohem. To píše Ernesto Laclau v Emancipaci a radikální demokracii. Úcta ke druhému člověku, jeho názoru.“ [...] „Je možný, že v antropologii panuje taková obava, že věřící antropolog se bude snažit evangelizovat, i když to je obecná jako. Když člověk mluví o náboženství, tak přece vždycky jako evangelizuje, to je jasný, že jo. Ne, to je taková, takovej ten stereotyp.“

Klára mi řekla k otázce misíí toto: „Pro mě jako. No, pro mě misie znamená asi spíš jako ta druhá cesta, že, že misie znamená. Ale to je jako můj osobní pohled na věc. Že jakoby tu víru hlásáš né tím, že jim to říkáš, ale tím, co děláš. Což znamená, že, nevím co, se staráš o to, aby děti měly co jíst, to, že jim tam pomůžeš prostě někde založit farmu, aby prostě mohli děti posílat do školy, měli dost peněz a prostě takový jako věci a to mně jako přijde, že se jako snoubí jedno s druhým, že když se toho nebojí a prostě to o sobě říkáš, že seš věřící a máš takovouhle víru, aniž bys to těm lidem podsouval, tak lidi... jako přijdou se o to zajímat a přijdou se zeptat, aspoň já tu zkušenost mam nebo z Města U jako celkově. Že ty lidi přišli, i když na začátku se na mě koukali skrz prsty. Tak právě většinou ty, co se na začátku koukali skrz prsty, tak hned přišli.“ [...] „To se může stát, si myslim. Ale já si myslim, že todlecto je problém jako celkově sociálních věd. Že my máme částečně pocit, že jako ty sociální vědy by měly něco měnit. Ale ono to tak v zásadě není. Oni ty sociální věd, vědy to totiž jenom popisujou. Jo a to jak potom už s tím naloží někdo, jako další už vlastně se netýká těch sociálních věd, že jo. Že to jsou jakoby dvě, dvě věci, no.“ [...] „Jo, ale když, tak buďto seš výzkumník anebo seš misionář. Nebudeš

oboje najednou. To jako nejde. To jsou prostě dvě role, který člověk nespojí. Si myslím. Na druhou stranu, když to reflektuješ, jako ten svůj postoj, vždycky ten člověk jde s nějakým postojem.“

Veronika mi řekla toto: „Já chápu, já chápu, že na to prostě každý není. Já většinou jsem jako na to evangelizování jako použila takový jakoby situace nebo příležitosti, že mi to vyloženě nahrávalo, že bylo dobrý to zmínit. Ale vyloženě sama od sebe prostě jako nejdu do ulic a neříkám tohle. Ani bych asi nikde veřejně nečetla Bibli nebo tak.“ [...] „Taky, ale hlavně třeba já i kolikrát si jako čtu jakoby Bibli v práci a když se někdo zeptá, co to čtu, tak já třeba někdy mám i tendenci jako prostě trošku mlžit, což jako vim, že určitě není správný.“

Podobně Františka řekla: „Jo, tam, já s nima mám jako celkově problém. Takže to bych vyloženě řekla, že mám spíš jako z toho. Jo, může se to zasadit i do tohodle kontextu. Ale spíš jakoby z toho, osobně mi to není přirozený. A mně to je spíš takový jakože, takový to jakubovský, vyjdi. Takže jít tím příkladem a životem a nešla bych, že bych jela někam hlásat víru. To prostě mně se přičí.“

Zuzana mi řekla toto: „Hmm. Já nevím, já si o tom myslím, že bys, že by asi neměl člověk cíleně někoho nutit. Prostě. Nemůžeš někomu vnutit to, co cítíš ty, že jo. Na to si člověk musí přijít sám, k té víře, aby to bylo opravdový. To jo, no. Jakože, nám třeba kněz říkal, že, že o nějakým svým známým, co byl právě na, co dělal kněze někde v Africe a to, no. Ty lidi prostě musej sami přijít. Jako nutit jim to úplně.“ ... Já, já třeba, mě zaujalo to, že když jsme byli biřmovaný, takže naše jakoby povinnost by měla přivádět lidi k víře, že jo. No, ale. No, tak to je třeba ono. Jenže já prostě mám takový to stanovisko, že nemůžu nikoho k ničemu nutit. Maximálně se o tom s někým promluvit. Prostě, jak

to cítím já a že je to tak třeba správně nebo já nevím. A už to je zas takový nucení. Já nevím, no. Člověk by si k tomu měl najít cestu sám, aby to bylo fakt opravdový.“

Je vidět, že některé mé informátorky zastávají podobný pohled jako Tomáš Halík v díle *Víra a kultura*. „Inkultura předpokládá vědecké a teologické studium, ale i jemný instinkt a intuici. Vyžaduje nechat se vést Duchem svatým, mít vnímavost a zároveň pravou ignaciánskou „indiferenci“ (vnitřní svobodu, odstup od sebe sama, od svého navyklého pohledu), aby misionář mohl objevovat „semena Božího slova“, jež Bůh sám zasel do hodnot jednotlivých kultur. Je třeba nepřeceňovat vlastní kulturu, mít pokoru, otevřenost bez předsudků a respekt ke každému národu. Je třeba širokého rozhledu, abychom na jedné straně stále hlouběji vnikali do srdce evangelia, které chceme vnášet do všech kultur, na druhé straně však uměli také poznávat a milovat všechny národy a jejich specifické vlohy. Je třeba spojit apoštolskou horlivost a prorockou neohroženost s rozvážností a cítit odpovědnost vůči církvi“ (Halík 1995: 40).

2.5.2 Antikoncepce v humanitární akci

Další téma, které shledávám konfliktním je příklad, se kterým jsem se setkala již na bakalářském studiu při předmětu Úvod do aplikované antropologie a od té doby mne trochu provází. Zcela přesné okolnosti si sice již nevzpomínám, pamatuji se ale, že jsme se dotkli tématu používání antikoncepce v zemích třetího světa, které bychom mohli zařadit do práce angažované antropologie.

Problém spočívá v tom, že konflikt mezi antropologií a vírou by mohl nastat v případě například, že by se věřící antropolog dostal v rámci své práce či výzkumu například do země třetího světa a zde by se jako efektivní řešení dané problémové situace jevil doporučit místním obyvatelům používání antikoncepce či kondomů. Věřící člověk by s tím mohl mít z hlediska své víry problém, protože církve tyto antikoncepční metody

nepřijímá (v zásadě přijímá pouze sexuální abstinenci a PPR – přirozené plánování rodičovství, které je založené na sledování ženského cyklu a počítání plodných a neplodných dní). Problém by mohl mít jak sám v sobě, ale i z hlediska komunity kolegů, která by toto řešení viděla taktéž jako efektivní, v tomto případě by na něj byl ještě vyvíjen tlak, že jeho kolegové to vidí jinak než on. Samozřejmě obecně v této otázce záleží na tom, jak se sám věřící člověk k tomuto tématu staví. Je jasné, že mezi věřícími panuje pluralita názorů, a ne každý musí striktně zastávat názory, které hlásá církev. V tom případě pro něj není situace tak eticky náročná.

Tuto problematiku jsem taktéž probírala s některými svými informátorkami. Edita v humanitární pomoci pod rouškou rozvoje také vidí konflikt. *„Ale ono já nevím, jestli antropologie není taky takový -ismus v některých ohledech. Jako když vyrážíš na nějaký, nějakou humanitární misi jako antropoložka, tak je to jako takový mesiášství malinko. Ale to je právě si myslím, že věřící lidi by se do týdle role jako asi stavět neměli. Že právě jako ty můžeš maximálně nabídnout druhému pomoc, nemůžeš ho spasit, to už se jako jednou stalo a už se to opakovat nebude. Bylo to někdo jinej.“*

S Veronikou jsem hovořila o problematice antikoncepce. Veronika je proti užívání pilulkové antikoncepce. Hovořily jsme také o tom, že například obřízka má své praktické důvody, židovští muži se nemohli v poušti denně umýt nebo o tom, že menstruace je přirozená a některé ženy se jí přesto chtějí zbavovat.

2.5.3 Gender, feministická antropologie a křesťanství

Tato kapitola souvisí s předchozí v tom smyslu, že u některých informátorek jsem se při rozhovorech po dotazu na konflikt mezi humanitární pomocí a křesťanstvím dostali k tématům, která ráda označuji jako „ožehavá témata církve“. V podstatě se jedná o témata, která nějakým způsobem souvisí s genderem, otázkou ženské a mužské role

a jejich konfrontaci s křesťanskou naukou. Jedná se například o téma homosexuality, genderové problematiky či antikoncepce. Jak je známo, křesťanství uznává pouze manželství mezi mužem a ženou a k homosexuálům se má přistupovat s „jemnocitem“. Co se týče otázky genderu, alespoň v rámci katolické církve je u konzervativních katolíků sousloví genderová ideologie vnímána jako předzvěst zkázy.

Sama jsem sice taktéž poměrně konzervativní, ale k otázce homosexuality se snažím přistupovat s pochopením, gender chápu jako sociální a kulturní pojetí rozdílnosti mužství a ženství, snažím se ho chápat komplexněji a ne jen jako hrozbu pro tradiční model rodiny, ačkoliv připouštím, že dnešní doba je v tomto ohledu poněkud rozvolněná a jistá rizika tato rozvolněnost v rámci chápání genderu přináší.

Přišlo mi zajímavé, že jsme se s některými informátorkami k těmto tématům dostaly, protože to původně nebylo předmětem rozhovorů. Je pravda, že vnímám, že jsou to témata, která rádi mladí křesťané diskutují.

Například Renata říkala, že vůbec nemá problém se sňatky homosexuálů. Také poukazovala na to, že Bible se vyznačuje mužskou autoritou. Říkala také, že situace se ohledně této povolila, že dnes již například mohou ministrovat dívky. *„Já jsem jako zastávce všech prostě těchto věcí, protože podle mě jako když ten člověk potom není šťastnej, tak proč by měl bejt jako nucenej prostě bejt jako v něčem jako, co mu strašně vadí, co mu dělá hrozný problémy, jo.“* Dostaly jsme se také k otázce adopcí dětí homosexuály. *„Tak já si myslím, že jako, za prvý, mě přijde, že se to strašně hrotí. Za prvý jako a hlavně se to řeší u těch chlapů. Řekni mně, kolik chlapů bude chtít jako prostě, když máš dva chlapy, tak kolik těch chlapů bude chtít děti. Rozhodně to nejsou všichni.“* [...] *„A mně prostě přijde, že to je takovej dogmatismus v tom, jakože a najednou všichni budou chtít ty děti, jo. A furt a teď se to řeší, že a že vlastně teď oni budou přebírat ty*

jejich jako, ty vzory a teď všichni vlastně ty gayové a lesby vychovaj ty gaye a lesby. Přitom to není pravda. Když by sis prostě pročetla, já jsem o tom četla jako docela hodně článků, a to a když by sis prostě prošla ty výsledky těch různých studií, tak prostě ono to tak není, jo. Samozřejmě, že ty děti to maj třeba těžší, ale podle mě je jako, přece to, že je otec a matka různého pohlaví, ti nezaručuje to, že, že to dítě je spokojený v tý rodině. Vem si, kolik je prostě svazků, kde jsou rodiče, nemaj na ty děti čas, jsou spolu kvůli penězům, je tam nějaký domácí násilí, alkohol, nevim, něco. A to že a to přece, to jako, to že, ty, ty manželé jsou, budem brát, že jsou manželé, teď vlastně máš většinu jako ..., máš spoustu párů, který ani jakoby nemaj manželskej svazek, že jo. Tak to ti přece nezaručí to, že třeba to dítě tam jako bude šťastný, jo. Todle pro mě jako není záruka.“

Renata ale na druhou stranu vidí etickou náročnost v otázce náhradního mateřství, navíc jí některé případy přijdou absurdní a překombinované.

Renata také vzpomínala, že u nich v kostele se objevila petice proti registrovanému partnerství. Už tehdy si říkala, proč by ji měla podepisovat. „*Takže to si myslím, že opravdu to jako to ani není v tý antropologii, ale je to prostě v nějakým tvym jakoby zarytym názoru, jo.*“ Renata utvrdila svůj postoj, že je otevřená k těmto tématům, připouští ale, že bychom mohly narazit na nějaké sporné body. „*A nebo to jsou věci, který jakoby by řešil asi každej jako prostě takový ty, co se dávaj takový ty příklady, jako když budeš mít nevim, dětskou obřízku a takový ty věci, no. Tak to není věc antropologie, ale náboženství. To je prostě věc nějakýho jakoby našeho západního uvažování o tom, že ty prostě, z našeho pohledu je to prostě špatně, ale dle nich prostě ta žena nemá žádnou cenu, když není obřezaná, ale to je věc prostě nějakýho jakoby kulturního prostě názoru, a to není jako, a tak to bude názor jako třeba spoustu lidí a nezáleží to jako na tom, jestli jsou antropologové nebo ne. Jako teď mě asi fakt nic*

nenapadá, jako v čem by to bylo prostě jako v protikladu nebo by to byl jako velkej problém, mezi jako tou vírou a tou antropologií.“

2.5.4 Nesouhlas s antropologickým tématem

Jako obdobný problém, který jsem si uvědomila díky rozhovoru s informatorkou Františkou je například téma příbuzenství. Lépe řečeno, příbuzenství je spíše příklad této problematiky. Pokud by se věřící antropolog dostal do terénu, kde by byl jiný příbuzenský systém než monogamie, opět by mohl mít problém. V tomto případě by ale nemusela nastat situace, že by bylo potřeba něco v rámci tohoto tématu řešit, spíše si dovedu představit, že antropolog tyto jiné příbuzenské systémy zkoumá, ale nesouhlasí s nimi.

Problém zde tedy nespočívá v samotné instituci příbuzenství, která má více podob, než jen monogamii či sériovou monogamii, na které jsme zvyklí. Spíše se zde dotýkáme otázky, že antropolog se v terénu může setkat s tématy, se kterými nějakým způsobem nesouhlasí, to ale neznamená, že je nemůže vědecky s nadhledem zkoumat a rovněž se s nimi konfrontovat. V rámci konfrontace s identitou věřícího člověka v našem diskurzu, si dovedu představit, že obdobný problém by mohl nastat při studiu dalších náboženství či například čarodějnictví. Z těch méně tradičních a současných témat by se mohlo jednat o genderovou problematiku. V těchto případech se domnívám, že závisí na tom, jak moc angažovaně je výzkumník do terénu zapojen a zda se jeho vědecký zájem nestrétává s tím morálním, zda například není nucen dělat něco, co se mu morálně příčí.

Obecně je ale otázkou, zda antropolog přistupuje a měl by přistupovat k výzkumným tématům, se kterými by mohl mít etický problém. Nad touto myšlenkou se ještě zamýšlím v kapitole „Řešení?“.

Zde dokládám část rozhovoru, díky které jsem si následně uvědomila tuto problematiku: „*Že vlastně pak jsem si říkala, ty jo, dyť ty seš furt jako evolucionista v tom, že jako jestli. Že rozumíš mě jako, že člověk do toho šel v tom, že jako, no mnohoženství to je strašný barbarství, jak to může existovat a pak po těch hodinách si člověk prostě řekne aha, ono to má svůj důvod nějaký tý pokory v rámci toho pohledu na ostatní civilizace.*“ [...] „*Třeba pro mě byla taková zásadní asi. Nebo ne zásadní, takovej ten jako všenázor, tak pro mě byla ta antropologie rodiny nebo rodinných vztahů, vlastně Skupnik.*“ [...] „*Tak v tom, že vlastně ty vztahy byly polyandrie, polygynie a tyhlencty. Tak to mi tak vlastně otevřelo oči a říkala jsem si jo aha ono není to vlastně blbost, tenhle vzorec v rámci tý daný kultury. Takže pro mě spíš to bylo takový, že já jsem vystoupila z toho svého vlastního stínu, třeba tý svý víry nebo toho, v čem jsem byla vychovávána, spíš než jako víra.*“

2.5.5 Univerzální morálka a kulturní relativismus

V rámci tématu vztahu antropologie a víry mi přijde zajímavé zamyslet se nad otázkou, zda existuje něco jako univerzální morálka a zda je pro věřící antropology přijatelný koncept kulturního relativismu.

Mám za to, že jakýmsi zastávaným názorem v rámci církve je, že existuje univerzální morálka či univerzální řád, který je celkem totožný s Desaterem. To znamená, že všechny společnosti nějakým způsobem ctí pravidla, která jsou obsažena v křesťanské morálce či etice, tedy v Desateru. Například, že všem lidem je z jejich lidské podstaty bytí vlastní to, že zabíjení lidí je špatné. Samozřejmě v tomto případě musíme pominout patologické jevy. Zde by mohl však někdo namítnout, jak je to tedy se společnostmi, které mají ve svém chápání světa a praxi zabíjení lidí z nějakých náboženských či biologických důvodů? Na první pohled se může zdát, že tyto společnosti se nám

vymykají z tohoto názoru univerzální morálky. Domnívám se však, že i těmto společnostem může být tato morálka vlastní, vždyť oni také nezabíjejí druhé lidi, aniž by k tomu neměli nějaký důvod, není to ani žádný patologický jev, z hlediska antropologie. Tím ale nechci zastávat názor buď pro univerzální morálku nebo proti. Spíše se chci na problematiku podívat s nadhledem, ačkoliv musím připustit, že se kloním spíše k názoru, který vnímá univerzální morálku akceptuje.

„Desatero přikázání je součástí Božího zjevení. Zároveň nás učí pravému lidství. Vyzdvihuje základní povinnosti, a tedy nepřímě i základní práva, která tkví v přirozenosti lidské osoby. Desatero je přednostním vyjádřením „přirozeného zákona“ (Katechismus katolické církve 1995: 513). Dále se v Katechismu o přirozeném mravním zákonu říká: „Zákon božský i přirozený“ ukazuje člověku, jakou cestou má jít, aby konal dobro a dosáhl svého cíle. Přirozený zákon ukazuje první a podstatná závazná pravidla, která řídí mravní život. Jeho opěrným bodem je smysl pro druhého jako sobě rovného. Jeho hlavní příkazy jsou vyjádřeny v desateru. Tento zákon se nazývá přirozený ne ve vztahu k přirozenosti nerozumných bytostí, nýbrž proto, že rozum, který jej vyhledává, páří výlučně k lidské přirozenosti“ (Katechismus katolické církve 1995: 485).

„Položme si však otázku, jak svou víru intuitivně chápou sami věřící. Přinejmenším křesťanští věřící by rozhodně odmítli relativistická stanoviska a trvali by na tom, že články víry, ke kterým se hlásí, podle jejich přesvědčení popisují realitu.“ (Machula 2004: 87).

„Existují pravdy, které nelze vmáčknot do alternativy „kultura, nebo přirozenost“. Kulturní relativista ovšem popře obojí. Potom jej však můžeme postavit před elementární námitku: proč to, co tvrdí, by nemělo rovněž platit pro jeho vlastní hledisko? Konečně, vše, co učí kulturní antropologie, je stejně kulturou jako

to, co analyzuje“ (Lobkowicz 2010). Otázku nebo spíše tvrzení, které si kladu je, že antropologie jako věda by ke mně jako k věřící antropoložce měla přistupovat stejně a měla by stejně brát v potaz moje hodnoty jako hodnoty kohokoliv jiného.

Můžeme si klást otázku, co je to přirozenost v teologickém smyslu slova. Samozřejmě by to bylo na samostatnou studii. Přirozenost v teologickém diskurzu chápu jako dispozice, které Bůh člověku dal při jeho stvoření, jako charakteristiky, které jsou člověku bytostně vlastní, přesto je ale svobodnou vůlí může přetvářet. Katechismus katolické církve říká toto: „Člověk je svou přirozeností i svým povoláním náboženská bytost. Protože člověk pochází od Boha a jde k Bohu, nežije plně lidským životem, neprožívá-li svobodně svůj vztah k Bohu“ (Katechismus katolické církve 1995: 30).

Martin Soukup říká ke kulturnímu relativismu toto: „Antropologové studující ‚ty druhé‘ se v průběhu terénního výzkumu mohou setkat s kulturními prvky, jež se z jejich hlediska jeví jako nepochopitelné, nepatřičné, nebo dokonce odpudivé. V rámci samotné studované kultury však takové kulturní prvky mohou plnit užitečné a uznávané funkce a existovat v souladu se soustavou hodnot, na níž kultura stojí. Proto antropologové zdůrazňují na jedné straně nezbytnost interpretovat specifické kulturní prvky a jevy v kontextu studované kultury a na druhé nutnost nehodnotit je z pozic vlastní kultury antropologa“ (Soukup 2014: 29).

„Náboženská etika proniká do sféry sociálních řádů velmi různě hluboko. Rozhodují zde nejen rozdíly mezi magickou a rituální vázaností a religiozitou, ale především principiální ke světu vůbec. Čím systematictější a racionálnější je z náboženského stanoviska utvářen poměr ke kosmu, tím zásadněji se může ocitát v konfliktu s různými řády světa, tím větším čím více se tyto řády formují podle svých

vlastních zákonitostí. Vzniká etika odmítající svět, které bytostně chybí charakter stereotypizujícího svatého práva“ (Weber 1998: 313).

V tomto diskurzu je pro mě také otázkou, jak by se tedy měl sociální antropolog postavit ke konceptu kulturního relativismu. Jak víme, kulturní relativismus je koncept, který přijímá a snaží se vidět jednotlivé kultury a společnosti v jejich vlastní jedinečnosti a bez předsudků. Tento koncept se nám může jevit velmi sympaticky a pozitivně, ale přesto mi přijde částečně problematický. Ať už věřící člověk, tak ale i nevěřící člověk s vlastním názorem a vlastními morálními hodnotami nemůže či neměl by bezmezně přijímat, souhlasit či se snažit omlouvat vše, co kolem sebe vidí. Může se snažit ho pochopit a vysvětlit, a to by antropolog také podle mého názoru dělat měl a myslím, že je to jedna z velmi pozitivních a přínosných vlastností, kterými by měl antropolog disponovat a být tím i vzorem pro druhé. Nechci tvrdit, že kulturní relativismus je založen na neustálém přijímání a bezmezném vysvětlování všeho, co kolem sebe člověk vidí. Myslím ale, že právě toto riziko u něj je. Jako ideální stav vidím, když člověk či antropolog, vztáhneme-li to do oblasti antropologie, dokáže odlišit a slušně prosadit vlastní názor, který není nemorální a zároveň se snaží pochopit a vysvětlit jednání lidí, které není v souladu s jeho světonázorem. Zároveň se ale domnívám, že křesťan by se kulturním relativismem měl nechat inspirovat a křesťanství do určité míry na kulturním relativismu postavené je. Vždyť přijímání druhého člověka takového, jaký je, snaha o jeho pochopení a láska k bližnímu jsou beze sporu křesťanské hodnoty.

Max Weber však hovoří o stereotypizaci konvencí: „Čili obecně řečeno, přijaté konvence se považují za svaté a neporušitelné a vyznavači jistého boha mají společný zájem, aby se předešlo božímu hněvu a tedy trestu za překročení norem. Kde tedy nějaké přikázání jednou provždy znamená božský řád, postupuje tím z okruhu proměnlivých konvencí do sféry svatosti. Platí pak, jako všechny zákony kosmu, od věčnosti a bude

platit věčně, lze je jen interpretovat, ale ne měnit, leda že by sám bůh zjevil nové přikázání. Tak jako symbolika pojící se k určitým obsahovým prvkům kultury nebo magické tabu způsobuje stereotypizaci konkrétních vztahů k lidem a k předmětům, tak způsobuje náboženství v tomto stadiu stereotypizaci celé oblasti právního řádu a konvencí“ (Weber 1998: 311).

Na otázku kulturního relativismu jsem se snažila věnovat i v některých rozhovorech, které jsem prováděla.

Tereza na můj dojem z problematičnosti kulturního relativismu mi řekla toto: *“A ten kulturní relativismus nevim, nevim moc, co na to říct, protože vždycky to, vnímám to tak, že vždycky nějaká kultura jako pohltila tu, tu druhou, jo, že to není zas tak o koexistenci nebo o fúzi, nějaký promíchání, ale spíš o tom, že je vždycky, nějaká kultura jako oblíbená nebo dominantnější nebo jako a není to jako takhle samostatný ostrůvek nebo samostatný nevim, osady spojený nějakajma cestičkama, spíš je to vždycky jako nevim, rozlejavající se pudink, co takhle jako. Víš, co myslím, ne? Co tím chci říct. Jakože kdybys s tím souhlasila, tak to vylučuje tu možnost křesťanství pro každého, že jo, když by tady byl potom nějaká kultura, která by to všechno měla po svém. Jako určitě křesťanství je pro každého, ale otázkou je, jestli, jestli to budeš prostě zrovna ty, kdo je k tomu budeš nějakým způsobem jako nutit nebo.“*

Edita říkala, že to, co vnímá jako univerzální, vnímá jako stvořené. Věří, že Bůh je jenom jeden a to, co je společné všem, je to, co pochází od něho. Máme tu ale i negativní stránky lidství, ale to je vlastně důsledek pádu člověka. Editu také hovořila o tom, že my, křesťané, jsme kolikrát považováni za nositele „vyšší morálky“.

Františka říkala: *„Když vlastně to to náboženství. Já bych řekla, že to náboženství by mělo být respektováno, v rámci té daný kultury, že já, když někde přijíždím bych měla*

brát větší ohled na jejich místní zvyklosti a tradice a náboženství, než jsou ty moje. Asi tak já bych, tím bych se asi řídila já. Protože v tu chvíli já jsem tady ta návštěva. A, a vlastně ta moje víra je jakoby moje. I když mě prostě nabádá k něčemu jinému, tak bych měl víc.“

Františka by brala ohled spíše na místní.

2.5.6 Další poznatky k otázce konfliktů

Tereza podotkla zajímavou věc: *„Prostě spíš je takový a všeobecně rozšířený stigma, že si člověk prostě nemůže užívat život, protože víra s je jenom spousta zákazů a příkazů, ale tak to nevnímám, no.“*

Informátorka Edita vnímá například konflikt v tomto: *„Třeba v přístupu jako k sociálním menšinám vnímám u sebe jako takovej konflikt, jo. Jakože vyrůstám v prostředí, vyrůstala jsem v tom, že je důležitá rodina a každej člověk je prostě stvořenej k tomu, aby si našel svůj protějšek, anebo třeba někteří lidi jsou stvořeni pro celibát. Ale prostě jako rozmnožit se.“*

Edita mi také říkala zajímavý dojem. Domnívá se, že my, jakožto věřící antropologové, máme jiné pojetí pohledu na upřímnost a pravdu, když se antropologie a víra vylučují, tak člověk, který cítí příslušnost k oběma těmto identitám, se cítí být vyloučený z obou těchto komunit. S Editou jsem také hovořila o tom, že věřící antropologové jsou vnímáni odlišně spíše z pozice náboženské než z kulturní. Diskutovaly jsme o tom, že jakožto studenti jsme spíše vedeni k toleranci etnické než náboženské. Na druhou stranu antropolog v církvi to také nemá jednoduché, protože někteří církevní představitelé jsou zatvrzelí ve svých postojích.

Františka hovořila o tomto: *„Ale třeba i jo, ted' jako konflikt, nad kterým jsem přemejšlela, že mi jako přišel, jak to řešit, právě ze zásady etickýho, antropologickýho, historickýho je právě to, o čem nám povídal ten Martin Soukup, kdy říkal,*

že když se začalo jezdit na Papua Novou Guineu, tak v roce 2015 nebo 14, když tam byl poprvý, tak prostě mobily, nic takovýho tam nebylo. Protože prostě se to tam nedostalo, nebylo tam pokrytí, nic a, a bylo to, že je tam budili normálně kohouti a tak. No jo, jenomže teď už jakoby to pokrytí tam je, už je tam třeba, častěji se tam lítá letadlem, maj mobily, maj Facebooky, ale teď nastává jakoby ten, to dilema, jestli je to stejně jako když, když dáš člověku do ruky flašku s alkoholem, protože už známe negativní dopady digitálních technologií. Víme, co to může udělat s psychikou, co to může udělat s hlavou. Jestli jít a nechat to tam přirozenou cestou s tím, že ať je to zahltí jako vlastně to byl boom u nás.“

2.5.7 Řešení?

V následující kapitole bych chtěla nastínit, jak by se podle mého názoru a podle názoru mých informátorek mohl věřící antropolog vypořádat s konflikty, které ho v rámci střetu antropologie a víry mohou potkat. Jak jsem již zmínila v kapitole „Nesouhlas s antropologickým tématem“, je otázkou, zda si antropolog vybírá a měl by si vybírat témata, se kterými by mohl mít problém a řešit v nich vlastní etický konflikt.

Na což naráží i moje informátorky. Když jsem informátorce Tereze nastínila modelovou situaci s dotazem, co by dělala, pokud by se dostala k výzkumu, kde by se vyskytovali lovci lebek, tedy že by viděla, jak někteří členové kmenu někoho zabíjejí, řekla mi, že by se do takového výzkumu nehlásila, protože si váží vlastního života.

Edita mi říkala, že tím, že je katoličkou, je v antropologické obci vnímána automaticky jako konzervativnější. Naopak v očích církve jako liberálnější. Všimá si toho, že to, co je pro katolíky liberální, už je konzervativní pro antropology.

Když jsem se Renaty ptala, co by dělala, kdyby se dostala k výzkumu, kde by se setkala s dětskou obrízkou, řekla mi, že by se k tomuto výzkumu vůbec nedostala. Poté

se ale zamýšlela a říkala, že je to těžká otázka, antropologie nám nějakým způsobem velí, že bychom neměli narušovat danou hierarchii společností, na druhou stranu vnímá činnost angažované antropologie a to, jak se k tomuto problému staví Evropa. Říkala, že samozřejmě není zastánce dětské obřízky a že by v tomto případě záleželo, jak by se k tomu stavěla celá výzkumnická skupina a zda by se měla kým zaštitit, protože sám by to měl člověk těžké.

S Klárou jsem hovořila o tématu doporučování antikoncepce a kondomů v zemích třetího světa. Klára mluvila o problematice AIDS a o tom, že primární je chránit zdraví žen, aby vůbec mohly mít zdravé děti. Ačkoliv sama souzní s názory církve ohledně antikoncepčních prostředků, v tomto případě připustila, že kondom by byl řešení.

S Františkou jsem se také bavila o příkladu s lovci lebek podobně jako s Terezou. Františka říkala, že by se snažila pochopit z čeho toto jednání vzniklo a kdyby našla nějaký racionální důvod, jejich jednání by nechala tak, jak je. Jako jediná uvedla takový postoj. Františka také hovořila o tom, že by se snažila představit si, jak by se v takové situaci cítila ona, kdyby jí takto někdo zasahoval do života. Františka dále mluvila o tom, že si myslí, že neexistuje nějaká univerzální morálka všech kultur, protože všude je jiný systém tabu. Osobně mám ale dojem, že křesťanství má spíš takový postoj, že tvrdí, že univerzální morálka existuje. Dále uvedla zajímavou myšlenku, že pokud jsou členové společnosti za jedno s tím, co se u nich děje, tak zde musí být nějaký důvod proč se to tak děje. Kdyby to tak nebylo, nebylo by něco v pořádku. A antropolog by měl zjistit, pokud se část společnosti kvůli nějakému důvodu odděluje. Zde uvedla příklad, pokud by antropolog například z jiného světadílu šel zkoumat 30. léta nebo válečná léta v Německu, zjistil by, že to, co se tam děje není kulturní zvyklost.

Velkou otázkou pro mě ale je, zda není škoda se těmito tématům vyhýbat jen proto, že vidím, že bych v nich mohla vidět etické dilema? A navíc, antropologové si téměř v každém výzkumu uvědomují určitá etická rizika, která v něm mohou nastat, předem si je snaží definovat a počítat s nimi, některá jsou však náročnější, některá méně náročná.

Díky tomuto výzkumu jsem nabyla poznání, že je důležité ptát se po metodách, jaké využívá věda a jaké víra a tyto metody promýšlet a porovnávat, hledat v nich rozpor i souznění.

Domnívám se, že fakt, že antropolog má ve výzkumu etický problém je sám o sobě zajímavý a může vypovídat o dalších jevech, které mohou být s tématem spojené. Každý antropolog musí rozeznat hranici, zda je pro něj toto dilema ještě snesitelné a zda bude nějakým způsobem fungovat spolu s praxí výzkumu nebo zda je to natolik problematické a těžko řešitelné, že se raději od výzkumu distancuje. Samozřejmě, že výzkumník má svá etická rizika reflektovat a tím tak adresátům výzkumu popsat a objasnit svoje postoje ve výzkumu.

2.6 Souznění

V předešlých kapitolách jsem se věnovala konfliktu mezi antropologií a vírou, který podle mého názoru může nastat. Je pravda, že vnímám tento konflikt, zároveň ale vidím, že mezi antropologií a vírou dochází k souznění. Dokonce bych řekla, že vnímání tohoto souznění je intenzivnější než konflikt. Myslím, že v rozhovorech, které jsem prováděla jsme se věnovali spíše konfliktu, protože právě možné konflikty

jsem chtěla zjistit více a v rámci tohoto bádání mi přijdou zajímavější. Přesto se ale domnívám, že i moje informátory vnímají mezi antropologií a vírou souznění.

Svatý papež Jan Pavel II. o křesťanství a hledání pravdy říká: „Dnes se to jeví ještě jasněji, pomyslíme-li na onen přínos křesťanství, jež hájí právo všech na přístup k pravdě. Křesťanství, když zbořilo přehradu podmíněné rasou, společenským postavením a pohlavím, hlásalo od svých počátků, že všichni jsou si před Bohem rovni. Jako první se důsledek tohoto pojetí aplikoval na téma pravdy. Elitářský ráz hledání pravdy, jaký převládal v antice, byl rozhodně překonán: protože přístup k pravdě je dobro, které vede k Bohu, musí být všichni s to vykonat tuto cestu. Cesty vedoucí k pravdě jsou rozmanité; Nicméně protože křesťanská pravda má spásnou sílu, je možno se vydat na každou z těch cest jen tehdy, vede-li ke konečnému cíli, nebo-li k zjevení Ježíše Krista“ (Jan Pavel II 1999: 38).

Podle známého teologa Ctirada Václava Pospíšila inkulturované podoby kultury v sobě obsahují něco nadkulturního (Pospíšil 2003: 21). „Inkultura patří k esenci křesťanství a zejména k jeho univerzalitě, tedy katolicitě (Pospíšil 2003: 30). Mezinárodní teologická komise podobně tvrdí: „Jelikož transcenduje celý řád přirozenosti a kultury, křesťanská víra je na jedné straně kompatibilní se všemi kulturami v tom, co je v nich v souladu se zdravým rozumem a dobrou vůlí, a na druhé straně je sama tato víra schopna jedinečným způsobem dynamizovat kulturu. Celek vztahů mezi vírou a kulturou osvětluje jeden princip, podle něhož milost respektuje přirozenost, uzdravuje ji od poranění hříchem, posiluje ji a povznáší. Povznesení k božskému životu je specifickou finalitou milosti, k tomu ale nemůže docházet bez toho, že by přirozenost byla uzdravena, a bez toho, že vyvýšení do řádu nadpřirozenosti by přirozenost přivedlo poji vlastní cestě k plnosti její dokonalosti“ (Mezinárodní teologická komise 1988).

Clifford Geertz hovoří o významu náboženství pro antropologa takto: „Pro antropologa spočívá význam náboženství v tom, že jednak může pro jedince či skupinu představovat zdroj obecných, ale charakteristických pojetí světa, vlastního já a jejich vzájemných vztahů (aspekt náboženství jako modelu něčeho), jednak může být zdrojem zakořeněných a neméně charakteristických ‚mentálních‘ dispozic (aspekt náboženství coby mode pro něco). Z těchto kulturních funkcí zase vyplývají jeho funkce sociální a psychologické“ (Geertz 2000: 143).

V rámci svého bádání jsem četla Etický kodex České asociace pro sociální antropologii a musím konstatovat, že jsem zde nenašla žádné konfliktní pasáže z hlediska vztahu vědy a víry. Naopak mohu říci, že tento dokument souzní s křesťanskými postoji.

Tereza mi na můj dotaz, jak se v jejím životě funguje to, že je antropoložkou a zároveň věřící, řekla toto: „*Hmm. Myslim si, že mi víra dává pevnej základ v tom, co studuju, jako v tý antropologii nebo v pohledu na člověka obecně, že mi to dává pevnej základ nebo takovou jistotu, v tom, že člověk je od přirozenosti podle mě dobrej, je svobodnej, je schopnej, nevím, támhle něco, támhle něco. Je plodnej, jo a tak dále, že pro mě to, tohle беру jako automaticky a taky samozřejmě to nastavuje nějakou etiku a nějakou morálku. A nejen čistě profesní, že jako, že je nebudu zneužívat nebo nebudu ty informace nějak jako upravovat a tak dále kvůli čistě profesním věcem, že by mě potom o ty citace nebo nevím, tady zamordovali, ale i z toho důvodu, že jde o ty lidi, který maj nějakou důstojnost. Takže tak. Takže to vnímám doplňující se a zároveň ta antropologie dala tý víře trochu jako nadhled právě, jak už jsem říkala. Že to není něco takhle, kde jsem jenom vyrůstala, že to není jenom přímočarej pohled, ale už vidim jako do větší šířky.*“ Ke konci ještě dodala: „*Že mi to nepřipadá vůbec kolizní. „Jo, spíš, že se to nějakým způsobem doplňuje. Jasně, občas antropologie klade takový neobvyklý otázky, co jako, co si musíš jako vyřešit v tý víře, že na to nějakým způsobem seš jako naprogramovaná,*

si to pořád hájit, že ty dějiny nebyly zas takový jako oni to vyprávěj, že udělali i někdy něco jako dobrýho, jako církev.“ Tereza také hovořila o tom, že jakožto věřící antropologové nejsme prvně postaveni před nějaké etické zásady, před sebereflexi, kterou jsou katolíci zvyklí používat při svátosti smíření (zpověď), nebereme věci jako samozřejmost.

S Editou jsem vedla hluboký rozhovor, mimo jiné říkala, že čím větší má člověk záběr, schopnost na něco nahlédnout, tím větší musí mít víru. Edita dále říkala, že rovnost lidí vychází z rovnosti před Bohem, což má základ v náboženství obecně. Myslí si, že i v antropologii, tedy v ideální antropologii jsou hodnoty jako je pokora, láska k bližnímu či služebnictví.

Informátorka Renata mi k otázce, zda vnímá nějaká místa souznění mezi antropologií a vírou, řekla toto: *„Já si myslím, že jako hodně prvků to má společnejch, to znamená nějaká jako úcta k druhému člověku.“* Renata říkala, že by si otázku musela promyslet, i přesto ale dodala: *„Ale tak řekněme, že nemáme k tomu jakoby čas. Tak první, co říkám, první, co mě napadlo je nějaká jako úcta k člověku, to, že když, že můžou bejt lidi, který maj jiný názory, že maj právo na to mít svůj názor. Že bys jako to měla brát jako, že ten názor je jakoby, že prostě maj právo na to mít jinej názor. Jakoby neodsuzovat to, i když ty si prostě myslíš, že to je třeba špatný, pokud se tě nějak jako netýká, třeba nebo jako nedotýká někoho jakoby z tvýho okolí.“*

Klára mi říkala, že přesně tuto otázku jí položili učitelé po jedné zkoušce. Zda pro ni víra nebyla někdy v antropologii překážkou a jaké vnímá výhody. Řekla mi k tomu: *„Což, to bylo první, co mě napadlo, když jsi mi tenkrát už psala. Že jako jsme se o tom tenkrát bavili. S téma našima pedagogama. A já to asi vnímám spíš jako pozitivnější. Že jsou sice, jsou sice chvíle, kdy se částečně od toho člověk musí odprostit teda, že my*

máme tu svoji víru a koukáme se na to tím svým pohledem. Na druhou stranu si myslím, že takový věci má každé úplně člověk a každé ten vědec má svůj pohled. A že tím, že my jsme právě věřící, což jako celkově je jiný než společnost, v který žijem. Tak se to mnohem líp, mnohem líp jakoby reflektuje. A, a řekla bych, že dokážem, nebo já mám ten pocit, že, že líp jakoby se dokáže povznést nad to, že ty lidi můžou mít jiný názory a že jako nervem tam, jo, pro mě, pro mě strašně zajímavá hodina byla právě antropologie dětství, to my jsme měli přímo jakoby kurz, a to a tam jsme byly vlastně všechno holky, který měly za sebou gympl, vysokoškolsky vzdělanejch rodičů. Takže já bych předpokládala, že zhruba jako náplň toho, co pro nás znamená dětství, bude dost podobná. A zjistila jsem, že vůbec. Že prostě vůbec. A, a přijde mi, že, že, no, takže my jsme na to zvyklí, že jsme jakoby v uvozovkách jiný a že jsme zvyklí, že lidi můžou mít různý pohledy, což ty moji spolužáci jako neměli. Ty, prostě pro ně bylo nemožný, se před, přes, přesnýst přes to, že to někdo může vnímat jinak.“ Klára později ještě říkala: „Já budu asi opakovat zase to, co jsem říkala, že prostě nám to dává, že jednak si tím, že vlastně tu víru známe, dokážem víc představit, na jakejch jako základech vlastně celá evropská kultura stojí. Protože ty lidi si to vůbec neuvědomujou a tvrděj prostě, fakt jako i mí spolužáci. Já sem jako jistá, nevím prostě vůbec nic z toho, nic mi to neříká, a přitom je to pravda. Protože když vezmu, já nevím, základní listinu svobod nebo cokoliv takovýho, tak to je prostě postavený na, postavený na základech prostě těch našich tý křesťanský víry a takže nás to strašně ovlivňuje, jak to částečně dokážem v tom najít, protože to známe a víme, z čeho to vychází. A částečně, jak jsem říkala to, že my, my sami díky tý víře jsme odlišní, tak dokážem líp hledat a jako víc se povznýst na to, že někdo jinej taky může bejt odli, odlišnej a ne ho za to hnedka odsoudit, ale prostě jak říct si a tak proč ten člověk se tak chová. Tady to jako zkoumat, a ne prostě si říct, á to je minorita a nazdar.“

S informatorkou Františkou jsem v ohledu na souznění antropologie a víry vedla tento rozhovor: „No, jako mě přijde, že to, no. Že ta antropologie, prostě, že jo, tak antropologie jakoby zkoumá náboženství, že jo nebo je to jakoby i její součástí. Mně spíš jakoby když se řekne antropologie, tak pro mě to má synonymum třeba zvědavosti nebo něčeho takovýho. A že, že spíš taková ta přirozenost toho člověka zkoumat vlastně sám sebe, takže i trošku s nějakou psychologií. A s tou vírou bych řekla, že, že, jo, asi zase nějaká vědec, trošku vědeckost v tom, že poznávat vlastně tu rozmanitost toho stvoření. To, to asi mi tak jako souzní. Víš, jakože co vlastně všechno ten jeden člověk. Jako jedna skupina tvorstva nebo jak to říct dokáže všechno vymyslet a jak se adaptovat, prostě ho hodíš na Sibiř. A on se prostě obleče. Dáš ho někam do, do o padesát stupňů úplně mimo a on se taky adaptuje. Že si to, tohle mě přijde k tomu úplně nejvíc fascinující, že, že prostě na co všechno ten jeden jako, jeden druh se dokáže jako přizpůsobit. Když ho nemůžeš najít (?) a jak vlastně dokáže a ty. A zase se třeba, třeba i jak si dokáže vysvětlit, proč co není a proč vlastně tohle zvíře můžu jíst a proč ho nemůžu jíst. A, a prostě se to nějak zaobalí do nějakýho mýtu, do nějakýho prostě čehosi, aby, aby všichni nebo aby jako vlastně nikdo nemohl remcat. Že prostě, chápeš jako. Potřebujeme sice ty krávy, ale zase i nejsou tady uzpůsobený k tomu tady žít, až tak, no tak je dáme trošku jako zvláštní, aby vlastně jsme je ochránili před tím, aby nám tady vymřely. Víš jako nebo něco takovýho jakože.“ Já jsem dodala: „Hmm. Tam se propojuje vlastně, že jo, ta kultura, to náboženství i prostě jakoby to technický nějaký nebo biologický.“ Františka dále říkala: „To mi přijde naprosto fascinující. Ten jeden druh dokáže vymyslet takových, co, co všechno dokáže vymyslet, aby, aby vlastně se přizpůsobil svět. Na druhou stranu, aby si ho strašně ztížil. Tak, tak to je takový, kde, kde mi možná asi to. Jo no, hodně ta myšlenka křesťanství souzní jako ta zkoumání toho Boží neuvěřitelnosti a velikosti. To jo. To mě naprosto fascinuje.“ Já jsem pokračovala: „Jo, jako mě přijde třeba

i ohledně takových těch eticko jako morálních otázek nebo zásad křesťanských, že to taky jako hodně, ta antropologie má jako podobný. Že jako se snažíš prostě brát toho druhého člověka jako, prostě že má svou důstojnost. Všechno tohle taky tam jakoby je, no. To jako, to je taky takový. Snažit se ho prostě pochopit, že jo. Jakoby přijmat ho nějak jako s láskou a tak, no.“ Františka souhlasila a přitakala, poukázala na pochopení člověka v jeho celistvosti. Říkala, že mám pravdu a že to na toto téma měli ve škole celý semestr.

Informátorka Zuzana mi řekla, že by nad otázkou potřebovala přemýšlet a že jí nikdy nenapadlo antropologii a víru spojovat, hovořila ale i o tom, že jsou určitě témata, kdy spolu antropologie a víra fungují. Vedly jsem rozhovor o jejím tématu bakalářské práce a Zuzana hovořila o tomto: *„Já jsem měla ty second handy, no. To mě bavilo, to bylo hrozně dobrý. Možná já nevím, já jsem dělala ty second handy, protože hrozně ráda jako, já nevím, pro mě jako hodně to třídění odpadu, zách, záchrana planety a tak, tak v tom jsem si myslím, že je taky trošku tý víry, jako, víš co. Jako zbytečný plejtvání, prostě, abysme se chovali hezky k tý přírodě a tak. A ten sekáč právě, když nakupuješ v sekáči, tak to jako trochu chráníš tu přírodu, že jo.“*

3 ZÁVĚR

V následující části bych ráda shrnula poznatky, ke kterým jsem díky bádání v literatuře i v terénu dospěla.

V rámci výzkumu vztahu identit sociálního a kulturního antropologa a zároveň člověka jsem se pokusila proniknout i do otázky religiozity v českém prostředí, kde jsem se pokusila nastínit historický kontext dnešního zdánlivého českého ateismu. Podle mého názoru nejsou obyvatelé České republiky zarytí ateisté, jak se o nich hovoří, spíše inklinují k religiozitě bez institucionalizované formy či svou spiritualitu promítají jiným způsobem než tím, jaký vidíme u velkých světových náboženství.

Dále jsem se snažila promyslet a probádat vztah vědy a víry v širším smyslu slova. Potvrdila jsem si svůj dřívější názor, že věda a víra nejsou v rozporu. Naopak, věda a víra spolu v mnohém korespondují a ani co se týče alespoň římskokatolické nauky nejsou zde věroučná místa, která by se vymezovala vůči vědeckým poznatkům. Vědecké poznatky v mnohém korespondují s věroučnými stanovisky.

V rámci této diplomové práce jsem se soustředila na vztah sociální antropologie a víry, potažmo na vztah identit rolí sociální a kulturního antropologa a zároveň věřícího člověka. Tento vztah jsem pojímala na jedné straně jako konfliktní a na druhé jako souznějící. Konfliktní vztah se mi jevil zajímavější a snad i atraktivnější pro další bádání, proto se mu v tomto výzkumu věnuji více než vztahu souznění. V rámci konfliktu mezi antropologií a vírou jsem našla několik konkrétních témat, patří mezi ně problematika misíí, antikoncepce v tzv. rozvojových zemích, genderu či univerzálního zákona.

V otázce misíí jsem zjistila, že moje informátorky poté, co jsem jim sdělila svůj pohled na kolizi vztahu antropologie a misionářství, sdílí podobný názor jako já. Často

se ale odvolávaly na to, že jim není sympatický onen „násilný“ způsob obracení lidí na víru, ale spíše inklinují k ukazování víry vlastním životem. Z toho usuzuji, že možná právě proto se jim toto téma dříve problematické nejevilo.

Co se týče problematiky antikoncepce v zemích třetího světa, taktéž se mnou některé mé informátorky souhlasily. V tomto případě ale záleží na tom, jak se daná informátorka obecně na otázku antikoncepce dívá. Pokud souzní s názorem církve, který nepřipouští antikoncepční metody, až na PPR a sexuální abstinenci, má větší problém než-li ta liberálnější. Nicméně jsem nabyla dojmu, že v případě nutnosti by volily menší zlo a ustoupily by od názoru církve.

V návaznosti na tuto otázku jsme se s některými informátorkami dostaly k problematice genderu a otázce homosexuality, genderové pestrosti a feminismu. V tomto ohledu jsem shledala zajímavým to, že mým prvotním cílem nebylo tyto otázky řešit, je ale vidět, že ožehavost těchto témat je jak v rámci církve, tak v rámci antropologie aktuální a lidé mají potřebu je řešit a vytvářet si na ni vlastní názor. Dospěla jsem k dojmu, že antropologie ze své podstaty předurčuje spíše liberální postoj k těmto otázkám. Liberální věřící člověk má pak tedy v rámci antropologie snazší pozici, protože zastává podobný názor či postoj jako většina antropologické komunity. A konzervativnější věřící člověk si musí více obhajovat vlastní a názor, který se více slučuje s názorem církve. O této myšlence jsem v rozhovoru hovořila s Editou.

Podobně jako někdo nemusí souhlasit s liberálním smýšlením v otázkách genderu, nemusí souhlasit ani s dalšími tématy, které antropologie předestírá. Na příkladu příbuzenství jsem se snažila ukázat, že věřící antropolog může mít problém zkoumat různost příbuzenských modelů, protože jakožto věřící člověk zastává tzv. „tradiční rodinu“. V tomto případě ale můžeme říci, že tento vztah může být čistě vědecký a to,

že výzkumník něco zkoumá, neznamená, že s tím musí souhlasit. Navíc je samozřejmé, že antropolog nemusí zkoumat to, co nechce, pokud ho k tomu nevede nějaká vyšší motivace.

Zabývala jsem se také otázkou univerzální morálky a kulturního relativismu. Domnívám se, že pokud člověk věří, že existuje univerzální mravní zákon, pohled na kulturní relativismus se mu může o to více zkomplikovat. Univerzální mravní zákon nám udává nějaké etické normy, které jsou platné všude, konflikt s kulturním relativismem může nastat tehdy, kdy vidíme, že tento univerzální mravní zákon je porušován. Dále si také myslím, že relativizace, která je bezbřehá nikam nevede a rozměňuje postoje, které člověk má. Samozřejmě ono rozmělnění může vést i pozitivním směrem.

Co se týče souznění a doplňování antropologie a víry, tak informátorky při rozhovorech nenašly konkrétní situace, které by mi k této otázce popsaly. Nabyla jsem ale dojmu, že cítí propojenost antropologie a víry, jejich vzájemné souznění a doplňování. S některými jsem hovořila o tom, že antropologie a víra stojí na podobných morálních zásadách, které se týkají přirozenosti a důstojnosti člověka.

Úplným závěrem bych chtěla říci, že toto téma mě zajímalo a doufám, že jej minimálně ve svých úvahách a diskuzích s přáteli budu dále rozvíjet. Doufám, že je alespoň minimálním přínosem jak pro antropologii, tak pro vědy, které se zabývají náboženstvím. Jsem si vědoma nedostatků, které jsem se snažila reflektovat i toho, že téma by si zasloužilo větší pozornost ať už z mojí strany či ze strany antropologické komunity i komunity vědců, kteří se zajímají o náboženství.

Přála bych si, aby vztah a propojení rolí antropologa a věřícího člověka nemusel být volbou mezi rozumem a citem, ale aby to mohl být vztah, který čerpá z obou světů, zároveň ale aby s nadhledem pohlížel na možná konfliktní místa.

Literatura k diplomové práci

Arrupe, P. 1980. Inkulturace jako metoda evangelizace, *Studie* 68: 159-168. Řím: Křesťanská akademie Řím.

Bialecki, J., Haynes, N. & Robins, J. 2008. Anthropology of Christianity, *Religion Compass* (2) 6: 1139-1158. Edinburgh: The University of Edinburgh. Dostupné na: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1749-8171.2008.00116.x> [4.5.2019].

Bauman, Z. 2001. Identity in the globalizing World. *Social Anthropology* 9 (2):121-129. European Association of Social Anthropologists.

Bowie, F. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.

Brubaker, R., F. Cooper. 2000 (February). Beyond "Identity", *Theory and Society* 29: 6-8. Kluwer Academic Publishers.

Bubík, T. 2009. Úvod do české filozofie náboženství. Pardubice: Univerzita Pardubice.

Bubík, T., A. Prázný, H. Hoffmann. 2009. *Náboženství a věda*. Pardubice: Univerzita Pardubice.

Comaroff, J., J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press. In: Stöckelová,

Ghosh, T. A. G. (eds.). 2013. *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha:

Slon.Eriksen, T. H. 2007. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton.

Creswell, J. W. 1998. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks: Sage Publications.

- Český statistický úřad. 2011. Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu – 2011. Dostupné z: <https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014a02.pdf/3cb6b892-beec-4ea3-8a7e-5444ab95dae8?version=1.0> [4. 5. 2019].
- Dawkins, R. 2009. *Boží blud. Přináší náboženství útěchu nebo bolest?* Praha: Academia.
- D' Souza, D. 2009. *Křesťanství a ateismus úplně jinak.* Praha: Ideál.
- Durkheim, É. 2002. *Elementární formy náboženství.* Praha: Oikoymenh.
- Durkheim, É. 2004. *Společenská dělba práce.* Brno: Centrum pro demokracii a kulturu.
- Eliade, M. 1994. *Posvátné a profánní.* Praha: Česká křesťanská akademie.
- Eriksen, T. H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie.* Praha: Portál.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur.* Praha: Slon.
- Glaser, B., A. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory.* Chicago: Aldine.
- Goffmann, E. 2018. *Všichni hrajeme divadlo: sebezprezentace v každodenním životě.* Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.
- Goffmann, E. 2003. *Stigma.* Praha: Slon.
- Gow, P. 2006. *Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World.* In: Cannell, F. (ed.). 2006. *The Anthropology of Christianity.* Durham and London: Duke University Press. In: Stöckelová, T., A., G. Ghosh (eds.). 2013. *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi.* Praha: Slon.
- Grygar, J. 2001. *O vědě a víře.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Halík, T. 1995. *Víra a kultura. Pokoncilní vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie.* Praha: Zvon.

- Halík, T. 2014. *Žít v dialogu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hamar, E. 2008. Kvalitativní výzkum náboženství. In: *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Slon.
- Hendl, J. 2012. *Kvalitativní výzkum. Základní teorie, metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Hendl, J., J. Hemr. 2017. *Metody výzkumu a evaluace*. Praha: Portál.
- Horák, V. 2017. *Společnost jako otázka. Hermeneutický pohled na sociologii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Hošek, P. 2018. *Je to náš příběh. Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Hroch, J., M. Konečná, L. Hlouch. 2010. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jan Pavel II. 1999. *Fides et ratio. O vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: Zvon.
- Kašpar, O. 1983. *Počátky české cizokrajné etnografie. Antologie textů 1791-1831*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Katechismus katolické církve*. 1995. Praha: Zvon.
- Kuhn, T. S. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.
- Lobkowicz, M. 2010. Víra a kultura, *Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie* 4. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Vira-a-kultura.html> [26.5.2019].
- Lužný, D., D. Václavík a kol. 2010. *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern.

- Lyotard, J. F. 1995. *Fenomenologie*. Praha: Victoria Publishing, a. s.
- Machula, T. 2004. *Křesťanská víra a racionalita. Filosofický přístup*. České Budějovice: Jihočeská univerzita.
- Mezinárodní teologická komise. 1988. *Víra a inkulturace, Teologické texty*. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_cs.html [26.5.2019].
- Mikulášek, J. 2018. *Církev jako komunita jednání*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta.
- Nešpor, Z. R. 2004. Ústřední vývojové trendy současné české religiozity. In: *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nešpor, Z., Lužný, D. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Orsi, R. 2006. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press. In: Stöckelová, T., A., G. Ghosh (eds.). 2013. *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon.
- Ovsjannikov, S. 2005. *Věda a víra v současném světě. Jak lze být fyzikem a současně věřícím člověkem? (2) 9*. Olomouc: Východokřesťanská studia.
- Paden, W. E. 2002. *Bádání o posvátnu: náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita.
- Paleček, M. 2008. Identita - podivný pojem, *Antropowebzin* 1. Dostupné na: <http://www.antropoweb.cz/cs/identita-podivny-pojem> [2.5.2019].

- Pospíšil, C. V. 2003. Služba teologie kultuře (teologie v kultuře) a kultura jako teologické téma (kultura v teologii). In: Altricher, M., P. Ambros, R. Juriga a kol. 2003. *Křesťanství a kultura. Vědecký seminář pořádaný Katedrou pastorální a spirituální teologie CMTF UP v Olomouci uskutečněný dne 12. 11. 2003*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Řezníková, L. 2014. *Identita/alterita*. In: Storchová, L. 2014. *Koncepty a dějiny: proměny pojmů v současné historické vědě*, s. 233-243. Praha: Scriptorium.
- Řiháček, T., R. Hytych. 2013. *Metoda zakotvené teorie*. Dostupné z: file:///D:/Stazene%20soubory/kapitola_GTM.pdf [23.5.2019].
- Sokol, J. 2004. *Člověk a náboženství*. Praha: Portál.
- Soukup, M. 2014. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum.
- Soukup, M. 2015. *Základy kulturní antropologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Smith, W. C. 1981. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*. New York: Orbis Books, Maryknoll.
- Stannard, R. 2012. *Věda a víra*. Oxford: Lion Hudson.
- Václavík, D. 2010. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Vácha, M. O. 2014. *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*. Brno: Cesta.
- Vilhum, F. X. 1947. *Hrdinové vědy a víry. Misionáři zemepisci*. Olomouc: Velehrad.
- Weber, M. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.