

JSEM HŘÍŠNÍK, KTERÝ VÍ O PÁNU BOHU

Kněžské povolání ve vyprávění Pavla Kuneše

UNIVERZITA KARLOVA

Fakulta humanitních studií

Autorka práce: Anna Tomášková

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Skripnik Ph.D.

Praha 2024



**FAKULTA
HUMANITNÍCH STUDIÍ**
Univerzita Karlova

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Podpis:

Poděkování

Děkuji Pavlu Kunešovi za jeho čas, trpělivost a vřelost, se kterou nás vždy vítal. Děkuji Zdeně Lomové za pohoštění během našich schůzek na faře. Děkuji Mgr. Ondřeji Skripnikovi Ph.D. za podporu, nadšení a ochotu při vedení práce. Děkuji Mgr. Hedvice Novotné Ph.D. za cenné rady při konzultacích.

Abstrakt: V bakalářské práci se autorka prizmatem fenomenologie zabývá problémem křesťanského obrácení (METANOIA) na poli antropologie křesťanství. Podoby tohoto fenoménu sleduje na autobiografickém narativu římskokatolického kněze Pavla Kuneše. V teoretické části předkládá úvod do fenomenologického myšlení a jeho vliv na soudobou antropologii, s důrazem na zkoumání křesťanské zkušenosti, a následně se soustředí na téma konverze na poli antropologie křesťanství. V empirické části představuje autorka na pozadí biografie Pavla Kuneše fenomenologickou analýzu a interpretaci sedmi narativně-biografických rozhovorů na téma kněžství. Autorka nabízí interpretaci zkušenosti Pavla Kuneše jako kněze, přičemž se soustředí na motiv radikálního obratu, které příběh narátora strukturuje.

Klíčová slova: obrácení vs. kontinuita, METANOIA, fenomenologie, antropologie křesťanství, Pavel Kuneš, kněz, narativní rozhovor, katolictví

Abstract: In her bachelor's thesis, the author deals with the problem of Christian conversion (METANOIA) in the field of anthropology of Christianity through the prism of phenomenology. She traces the forms of this phenomenon in the autobiographical narrative of the Roman Catholic priest Pavel Kuneš. In the theoretical part, she presents an introduction to phenomenological thinking and its influence on contemporary anthropology, with an emphasis on the examination of Christian experience, then she focuses on the topic of conversion in the field of anthropology of Christianity. In the empirical part, the author presents a phenomenological analysis and interpretation of seven narrative-biographical interviews on the topic of priesthood against the background of Pavel Kuneš's biography. The author proposes an interpretation of Pavel Kuneš's experience as a priest, focusing on the motive of rupture, which structures the story of the narrator.

Keywords: rupture vs. continuity, METANOIA, phenomenology, anthropology of Christianity, Pavel Kuneš, priest, narrative interview, catholicity

Obsah

Úvod.....	1
Situovanost: reflexe autorky	3
1. Epistemologicko-teoretická rozvaha	7
1.1. Fenomenologie.....	7
1.1.1. Fenomenologické zkoumání zkušenosti	8
1.1.2. Fenomenologické přístupy ke zkoumání náboženství	13
1.1.3. Kritika a výzvy fenomenologické antropologie.....	18
1.2. Antropologie náboženství	23
1.2.1. Antropologie křesťanství	25
1.2.2. Kontinuita vs. radikální obrat	27
1.2.3. Metanoia v křesťanství	28
1.2.4. Metanoia v antropologii.....	29
2. Metodologická rozvaha	33
2.1. Příběh výzkumu	33
2.1.1. Původní design výzkumu.....	33
2.1.2. Přehodnocování designu výzkumu	35
2.1.3. Fenomenologický přístup: analýza a interpretace	37
2.2. Limity výzkumu	40
2.3. Etika výzkumu	41
3. Empirická část	42
3.1. Příjemný život v jednom poschodí.....	43
3.1.1. Církev jako samozřejmá a dobrá věc	43
3.1.2. Zdeněk Wagner a Vyšehradský sbor	45
3.1.3. Malíř, farář, malíř, farář... ..	46
3.1.4. Nepřichází v úvahu zpochybňovat sentence Tomáše Akvinského!.....	48
3.2. Obrat k realitě.....	53
3.2.1. Vnější změny nestačí: ohlasy koncilu v Plzni	53
3.2.2. Liturgická komise a Bohumil Bílý.....	55
3.2.3. Zastat se dětí	58
3.2.4. Pražské jaro u sv. Ignáce: Poutníci	60
3.2.5. Katolické noviny a počátky normalizace u Nejsv. Srdce Páně.....	63
3.2.6. Klecany: rušení rozdílů mezi kostelem a ne-kostelem	65
3.2.7. Televize, deset kostelů a čtyři školy	68

3.2.8. Vršovice a Arcibiskupské gymnázium	71
3.2.9. Jsem hříšník, který ví o Pánu Bohu	72
3.3. Pokračující METANOIA.....	78
Závěr	82
Literatura.....	84

Úvod

Práce se zabývá otázkou, jakých forem může v kontextu lidského života nabývat proces křesťanského obrácení. Konkrétněji budu toto zkoumat na životním příběhu Pavla Kuneše (*1937), římskokatolického kněze, novináře, loutkaře, dudáka a učitele, který dnes působí ve farnosti v Klecanech. Téma obratu (METANOIA) nabývá v jeho životním příběhu podoby hluboké proměny křesťanských postojů z „esteticko-legalistické“ fascinace k duchu toho, čemu Pavel říká *realita*.

Motivace ke zpracování tohoto tématu byla od začátku velmi osobní. Chtěla jsem primárně zachytit zkušenost jedinečného člověka, kterého znám od dětství; zpracovat vzpomínky Pavla Kuneše, resp. příběh, který sám o svém kněžství vypráví. Když mě v létě 2021 po mši na dvoře klecanské fary oslovil doktor Skripnik s nápadem napsat o faráři Kunešovi bakalářskou práci, ráda jsem tento úkol přijala. Byla to pro mě od začátku příležitost zaznamenat neobyčejnou lidskou zkušenost, ale i se hlouběji zabývat otázkami, které se mi pojí s institucí kněze v katolické církvi. Tyto řádky už něco vypovídají o mé situovanosti jako badatelky-katoličky-znamé, kterou ostatně rozepisují níž (viz Situovanost: reflexe autorky).

Pátera Kuneše můžeme pro jeho zapálenost při práci s dětmi a mezináboženský dialog, pro jeho vřelost, otevřeného a tvořivého ducha bez ostychu řadit mezi významné osobnosti české katolické scény. Prožil v kněžské službě přes šedesát dva let života, a to ve velmi specifické době jak pro českou společnost, tak pro společenství katolíků. Téměř polovinu své kněžské služby strávil v období minulého režimu, přičemž zůstal v kontaktu s disentem. Během reformního Druhého vatikánského koncilu byl mezi prvními, kdo aktivně zaváděl nové praxe a snažil se o vtělení ducha koncilu do církve. Byl také svědkem přerodu perzekuované církve zpět do legality po Sametové revoluci.

Pavla Kuneše jsem ale pro záměr této práce nezvolila jen pro jeho dlouholetou zkušenost, ale zejména pro jeho svérázný způsob praxe kněžství. Kdokoli, kdo Pavla nezná a přijde k němu na bohoslužbu, ať už je *jeden z těch, kdo chodí s námi* (Sk 1,21) nebo ne, ať už má o katolících představu jakoukoli, neubrání se pravděpodobně údivu: „Tohle že jsou katolíci?“ Ten údiv je ale pro mou otázku po křesťanské,

přesněji katolické, a ještě přesněji kněžské zkušenosti zvláště výhodný. Vypovídá totiž cosi o dělicí čáře mezi tím, jaké teoretické představy se s křesťanstvím, katolictvím či kněžstvím pojí, a co je fenomenologicky řečeno *žitý život*.

Páter Kuneš se kvůli mnohým svým praktikám – za všechny zmiňme alespoň praxi dialogického kázání, rytmické hudby při bohoslužbách nebo přijímání pod obojí – celý život pohyboval na hraně otevřeného konfliktu s církevními, ale i komunistickými autoritami (a to s překvapivým úspěchem, jak sám podotýká). Věřím, že právě to ho dělá ideálním „výzkumným vzorkem,“ protože tyto „hrany“ jsou pro mě terénem, kde se můžeme o zkoumaném fenoménu dozvědět nejvíce. Obě tyto identifikace (co je očekáváno vs. co je žito) a jejich sociální kontexty, jejich soulad či nesoulad a proměny v jejich zakoušení v rámci Pavlova života úzce souvisí s širší otázkou, která přesahuje záběr této práce, ale která ji zároveň strukturuje: otázkou po tom, kým dnes je nebo může být kněz.

Pro co nejhlubší porozumění zkušenosti Pavla Kuneše jsem se rozhodla pro fenomenologický přístup, zaměřený na popis subjektivní lidské zkušenosti. Argumentaci pro volbu tohoto přístupu rozvíjím v kapitole Metodologická rozvaha. Epistemologicky je tedy práce zakotvená ve fenomenologii, jak ji postuloval Husserl a následně rozvedl Heidegger. Postupuji v heideggerovském duchu ruku v ruce s hermeneutikou, která dává důraz na interpretativní roli jak vypravěče, tak výzkumníka. Jako výzkumný design jsem vzhledem k přiznanému biografickému rozměru práce zvolila narativně-biografický výzkum; primárním zdrojem dat jsou narativně-biografické rozhovory, jejichž metodologii popisuje Atkinson (1998) a Schütze. (1999)

Obecně vzato se tedy v práci neustále ptám, jak Pavel Kuneš rozumí své zkušenosti kněze – jak ve vyprávění o svém životě prožívá kněžství; jaké významy mu připisuje, jaká témata se v jeho vyprávění vyjevují jako nosná vzhledem k jeho kněžské zkušenosti. Právě touto induktivní metodou se *ex post* zrodilo i konkrétnější tematické zaměření práce: téma *obrácení*, METANOII. To jsem v Pavlově vyprávění identifikovala jako „hlavní zápletku,“ která strukturuje ostatní dílčí příběhy.

V teoretické části následující práce tedy shrnuji epistemologická východiska fenomenologie, současný stav znalostí v rámci fenomenologického přístupu ke zkoumání náboženských zkušeností a předkládám kritiku a výzvy fenomenologické antropologie. Dál shrnuji vztah antropologie a náboženství a představuji téma obrácení či konverze na pozadí antropologie křesťanství. Druhá část práce je metodologickou rozvahou; skrze „příběh výzkumu“ popisuji proces, jak se průběžně měnil a snad i zcitlivoval můj přístup k výzkumnému problému a upřesňuji metodu, kterou jsem postupovala v analýze a interpretaci. Předkládám zde také argumentaci k volbě fenomenologického přístupu, ke kterému mě tato rozvaha dovedla. V empirické části pak představuji samotnou fenomenologickou interpretaci rozhovorů s Pavlem Kunešem na příběhu jeho života, s ohledem na zásadní momenty proměny jeho pojetí kněžství a jeho postojů k církvi. Nakonec přikládám shrnutí výsledků analýzy a interpretace, tedy samotný popis procesu obrácení v rámci kněžské zkušenosti Pavla Kuneše, jak jsem ji nahlédla a interpretovala, a zasazuji ji do širšího teoretického kontextu.

Situovanost: reflexe autorky

Než se ale pustím dál, dovolu mi pár reflektivních řádků o mém vztahu k tématu obrácení, katolictví a k Pavlu Kunešovi. Nejsem sama „konvertita“ v běžném smyslu toho slova. Mé rodinné prostředí je katolické. V různé míře katolické je i rodinné prostředí mých rodičů. Mámě¹ se dostalo tzv. „katolické výchovy“. V dospívání se církvi vzdálila a znovu (a jinak) své katolictví našla o pár let později skrze kontakty s disidenty a okruhem farníků kolem Václava Veselého a Pavla Kuneše. Táta je na tom asi podobně jako já. Kromě křtu na mě ani mé čtyři sourozence rodiče nikdy žádnou „náboženskou výchovu“ nepraktikovali – alespoň pokud jsem si všimla. O tom, že jsou rodiče „katolíci“, jsem se dozvěděla poměrně pozdě. Táta mi to vysvětlil, když jsem jednou našla na stolku Katolický týdeník. Mohlo mi být asi osm a vybavuju si, že moje jediná asociace se slovem „katolík“ byl tehdy Hercule Poirot.

¹ Čtenář zde snad promine, že budu pro rodiče užívat neformální oslovení, „otec“ a „matka“ je pro mě nepatříčně distancující.

Nemám moc představu o tom, jak taková „katolická výchova“ vlastně má probíhat. Tuším jen, jak probíhala u mé mámy, jejíž maminka, moje babička, je silně věřící, aktivní terciářka u strahovských premonstrátů, kde jí řeholníci s nadsázkou říkají „matka představená“. Rodiče nás nebrali moc často do kostela, nebo spíš postupně přestávali potom, co Pavla Kuneše převedeli do Vršovic a jejich líbeznické farní společenství se pod Pavlovým nástupcem rozpadlo. Rodiče se s námi nemodlili, ani nám nečetli z Bible, ač sami z ní jistě inspiraci čerpali. Zejména táta s námi někdy o Ježíšovi mluvil, nahlas přemýšlel o nějaké pasáži z evangelia nebo vyprávěl o důležitých momentech pro svou víru. Když jsme byli starší, začal s námi mluvit i o teologické literatuře. Myslím, že jádro „křesťanské výchovy“ mých rodičů leželo v tom, že se nám vždy snažili dávat dobrý příklad, jak jako křesťan žít. Vystihuje to jedna věta Tomáše Halíka, která se mi zaryla v hlavě: *Každý křesťan svým životem interpretuje Krista*. Tak se jim myslím podařilo v nás zasít solidní jádro křesťanství, aniž bychom to věděli a měli potřebu se proti tomu v pubertě vzpouzet. Beru to tak, jako by mi rodiče předali spíš jakýsi kompas než detailně prokreslenou mapu.

Nutno říct, že roli v tomto procesu hrál i Pavel Kuneš, jehož praxe a zejména společenství, které se kolem něj utvořilo, moje rodiče silně ovlivnilo. Jak jsem naznačila, máma se s Pavlem setkala už v 80. letech v Klecanech, poté docházela za Pavlovým bývalým spolu-kaplanem od sv. Ignáce, Václavem Veselým, ke sv. Duchu v Praze. S tátou pak byli v 90. letech farníci v Líbeznicích, v jednom z Pavlových deseti kostelů, před jeho přesunem do Vršovic v roce 1999, kdy jsem se narodila. Pavel mě křtil a byl prvním obrazem kněze, který jsem získala. Myslím, že dokonce jedna z mých nejstarších vzpomínek je na faráře Kuneše, jak hraje na dudy. Dodnes si vybavuji fascinaci, kterou ve mně vzbuzoval měch a vyřezávaná čertí hlavička píšťaly. Živé vzpomínky mám na letní tábory pro křesťanské rodiny na Pavlátově louce u Nového Města nad Metují. Vybavuji si, jak Pavel losuje tombolu v nějaké místnosti s dlouhými stoly plnými jídla a známých tváří. Nebo jak stojíme v kostele u kněžiště s ostatními dětmi a Pavel se nás v rámci kázání na něco ptá.

Jsou to vzpomínky matné a neurčité, ale o nic méně vlivné co do mého *předporozumění* Pavlovi osobě. Kněz pro mě byl normální člověk, ne polobůh, prostě někdo, s kým se dá mluvit. Tady myslím koření i moje niterná a pevná důvěra v instituci kněžství i katolickou církev, kterou si jinak nedovedu vysvětlit (zvláště

vzhledem k historickým i některým aktuálním kontextům, které se s církví pojí). Ještě po Pavlově přesunu do Vršovic za ním s námi rodiče pár let chodívali, farníci z klecanského okruhu se tehdy setkávali po bytech. Nakonec se z tohoto okruhu rodiče vzdálili, jednak kvůli ostré změně klimatu v kostele pod vedením Pavlova nástupce a jednak kvůli osobní neshodě táty s Pavlem během jednoho ze setkání společenství.

Samotné „obrácení“ přišlo tedy pro mě až později. Během dospívání jsem se, jako moji rodiče, křesťanské tradici spíš vzdálila. Na několik let jsem se usadila v tzv. „východní spiritualitě“ a zapletla jsem se do jedné sekty skrývající se za jógovou školu, ze které jsem v devatenácti jen tak tak unikla. Po této traumatické zkušenosti se mi začalo horšit zdraví a v rámci terapie jsem byla vyslána na zpověď za spřízněným katolickým knězem z Jistebnice. To bylo poprvé, co jsem od dětství mluvila s farářem. Aniž bych to plánovala, strávila jsem s ním tři hodiny v hlubokém rozhovoru a modlitbě, které vyústily v katarzi mé víry a proměnu mého vztahu k Bohu. Ta zkušenost je stále místem, kam se vracím čerpat sílu. Uzdravila jsem se a nakonec u tohoto faráře podstoupila i přípravu k prvnímu přijímání.

Zároveň jsem v prosinci 2019 začala docházet na Kurz základů víry do Akademické farnosti při kostele Nejsvětějšího Salvátora, kde jsem v katolictví začala znovu objevovat to, co ve mně rodiče zaselí. V Akademické farnosti jsem našla kus z domova. S radostí jsem zjišťovala, že křesťanství sdílí orientační směry, které mi vždy byly přirozené, a jazyk, kterému jsem vždy rozuměla. U Tomáše Halíka, Marka Váchy, Petra Vacíka a dalších kněží získala důkladnou dvouletou katechetickou formaci, která mě uschopnila pohybovat se v prostředí římskokatolické církve jako insider i ji s odstupem a kriticky promýšlet. Víra se stala pevným bodem mého duchovního rozvoje a uzdravování ran, které ve mně zanechala zkušenost v sektě. Morální a metafyzická východiska křesťanství jsem přijala za součást svého *přirozeného světa*.

Kurz jsem zakončila biřmováním na konci května 2021. Čím víc se moment biřmování blížil, tím víc mě to táhlo navštívit Pavla Kuneše, svého „křtitele“ v Klecanech. Než jsem to ale stačila zrealizovat, zavolał po letech Pavel Kuneš k nám domů a chtěl se mnou mluvit, četl totiž krátký rozhovor se mnou v Respektu. Chvilí jsme si povídali po telefonu a já pak přišla i s tátou v neděli do Klecan na mši.

Potkala jsem se tam s doktorem Skripnikem, kterého jsem znala z kurzů antropologie náboženství. Po mši mě na dvoře fary oslovil s nápadem napsat o Pavlovi práci.

Okolnosti, za kterých jsem do výzkumu vstoupila, měly pro mě tedy jakýsi rozměr bytí „ve správný čas na správném místě“. Překrývají se časově s vrcholem mého vlastního procesu přibližování se katolictví. Tento rozměr „šťastné náhody“ je pro mě zvlášť pozoruhodný, protože jako papež František nevěřím na náhodu, ale v Boží zásah.

1. Epistemologicko-teoretická rozvaha

1.1. Fenomenologie

Epistemologicky je tato práce situovaná ve fenomenologii, metodě zkoumání zkušenosti, kterou vypracoval Edmund Husserl a s hermeneutickou tradicí následně propojil Martin Heidegger. Další významní teoretici pak pole fenomenologického myšlení rozšiřují v existenciálním směru; mezi nimi Jean-Paul Sartre, Hannah Arendtová, Maurice Merleau-Ponty, Edith Steinová nebo Emmanuel Levinas. Jiní propojují fenomenologickou metodu s hermeneutikou, za všechny zminím Wilhema Diltheye, Hans-Georga Gadamera nebo Paula Ricoeura. Jacques Derrida postuloval dekonstruktivistickou fenomenologii. Věnovat se všem těmto aplikacím fenomenologie detailněji není ale záměrem mé práce. Zajímat mě budou určitá základní témata, pojmy a metodologické přístupy, které všechny tyto fenomenologie sdílejí a které se níže pokusím přiblížit. Objasňují totiž i metodologické uchopení této práce.

Fenomenologie přinesla na počátku 20. st. do vědeckého diskurzu nové pozice a rozvrhy řešení problémů, které před sebe věda postavila a které, jak uvidíme, jsou aktuální dodnes. Učí nás, že lidská zkušenost je nutně situovaná. Jsme existenciální, praktické a historické bytosti. Fenomenologická metoda je v zásadě *výzvou k tomu zohlednit svět (výhradně a striktně) jako celek zkušenosti/života.*² (Benyovszky, 2022, s. 40) Fenomenologie se snaží proniknout do původní danosti nezkreslené „předsudky.“ Její heslo zní *k věcem samým* a dává si za úkol nic víc a nic máň než zjistit, *jak je nám lidem zcela původně svět dán.* (id.)

Pro porozumění, co si antropologie z bohatého odkazu fenomenologie „bere“, přiblížím základní pojmy a koncepty, kterými fenomenologie nově uchopuje některé problémy novověké vědy. Plynule se tak dostanu k výkladu fenomenologických přístupů na poli antropologie náboženství, a poté ke kritice a výzvám fenomenologicky inspirované antropologie.

² Míněno života v ne-biologickém, ale biografickém smyslu, tj. života jako celku zkušenosti. (Y Gasset, 1993)

1.1.1. Fenomenologické zkoumání zkušenosti

Jádro Husserlovy ‚filosofie jako přísné vědy‘ (2013) je kritika všeho, co si nárokuje objektivní platnost; kritika přírodních věd, pozitivismu, psychologismu i historismu, dějin filosofie. Husserl kritizuje zpupnost soudobé vědeckosti, která se zařikává ‚exaktností‘ a brání jiným možným rozvrhům a řešením problémů (např. duchovních). Primát pravdy dává světu, ve kterém žijeme a jak se nám v něm věci jeví, ne pozitivismu. Husserl tak na poli novověké, striktně objektivistické, pozitivní, matematizující vědy habilituje subjektivní lidskou zkušenosti jako validní předmět zkoumání. A to i zkušenost zcela každodenní, jak dále ukážu. V kantovském duchu totiž hlásal, že je třeba se zabývat nejen výsledkem (tj. poznáním), ale také vznikem a procesem *zkušenosti* (Erfahrung) samé.

Jak fenomenologie zkoumá takový ‚vznik a postup zkušenosti‘? V zásadě jde Sokolovými slovy (2016, s. 111) o *určitý odstup, jistou kázeň, potlačení zvědavosti, která už chce vědět, co se vlastně stalo*. Husserl tento postoj nazývá *fenomenologická redukce*. Přesně ji vyjadřuje jeho požadavek (*maxima*) nebo také *princip všech principů: všechno, co se nám originálně (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti) podává v ‚intuici‘³, (je) zapotřebí přijmout tak, jak se to dává, avšak také jen v mezích, v nichž se to dává*. (Husserl, 2002, §24) Jevy se nám ukazují v individuální perspektivě, ne matematizované, jak by to vyžadovaly přírodní vědy. Jsou minimálně objektivní, a tak je třeba je brát – jak se nám ve své podobě dávají. *Nevidíme – šířeji řečeno: nezakoušíme, neprožíváme – přísně vzato hrnky, židle atd., ale viděné (zakoušené, prožívané) hrnky, viděné (zakoušené, prožívané) židle atd.* (Benyovszky, 2022, s. 39) Provedení fenomenologické redukce po nás tedy vyžaduje tzv. *uzávorkování* (EPOCHÉ) našich ‚předsudků‘, tj. *předchůdných mínění* (Vormeinungen) a *spolumínění* (Mitmeinungen) – toho, co o věci už předem ‚víme‘,

³ Husserl pojmem *intuice* míní *názor* (Anschauung, lat. *intuitus*) kantovským smyslu, tedy *danost* (Gegebenheit), tj. prostě *jak je mi to (či ono) dáno*. Z toho plyne, že ‚mít názor‘ tedy ještě neznamená myslet a ‚názor‘ nemůže být pravdivý, ani nepravdivý – je jen ‚faktem‘, že se mi něco dává, ukazuje. V tom smyslu v něm spočívá původní *jistota* (Gewissheit) člověka a coby *jistota* je základem všeho vědění (wissen – vědět). *Názor* (tak je mi to dáno) vyjadřuji svým *míněním* (Meinung). (Benyovszky, 2022)

co předpokládáme. (id.) Ke každé věci totiž přistupujeme už s celou naší předchozí zkušeností, jevícím se věcem nějak „před-rozumíme“.

Pokud se nám tato *fenomenologická redukce* podaří, získáme tzv. čistý *fenomén*⁴, prvotní údaj našeho vnímání – to, co a jak se nám samo od sebe dává, co už dál nelze redukovat a za co (a před co) se nejde další redukcí dostat. Fenomén může být smyslový i „ne-smyslový“; hranice mezi nimi jsou často nejasné právě proto, že člověk vnímanému vždy „rozumí;“ např. při čtení vidíme písmena, ale rozumění čtenému už není čistě smyslové. Fenomén se mi *sám dává*, není tedy kvantitativně změřitelný, ale lze ho popsat, průkazně vyložit. (Sokol, 2016, s. 112)

Proto metoda fenomenologie – a to i v antropologii – vždy stojí na přesném popisu (provedení fenomenologické redukce) a jde ruku v ruce s důslednou introspekcí. Je to metoda filosofická a nemusí se tak omezovat na experiment a měření, na objektivní, izolovatelná a reprodukovatelná fakta. Naopak může dobře zkoumat fenomény vědě jinak nedostupné, jako např. běžné zkušenosti nebo smysl nějakého jednání. Toto míní Husserl *„filosofii jako přísnou vědou“* (2013) – ostatní vědy odpovídající z pozice „jedné metody,“ tj. matematické (jak vědy postuloval Comte), nejsou dostačující, zvláště ne pro duchovní nebo existenciální otázky; zabývají se jen pozitivně poznatelnými fyzickými fenomény.

Pro porozumění, co fenomenologie míní, když mluví o *zkušenosti* (Erfahrung), je třeba si ještě trochu přiblížit některé aspekty našeho *bytí ve světě*, kterých si fenomenologové všímají. Husserl totiž tematizuje další podstatnou skutečnost, a to že lidské poznání má vždy cíl – přičemž, jak bylo zmíněno, fenomenologie sleduje právě postup poznání ke svému cíli. Této „zacílenosti“ poznávání říká Husserl *intencionalita*, vztah vědomí k předmětu svého zájmu je *intence*⁵. (Husserl, 2013) Znamená to, že vědomí nemůže být „prázdné“, ale je ze své podstaty *vědomím něčeho*, je vztahem k předmětu, záměru našeho zájmu.

⁴ Fenomén, z řec. FAINOMENON (jev); od FAINEIN (jevit se, ukazovat se), souvisí s řec. FÓS (světlo). (Sokol, 2010, s. 269)

⁵ *Intence* (z lat. *in-tendo*, *napínám, zaměřuji pozornost*), *záměr, úmysl, zaměření pozornosti*. “ (Sokol, 2010, s. 287)

Poznání není tedy samostatný akt oddělený od mé aktivity a zájmu, jak se té doby soudilo podle převládající descartovské představy člověka jako *čistého ducha*.⁶ Descartův *subjekt-objektový rozštěp* je sám o sobě produktem subjektivního vědomí, které nahlíží objekty jako předměty od sebe oddělené, nezávislé na vědomí. Naopak fenomenologie zdůrazňuje jinou stránku lidské existence: *Lidský subjekt není téměř nikdy sám o sobě, o samotě, nýbrž vždy „u věcí“, vždy mu o něco jde, něčemu se věnuje, k něčemu je obrácen a soustředěn (intencionalita)*. (Sokol, 2010, s. 287) Člověk je vždy ve světě silně angažovaný, má o něj a o svůj život starost a zájem, musí se ke světu vždy nějak stavět, musí jednat. To je způsob bytí člověka, který se liší od bytí věci nebo zvířat.

Tento zvláštní vztah člověka ke světu, jeho *bytí ve světě* rozvádí Heidegger v pojmu *pobyt (Dasein)*⁷. Bytí *Dasein* má tři základní charakteristiky: umístění, nejistotu a vědomí konečnosti. Zaprvé tedy člověk je vždy „zde“, *vyskytuje se*⁸ na nějakém místě; stejně tak „jsou“ předměty nebo zvířata, ale jinak „je“ např. Bůh. Zadruhé je člověk vždy s bytím „nehotový“, nežije jako zvířata v jednom celku se světem, ale svět ho stále překvapuje, člověk nikdy přesně neví, co ho čeká. Protože člověku na jeho bytí bytostně záleží, má o něj starost, musí se s touto otevřeností bytí nějak vypořádávat. Zaujímá *postoj* (Einstellung), tj. nějak světu a sobě rozumí, *nachází se* (Befindlichkeit, dosl. „být u“). Jediné, co je pro člověka jisté, je konečnost (Endlichkeit) jeho života, o které ví; jeho bytí je *bytí k smrti*. Heidegger dále rozvádí, že toto způsobuje *úzkost*, ne jako psychologickou emoci, ale jako bytostnou *náladu*, naladění člověka, tvar nebo způsob jeho bytí ve světě. Toto myslí Heidegger, když mluví o tom, že člověk je do světa *vržen*.⁹ (Heidegger, 1996)

V aspektu *nacházení se*, rozumění bytí, fenomenologie tematizuje interpretativní činnost člověka jako něco, co je mu bytostně přirozené. *Dasein* se ptá po *das Sein*, po

⁶Descartovský duch, který jen nezájmatě poletuje nad světem, registruje své okolí a jehož posledním posláním je jen a jen poznávat, vidět, nahlížet, „jak to je.“ (Sokol, 2002, s. 113)

⁷Da-sein, zdebytí. K jasnému odlišení bytí (das Sein) po způsobu jsoucího, toho, co je (ontické bytí), a bytí samotného (ontologického) používá Heidegger pojem *ontologická diference*. (Heidegger, 1996)

⁸*Existere* (pův. vyčnívat, vycházet, vynořovat se, vystupovat) v latině přebírá lokativní význam řeckého slovesa být (EINAI) - to, co je, je někde, je *výskytem* (Heidegger). EINAI má pův. významy tři: krom lokativního také význam durativní – to, co je, trvá (přebírá v latině sloveso *esse*) a pravdivostní – to, co je, je pravda/pravdivě (v latině se vytrácí). (Rezek a kol., 1991)

⁹Nutno podotknout, že v této neutěšené poloze Heidegger nekončí a navrhuje dál možnost obratu z neautentického bytí (bytí k smrti, rozptýlenost, neosobní „se“ – *das man* – jak „se“ má žít) k autentickému (přijetí konečnosti, odhodlání setrvat v otevřenosti bytí, vnitřní svoboda).

bytí. Zde se dotýkáme významu řeči, která není v heideggerovské fenomenologii jen nástrojem; naše bytí je bytí v jazyku, *nacházíme se* v něm, v řeči se nám *odemyká* svět.¹⁰ (id.) Fenomenologie proto i v antropologii validuje práci s interpretativními metodami a obecně klade velký důraz i na sebe-interpretativní činnost aktérů. Ptá se po tom, jak sami své zkušenosti rozumí.

Bytí člověka není jen „prostorové“, je také „časové“, existenciální – člověk „vychází“ mezi bytostmi vztahem k času. Nejsme uvězněni v okamžiku (jako zvířata), víme o své minulosti, přičítáme si jí, a jsme orientováni k budoucímu, ke kterému se vztahujeme, které se snažíme předvídat.¹¹ *Dasein se rozvrhuje do budoucnosti. Lidská existence tedy není jen výskytem* (Heidegger, 1996), ale je *údělem bytosti, již na jejím bytí záleží a která ví, že je konečná, smrtelná. Není izolovaný „subjekt,“ nýbrž je pobytem na světě, který přehlíží, přičítá si svoji minulost a je neustálou starostí o budoucí.* (Sokol, 2010, s. 268)

Je ještě třeba upřesnit, jak fenomenologie chápe zmiňovaný svět. Nikoli jako „zeměkouli“, ale jako obraz „skutečností“, který nám smyslové údaje a vědomí vytváří – *celek toho, o čem máme nebo aspoň můžeme mít ponětí.* (Sokol, 2016, s. 115) Tento „celkový dojem“ smyslového vnímání (u člověka na něm má hlavní podíl zorné pole) vždy provází naši vědomou existenci, je *trvalým protějškem* našeho vědomí: je s námi, jakmile se probudíme, a celý den, dokud neusneme nebo vědomí jinak neztratíme. Je to „náš“ svět¹². (id.) Právě ten nezeměpisný, neobjektivní, ale zakoušený, žitý rozměr světa Husserl podtrhuje pojmem *Lebenswelt* (dosl. životosvět), přirozený svět našeho života. (Husserl, 2013) Patočka o tomto *přirozeném světě*¹³ hovoří jako o *formě naší existence mezi věcmi, rámci našich smyslových zkušeností, a zároveň jako o jakési důvěrné oblasti, kde se vyznáme a cítíme se v bezpečí, „doma“.* (Patočka, 2008, s. 192) Fenomenologicky inspirovaní

¹⁰ Tento motiv rozpracovává Gadamer v díle ‚Pravda a metoda‘ (2009 [1960]), kterým zakládá „filosofickou hermeneutiku“, resp. hermeneutickou fenomenologii.

¹¹ Podobně naši „přítomnost“ – při čem zrovna jsem – utváří to, na co zaměříme fokus pozornosti. Proto přítomnost není pouhým „ted“, Husserl by řekl „prezentací“, ale má určité trvání; a to právě takové, jak dlouho jsme schopni „podržet“ obsah vědomí v soustředěné pozornosti. K tomu nám napomáhají další dvě složky přítomnosti, které Husserl rozlišuje: „retence“, podržování minulého a „protence“, očekávání budoucího. Toto je mj. důvod, proč člověk může např. slyšet melodii jako sousledný celek, a ne jako jednotlivé tóny. (Sokol, 2010)

¹² *České (slovanské) svět souvisí patrně se slovem „světlo“, řec. KOSMOS znamená krásu a řád, lat. mundus znamená také čistý, něm. Welt souvisí s bohatstvím (angl. Wealth).* (Sokol, 2010, s. 338)

¹³ Pro účely této práce беру pojmy *Lebenswelt* a *přirozený svět* jako synonyma.

antropologové se pouští do výzkumů „Lebensweltů“, tedy *přirozených světů* aktérů. (srov. Good, 1994; Stoller, 1997a)

Zkušenost je možná jen v (tomto) *prostoru* světa, který se „prostírá“ kolem nás a kde my sami jsme přirozeně vždy uprostřed.¹⁴ Fenomenologické téma *tělesnosti*, tj. *těla* (*Leib*)¹⁵ jako počátečního bodu zkušenosti, místa, ze kterého a díky kterému zakoušíme svět, rozpracoval Merleau-Ponty. Tělo pojímá jako *vědomí vtělené do světa*. (Merleau-Ponty, 2013) Antropologii toto téma výrazně inspirovalo. (srov. Csordas, 1990, 1994a) S tělesností souvisí také Husserlův pojem, který v současné antropologii udělal kariéru, totiž pojem *intersubjektivita*. Míní se tím, že „náš“ svět, *přirozený svět, Lebenswelt*, je všeobecně sdílený a sdílitelný svět, který společně obýváme. „Druzí“ se orientují ke stejnému světu jako já, ač ten „jejich“ svět se od mého liší přinejmenším tím, že má střed, tedy *počátek pole zkušenosti*, jinde. (Husserl, 2013) Intersubjektivita umožnila antropologům zapojit interpretativní činnost výzkumníka jako validní analytický nástroj. Neznamena to, že bychom všichni zakoušeli totéž a stejně; znamená ale základ možnosti společné pravdy, porozumění druhému a podle fenomenologických antropologů (srov. Csordas, 2008; Duranti, 2010; Jackson, 1998) je základem sociálního života vůbec.

V českém kontextu je zajímavé, že tato vznikající tradice fenomenologické antropologie je velmi podobná ideálu Sokolovy *filosofické antropologie*, (2016) totiž znovu a asi nejdůsledněji se snaží nejen popisovat, ale rozumět, aplikovat filosofické poznání o člověku v antropologii. Filosofickou metodou chce odkrývat univerzální pravdy o tom, co to znamená být člověk. Někteří antropologové dokonce ochotně přiznávají, že antropologie se v tom smyslu *stává filosofií, ale jinak*. (Knibbe a Versteeg, 2008, s. 59; srov. Jackson, 1996, 2009; Stoller, 2010)

¹⁴ Odtud přirozený základ iluze sebestřednosti, kterou si však člověk (na rozdíl od zvířete) může uvědomit a jednat jinak než v jejím zájmu. Z naší středové polohy pak vychází i šest všem společných směrů, kterými se ve světě orientujeme: nahore a dole, dopředu a dozadu, vpravo a vlevo. První dvě dvojice směrů odvodíme z přirozené pozice těla (vzpřímená postava, centra zraku vpředu hlavy), třetí dvojice je čistě kulturní. Tyto kategorie se pojí s řadou symbolických významů, které dokládají jejich význam pro zakoušený svět.: např. nízké nebo vysoké cíle; co jsem zvládla, je „za mnou“, co mě čeká zas „přede mnou“; „pravý“ pův. znamená „rovný“, „přímý“, „správný“, odtud „pravda“, „spravedlivost“ atd., naopak „levý“ je lidově nešikovný, „levota“ je něco křivého, nedobrého. (Sokol, 2016)

¹⁵ Zde míněno tělo jako živá entita (*Leib*), ne jako objekt ke zkoumání, interpretaci (*Körper*). (Desjarlais a Throop, 2011)

1.1.2. Fenomenologické přístupy ke zkoumání náboženství

Nyní, když jsem shrnula základní pozice fenomenologie, pokusím se rozvést její vlivy na antropologii, naznačené už v předchozích odstavcích. Tyto vlivy proudí v zásadě třemi směry: (1) jako epistemologická kritika vědy, (2) jako zkoumání zkušenosti a (3) jako metoda. Fenomenologie inspirovala antropology k přehodnocení jejich základní metody – zúčastněného pozorování. (Knibbe a Versteeg, 2008) V této kapitole si ukážu přínos fenomenologické metody v antropologii, a to konkrétně na oblasti zkoumání náboženské zkušenosti, která je předmětem i této práce. Na různých příkladech z badatelské praxe ukážu, jak fenomenologicky inspirovaná antropologie při výzkumu náboženství může postupovat a na co se zaměřuje.

Fenomenologie pod škatulkami jako „kulturní fenomenologie“, „hermeneutická antropologie“, „radikální empirismus“ nebo „existenciální antropologie“ inspiruje v antropologii od 70. let – doba, kterou v sociálních vědách charakterizuje reflexivní obrat – nové teoretické i metodické směry. Uplatňuje se hojně v lékařské antropologii, ale také v antropologii náboženství nebo teoriích tělesnosti. Její výhoda v těchto výzkumech spočívá v důrazu na jednotlivou zkušenost, hodnotu (inter)subjektivity aktérů a na antropologa jako osobu, která „smyslově“ participuje v různých *přirozených světech*. (srov. Stoller, 2010) Mohli bychom říct, že v tradiční antropologické metodě – zúčastněném pozorování – zdůrazňuje právě aspekt „zúčastněnosti“.

Díky metodologii intersubjektivit (např. Stoller, 1989, 1997; Desjarlais, 1992, 1997; Jackson 1996, 1998, 2005, 2009) překlenuje fenomenologie v antropologii náboženství dilema reprezentací, které disciplínu od zrodu provází: *Jak můžeme studovat náboženství jako sociální a kulturní fenomén, když nejsme schopni brát vážně zkušenost náboženské reality, která je centrální pro lidi, které studujeme?*¹⁶

¹⁶ Všechny přímé citace z cizojazyčných zdrojů jsou přeloženy autorkou práce.

(Knibbe a Versteeg, 2008, s. 48) V této otázce se skrývá vícero problematických aspektů dosavadního zkoumání náboženství: autoritativnost vědy, její metodologie, její samolibosti, kterou kritizoval už Husserl, (2013), jejího vztahu k realitám aktérů, které si bere za předmět zkoumání. Antropologové ve výzkumech redukují náboženství na faktory, které jsou náboženské zkušenosti cizí. Fenomenologická antropologie se snaží vyhnout roubování vnějších teorií na *Lebenswelt* účastníků výzkumu. Zdůrazňuje potřebu brát vážně a nediskvalifikovat pohled aktéra na jeho vlastní život.

Fenomenologická metoda se vymezuje proti „objektivistickému“ postoji, tedy v důsledku proti předpokladu, že věci a svět existují tzv. „objektivně“, nezávisle na naší zkušenosti. Duranti si všímá, že tento objektivistický předpoklad je velmi blízký tomu, co antropologie nazývá „kulturní konfigurace reality“. Aby mohli antropologové participovat na *přirozených světech* aktérů, měli by obdobně *uzávorkovat* (EPOCHÉ) *kulturní postoj*, tedy předpoklady plynoucí z výzkumníkova kulturního a teoretického vědění. (Duranti, 2010, s. 18) *Uzávorkování* konvenčních vědeckých problémů je ústřední metoda fenomenologické antropologie, která podle Jacksona znamená „*dát stranou*“ *otázky týkající se racionálního, ontologického nebo objektivního stavu představ a přesvědčení, abychom mohli plně a adekvátně popsat způsoby, jakými je lidé skutečně žijí, prožívají a používají. (...) Pro antropologii to implikuje praktický relativismus: pozastavení zkoumání božské nebo objektivní pravdy konkrétních zvyků, přesvědčení nebo světónázorů s cílem prozkoumat je jako modalitý nebo momenty zkušenosti, vysledovat jejich důsledky a použití – způsob, jakým se vyjevují vědomí.* (Jackson, 1996, s. 10)

To v praxi znamená, že pohledy na realitu nemají být hodnoceny z hlediska pravda-nepravda, analyzovány jako formy sebe-potvrzování společnosti nebo jako psychologické konstrukty, nemají být redukovány ani na socio-ekonomické podmínky nebo principy vnější situaci samotné. *‘Uzávorkování‘* *slibuje možnost plně se účastnit, a získat tak v antropologii tolik ceněný pohled insidera, aniž by bylo nutné zaujímat stanovisko ohledně pravdivosti výroků o andělech a démonech, dobru a zlu.* (Knibbe a Versteeg, 2008, s. 51) Kulturní realita aktéra je chápána jako *Lebenswelt*, to znamená, že významy jsou interpretovány jako žité intersubjektivní reality, zkušenosti kořenící z každodennosti a praktických starostí lidí. *Symbolické*

systemy, jak jsou vyjadřovány například v rituálech a doktrínách, mohou být srozumitelné jen ve vztahu k přirozenému světu zúčastněných. (id., s. 49) Nesnažíme se náboženské zkušenosti „vysvětlit“, ale „porozumět“ jim jako způsobům zakoušení světa, který je pro aktéra přirozený a všední.

Obdobným přístupem se v sociálních vědách řídí Bourdieu (1977) nebo Geertz (1973), ačkoli reagují na strukturalistické a materialistické přístupy k chápání kultury (viz kap. 1.2.). Geertz ve své ‚Interpretaci kultur‘ (1973) rozlišil podle fenomenologického sociologa Alfreda Schütze různé kulturně konstituované orientace vůči realitě: postoj přirozený (*commonsensical*), vědecký (*scientific*), estetický (*esthetic*), náboženský (*religious*). V práci vybízí antropology vytvořit *vědeckou fenomenologii kultury*. (id., s. 364)

Podobný „pro-aktérský“ přístup aplikuje fenomenologicky inspirovaná antropologie i na teoretické vědění. Vědecké teorie a filosofie jsou chápány jako případná součást *přirozeného světa*, ne jako *transcendentální* pravda, která by byla ahistorická a akulturní. Fenomenologičtí antropologové odmítají vyvyšovat teorii nad žitou zkušenost. Jackson (1996, s. 1) připomíná, že teoretické koncepce nejsou základy žité reality, jsou abstrakcemi této reality – tyto abstrakce nemůžeme pokládat za reprodukční princip kultury a významu, jako to dělá strukturalismus. Oproti obecnějším, kategorickým výrokům fenomenologických filosofů se ale fenomenologická antropologie podle Desjarlaise a Throopa snaží spíše o zakotvení teoretických poznatků do specifických kulturních a historických prostředí. Zůstává tedy zakotvena v etnografii,¹⁷ čímž cílí na přesnější, empiricky podložené interpretace lidské existence. (Desjarlais a Throop, 2011, s. 92) Fenomenologie neodděluje zakoušení od rozumění (interpretace); tedy soustředí se jak na to, jak lidé nahlíží svět, tak i na to, jak ho zakouší. Proto *náboženství může být studováno tak, jak je žito a vyjednáváno v konkrétních situacích. Protože vidí výzkumníka jako součást přirozeného světa lidí, v jejichž životech participuje, fenomenologie v antropologii jde proti tendenci privilegovat ‚vědecké‘ vědění nad jinými typy vědění.* (Knibe a Versteeg, 2008, s. 47)

¹⁷ Srov. Bourdieu (1990) volá po *terénním výzkumu ve filosofii* (fieldwork in philosophy).

Fokus na „žitý život“ a nedůvěra k příliš teoretickému myšlení, Jacksonův *praktický relativismus*, ústí ve fenomenologické antropologii voláním po *radikálním empiricismu*: James zdůrazňuje tuto potřebu celistvěji zavést historičnost, kulturnost a variabilitu do fenomenologické antropologie. (James, 1996; srov. Jackson, 1996) Při popisu žitého světa lidí a jejich místa v něm má být dána přednost vlastním formulacím aktérů – popisujeme *lokální fenomenologie*. (Halliburton, 2002) Knibbe a Versteeg si všimají, že ostatní antropologické přístupy mají často tendenci nahlížet kulturní a náboženské reality příliš metaforicky, což je v rozporu s tím, jak je v jejich výzkumech zakoušeli aktéři:

Centrální metafory, jako je kultura jako text, tělo jako text, kultura jako diskurz, náboženství jako „systémy významu“, „konstrukce“ těl a identit, privilegují a selektují určité aspekty kulturní reality na úkor jiných a mají tendenci je dekontextualizovat ve jménu teoretické pointy. V náboženských kontextech, které jsme studovali, věřící však zjevně výslovně protestovali proti relativistickému chápání reality. Naopak skrz různé ‚důkazy‘ zdůrazňovali realitu Boha, Ducha svatého a Božího světa. Co víc, zdá se, že konstruktivistický přístup někdy demaskuje realitu do té míry, že vše vypadá jako lež, strategicky využívaná k politickému zisku nebo k utlačování druhých. To bylo v příkrém rozporu s upřímností a intenzitou religiozity věřících, se kterými jsme mluvili. (Knibbe a Versteeg, 2008, s. 50)

Předmětem studia ve fenomenologicky zaměřeném výzkumu náboženské zkušenosti tak není teologie nebo formální předpisy toho, jak má náboženství vypadat, ani „systém významů“, ale žitý, chcete-li, „praktický“ význam; tedy jakých významů pro aktéry konkrétní přesvědčení nabývají, jak se pro ně významy stávají realitou, jak aktér vnímá realitu a jak podle těchto představ jedná. Formální texty a diskurzy jsou zahrnuty jen v tom smyslu, ve kterém je na ně odkazováno a podle nich jednáno v *přirozeném světě*, v rituálu apod. Výzkumník popisuje a interpretuje žitou filosofii konkrétního *Lebensweltu* jak předvádí např. Stoller v monografii o kultu vlastnictví kmene Songhay v Nigérii. (Stoller, 1997a)

Problém, kolem kterého zde stále kroužíme, je problém reprezentace. Podle Desjarlaise a Throopa se od adeptů antropologie se většinou vyžaduje schopnost důsledně zvládnout a užívat cizí lidové filosofie a jazyky k pochopení zkušeností ‚Jiných‘ lidí; hledají významy za věcmi a mimo ně, místo aby se dívali na to, co se

jím „ukazuje“ přímo před očima. (Desjarlais a Throop, 2011) Jak předvádí Versteeg ve svém výzkumu charismatické církve v Utrechtu, fenomenologický přístup je mnohem spíš o tom naslouchat, jak věřící své praktiky sami legitimizují a komentují:

Pro věřící této církve je centrální zkušeností náboženské praxe touha nalézt naplnění v Bohu. Charismatický rozměr se projevuje v důrazu na uctívání Boha, nejčastěji skrze hudbu, charakterizovanou romantickým až erotickým jazykem, ve kterém Bůh vystupuje jako otec i milenec. Protože tato praxe pobožnosti je někdy kombinována s formami extáze, snadno bychom v rámci interpretace sáhli po psychologických teoriích, které by zážitek zredukovaly na kompenzaci a sublimaci. Když se ale zeptáme věřících, zjistíme, že konání pobožnosti je pro ně především o pocitu intimity a odevzdanosti. Ignorují metaforickou povahu aktu, kterou by vnesl do situace badatel-outsider, naopak mají pocit, že obřadní jazyk popisuje tuto zkušenost právě takovou, jaká je, čerpající z biblických a historických precedentů. Pro věřící intimita znamená obnažovat se před druhým, a to cítí, že dělají, když se setkávají s Bohem v aktech pobožnosti. (Versteeg, 2001)

Intersubjektivita ve fenomenologické antropologii inspirovala v zásadě návrat k metodě, která byla jádrem antropologie už od Malinowského. Mnohé kritiky už ukázaly, že antropologie se nemůže tvářit objektivně a cílit na „tvrdá data“. *Obecný konsenzus v současné antropologii je, že výzkumník vytváří vědění v interakci s aktéry v terénu: ne objektivita, ne čistá subjektivita, ale intersubjektivita je tím, o co se má výzkumník snažit. Fenomenologie pouze rozšiřuje chápání intersubjektivit za verbální komunikaci.* (Knibbe a Versteeg, 2008, s. 52) To znamená, že například může být výhodnější pro porozumění praxe modlitby přímo pomoci s modlitbou za někoho než zaznamenávat, co kdo říkal. Ots ve svém výzkumu extatických čchi-kung skupin v Číně dokonce úplně zavrhuje pozorování jako metodu a prosazuje tzv. *zakoušející zúčastnění* („experiencing participation“) Výzkumník může získat hlubší vhled do přirozených světů aktérů tím, že se naučí participovat na jejich společném zkušenostním světě. Buď se k tomu vědomě rozhodne, pokud je v pozici kulturního „outsidera“, nebo přirozeně rozšíří vlastní *habitus* (Bourdieu), pokud je v pozici „insidera“. (Ots, 1994) Snaha integrovat praktiky do již zformovaného *habitu* nicméně může někdy – zvláště u výzkumníků-outsiderů – vést k pocitům odcizení,

zakoušení rozdílnosti. (srov. Desjarlais, 1992; Versteeg, 2001) I taková zkušenost je validní a představuje cenná data, vypovídající o zkušenostním světě jak výzkumníka jako kulturního tvůrce významu, tak aktéra-věřícího. (Knibbe a Versteeg, 2008, s. 53)

1.1.3. Kritika a výzvy fenomenologické antropologie

Výstupy Husserlem postulované ‚fenomenologie jako přísné vědy‘ (2013) se ukázaly jako problematické, zejména co se týče Husserlovy vize transcendentální, ahistorické vědy. Samotný Husserl ke konci života opouští svá stanoviska a napíše ‚Krizi evropských věd‘ (1996) z historického hlediska.¹⁸ K podobnému závěru dospívá podle Morana i Merleau-Ponty (2013), který se od Husserla odklonil právě v tomto ohledu: nevěřil, že je možné se skrz fenomenologickou redukci vrátit *k věcem samým* a dosáhnout *transcendentálního* vědomí světa, skutečně ‚objektivní‘ vědy. Veškeré vědění měl za sociálně, kulturně a historicky situované. Ale stejně jako u Husserla, i konečný cíl Merleau-Pontyho, totiž návrat *k před-reflexivní zkušenosti*, zůstává problematický. (Moran, 2002)

Tato kritika, že veškeré vědění je situované, je samozřejmě v antropologii velmi známá. Ač heslo návratu *k věcem samým* zůstává v antropologii podle Desjarlaisa a Throopa atraktivní jako kritická reakce na interpretace, které odepisují zkušenost účastníků výzkumu, fenomenologie je do antropologického výzkumu málokdy začleněná neproblematicky. Její největší výhoda, tedy zaměření na porozumění jednotlivé zkušenosti a (inter)subjektivitu, je zároveň její největší břemeno: právě na tomto poli čelí v antropologii nejčastěji kritice. Ta přichází i z řad fenomenologií inspirovaných antropologů, kteří metodu kriticky reflektují na základě zkušeností s limity výzkumu v terénu (Desjarlais a Throop, 2011; srov. Crapanzano, 2004; Csordas, 1994a; Good, 1994; Jackson; 2009). Z kritických reflexí plynou i výzvy

¹⁸ Proto přísně vzato nemůžeme mluvit o fenomenologii, ale o „fenomenologicky budované filosofii“. Zajímavé je, že ačkoliv Husserl Hegela nikdy neinterpretoval, mají podobné výstupy: Hegel chtěl, aby se filosofie skrze lásku k moudrosti povýšila na „absolutní“ vědu, Husserl chtěl skrz fenomenologickou metodu povýšit filosofii na přísnou vědu. Hegel se mylně domníval, že když ve své ‚Fenomenologii ducha‘ (1960) vystoupal na vrchol „žebříku“ dialektiky, odhalil, že věc filosofie je možné pochopit jen v dějinách, a tedy jeho následovníci mohou po něm začít na úrovni absolutní – ve stadiu vědy, které už nebude historické (Wissenschaft der Logik).

současné fenomenologie a fenomenologicky inspirované antropologie. Hlavní body kritiky shrnují Desjarlais a Throop do několika okruhů:

Na obecnější úrovni je podle nich fenomenologii vytýkána nekonzistence přístupů – jelikož sám Husserl fenomenologii postuluje jako filosofii neustálých začátků, je nasnadě kritika subjektivismu ve fenomenologii, resp. že je tolik fenomenologií, jako fenomenologů. (Desjarlais a Throop, 2011)

Fenomenologie čelí také epistemologické kritice: Můžeme vůbec vědět, co si druhý – zvláště z jiné kulturní reality – myslí? Desjarlais a Throop tvrdí, že antropologie se často otáze validity a validizace subjektivní zkušenosti vyhýbala tím, že se prostě zabývala aspekty sociálního života (politické systémy, příbuzenství, symbolické významy...), které se dají zkoumat jistěji a jasněji. Související epistemologický problém spatřují kritikové v tom, že pohledy subjektivní zkušenosti jsou samy o sobě produktem intelektuální historie Západu¹⁹, a je tedy problematické se jimi vůbec zabývat. (Desjarlais a Throop, 2011)

Jádro kritik ale Desjarlais a Throop spatřují v tom, že fenomenologie – a to jak v metodě, tak v závěrech – ignoruje politické, strukturální a socioekonomické faktory i lingvistické, diskurzivní a sémiotické vlivy. Je obviňována z naivní víry v evidenci subjektivní zkušenosti, potažmo vědomí, z prioritizace říše zdání a pocitů na úkor porozumění celkového obrazu. (id.) Tato kritika přicházela i podle Morana opakovaně a z vícero stran. Marxističtí filosofové fenomenologii měli za *apoteózou buržoazního individualismu* (Moran, 2002, s. 21). Horkheimer z Frankfurtské školy kritizuje fenomenologii jako příklad tradiční teorie (proti které staví svou kritickou teorii), výplod izolovaného ega myslícího samo za sebe. Strukturalisté Althusser nebo Lévi-Strauss proti důrazu na vědomí a humanistickou perspektivu staví koncept neměnných nevědomých struktur, které podmiňují naše vědomé zakoušení. (Desjarlais a Throop, 2011; srov. Moran, 2002)

Fenomenologická antropologie je obdobně podezírána z přehlížení širších

¹⁹ Slovo Západ v této práci užívám ve smyslu západní společnost, tj. státy Evropy, Ameriky a Austrálie vycházející z hodnot evropské, tedy židovsko-křesťanské a řecko-římské tradice a sdílející tak podobné kulturně-společenské rysy jako lidská práva, svobodu, vládu práva a demokracii.

souvislostí i kvůli metodě popisu, kterou postupuje; ta je limitující, dobrá leda pro rozumění subjektivní zkušenosti, ne pro vysvětlování nebo analýzu. (id.)

Desjarlais a Throop s těmito kritikami nicméně polemizují a nabízejí následující proti-argumenty:

Co se týče mnohosti přístupů ve fenomenologii, kritiky často nezohledňují přímý vliv, který měla fenomenologie na rozvoj tzv. poststrukturalistických perspektiv ve filosofii a sociální teorii (Derrida, Foucault, Bourdieu) a stejně tak na reflexivní obrat v antropologii během 70. a 80. let. (Desjarlais a Throop, 2011; srov. Pedersen, 2020) Fenomenologičtí antropologové také sami upozorňují na nedostatečné teoretické zázemí některých prací, které se prezentují jako fenomenologické, a tedy chybné aplikace fenomenologie, která jsou častým rizikem interdisciplinárních projektů. (Pedersen, 2020)

Ve snaze zabývat se komplikovanými, „širšími“ procesy ovlivňujícími subjektivní zkušenost fenomenologie stále častěji spolupracuje s dalšími přístupy, jako např. lingvistickými, psychologickými, s politickou ekonomikou, kulturní analýzou aj. (Crapanzano, 2004; Csordas 1994b; Good, 1994; Throop, 2010). Naopak by se podle Desjarlaise a Throopa dalo argumentovat, že analytickým přístupům, které v kulturních nebo politických realitách nezohledňují (inter)subjektivitu, zkušenost nebo vědomí, zjevně něco chybí.

Podobný postoj ostatně fenomenologická antropologie zaujímá i k epistemologické kritice ohledně validity zkoumání subjektivní zkušenosti i interpretací: *Jakkoli je zkoumání existenciálního bohatství životů lidí choulostivý a náročný úkol, nesmí se ho antropologové zaleknout* (Desjarlais a Throop, 2011, s. 96). Nemůžeme se vyhýbat otázce osobní zkušenosti zkoumáním „pouze“ aspektů sociálního života, tím bychom zanedbávali důležité aspekty života, existenciální starosti a strasti lidí a komunit. *Jakékoli prosté zavržení subjektivní zkušenosti jako nerelevantní předmět zkoumání v antropologii s sebou nese velmi problematickou lhostejnost k žitým životům jednotlivců, která je nebezpečně blízko k formám (udržování) Jinakosti, se*

kterými antropologové bojovali po desetiletí jako s eticky, epistemologicky a ontologicky problematickými. (id., s. 95)

Co do limitů metodologie, fenomenologie skutečně pracuje s popisným a analytickým detailem, který se může zdát příliš podrobný, než aby umožnil adekvátně přistoupit k těmto tzv. „širším“ historickým, sociálním, ekonomickým a politickým procesům. Throop a Desjarlais ale na této metodě trvají a připomínají, že je to *právě pozornost na detail, která dělá z fenomenologie tak významný přístup, který lze tvůrčím způsobem rozšířit na jiné metody, analytické postupy a teoretické perspektivy v sociálních vědách.* (id.)

Aktuální směry a témata ve fenomenologii často vychází právě z těchto kritických reflexí, na které autoři reagují. Inspirují je ale i limity metody, se kterými se sami badatelé setkávali ve svých výzkumech:

Good, zastánce kritické fenomenologie, zdůrazňuje, že fenomenologičtí antropologové musí dále nacházet cesty k tomu, aby jednak dokázali dobře identifikovat vztah mezi specifiky jednotlivých zkušeností a „širšími,“ kolektivními procesy a jednak dokázali pravdivě interpretovat zkušenosti aktérů bez diskvalifikování jejich pohledu na vlastní *přirozený svět: ...rozpoznat přítomnost sociálního a historického v lidském vědomí, rozpoznat formy sebeklamy a zkreslení bez toho, abychom znehodnotili lokální nároky na vědění.* (Good, 1994, s. 42) Sám Good se za tímto účelem v novějších pracích inspiruje psychodynamickými a politickými perspektivami. (Desjarlais a Throop, 2011, srov. Delvecchio, Good a kol., 2008)

Další výzvu vidí antropologové v konfrontaci fenomenálního a diskurzivního: tedy vztahu mezi *zkušeností* (Erfahrung) na jedné straně a jazykem či komunikativními praktikami na druhé. Pro větší citlivost v tomto ohledu se fenomenologičtí badatelé často inspirují i v lingvistických přístupech. Mnozí z nich odpovídají na výzvu brát vážně diskurzivní a narativní praktiky a sémiotiku a nabízejí různé způsoby, jak se k ní postavit bez toho, abychom smazávali rozdíl mezi diskurzivními a nediskurzivními, tj. fenomenálními,

formami bytí ve světě. (Desjarlais a Throop, 2011; srov. Crapanzano, 2004; Csordas, 1994b; Good, 1994)

Poslední riziko, které Desjarlais a Throop tematizují, je tendence k abstrakci a kostnatění v disciplíně. Jak jsem zmiňovala, fenomenologie v antropologii se na rozdíl od fenomenologie ve filosofii, která formuluje obecné teze o lidské zkušenosti, snaží o větší konkrétnost svých závěrů skrze zakotvení v etnografii. Podle Gooda fenomenologické metody musí jít za konvenční, příliš zobecňující nebo metaforické porozumění zkušenosti. Antropologové musí pojmenovávat informovaně na základě etnografických dat, přímo a trefně. Jedině tak mohou přispívat našemu porozumění tomu, co utváří lidství. (Desjarlais a Throop, 2011; srov. Good, 1994) Metaforická interpretace je navíc často v rozporu s bezprostředností a „reálností“, se kterou svou zkušenost vnímají sami aktéři, jak jsem ostatně ukázala výše na příkladech ze studií náboženské zkušenosti. (srov. Knibbe a Versteeg, 2008)

1.2. Antropologie náboženství

Ve druhé části teoretické rozvahy se budu šířeji věnovat antropologii náboženství, které jsem se dotkla výše v kapitole Fenomenologická zkoumání náboženství. Než se dostanu konkrétněji k antropologii křesťanství, připomenu rámec antropologického zkoumání náboženství obecně. Už od počátků antropologie v pol. 19. stojí náboženství v centru výzkumu jako ideální „antropologická konstanta“: všechny lidské skupiny vyvíjí systémy symbolů, rituálů a představ, vztahujících se k jejich vztahu k transcendentnu a k podstatě světa. (Buckser, 2014) Nejjednodušší definici náboženství podává Tylor jako *víru v duchovní, nadpřirozené bytosti*, která souvisí s představou uspořádání světa, a je tedy pro člověka nástrojem k vysvětlování jevů. (Tylor, 1903 [1871])

Antropologie standardně zkoumá projevy víry, tedy náboženské představy (teologii, teorii praxe) a praxi, a jak se podílejí na sociální realitě; tedy ne to, jak je víra zakoušena. Toto je umožněno metodologickou neutralitou, agnosticizmem a pozicionalitou: tj. výzkumník do výzkumu nevkládá vlastní náboženskou zkušenost, řídí se zásadou nepoznatelnosti víry a reflektuje vlastní předsudky. Výše jsme viděli, že fenomenologie některé tyto základní kameny zkoumání náboženství (neutralitu a agnosticizmus) do jisté míry nabourává a fokus přesouvá na žitou stránku náboženství; to, co se samo vyjevuje, včetně toho, jak je víra zakoušena.

Protože je pro antropologii náboženství typická zmíněná různost přístupů, je třeba mít na zřeteli, k jaké tradici autoři odkazují. Na střídání přístupů k náboženství můžeme podle Bucksera (2014) sledovat obecné trendy v antropologii: rané evolucionistické koncepce a snahy o klasifikaci univerzálních stádií ve studiích Durkheima, Frazera nebo Tylora, pozdější etnografické studie zkoumající jednotlivé náboženské systémy v jejich vlastních kontextech, a nakonec zaměření zájmu antropologie antropologie vedle tradičních otázek náboženského symbolismu (rituál, mýtus) zejména na problém moci (autorita a řád, techniky zacházení s posvátným), identitní procesy v náboženství (gender, etnicita, otázky konverze) a náboženské změny (sekularizace, vliv moderny a postmoderny).

Antropologie má nicméně už od svých počátků ke zkoumání náboženství problematický vztah, jak ostatně vidíme už z vývoje přístupů v této disciplíně. Jeden ze základních kamenů úrazu leží už v přirozených limitech jazyka, jak je vytyčila lingvistika na poč. 20. st. (Ferdinand de Saussure): každá kultura promítá svou hodnotovou orientaci do forem jazyka, každý jazyk vyjadřuje přesně to, co společnost potřebuje (a tedy není žádný „primitivní jazyk“, jak mínili evolucionisté).²⁰ Franz Boas v Americe a Claude Lévi-Strauss v Evropě proto posilují lingvistickou antropologii; je potřeba rozumět pojmům a jevům v jejich kontextech, ne je vměštnávat do našich pojmů a kategorií. Zejména popis ne-Západních náboženských projevů tak vždy je svízelná a citlivá práce, kdy přenášíme jazyk a kulturu jiných etnik do kategorií, kterým můžeme rozumět na Západě.

Antropologie náboženství prošla tedy už v minulosti kritikou, že má tendenci roubovat kulturní hodnoty a kategorie antropologa na aktéry a upřednostňovat „vědecké vědění“, čímž diskvalifikuje zkušenost a jazyk aktérů, tzv. „lokální vědění“ jako nelegitimní. Druhou vlnou této kritiky, inspirovanou reflexivním obratem v sociálních vědách během 70. a 80. let, si prochází antropologie i dnes. Klass a Weisgrauová (1999, s. 82) potvrzují, že *jeden z nejvážnějších problémů v komparativním zkoumání náboženství je ultimátní tendence vnucovat hodnoty a kategorie odvozené z kultury antropologa na ty, které studujeme*. V současných výzkumech náboženství se proto, v souladu s fenomenologickým přístupem, prosazuje větší důraz na situovanost a na relevanci a legitimitu emického (aktérského) hlasu, což umožňuje víc zapojit jak aktéry, tak výzkumníka. Antropologové se zavazují *nejprve rozumět socio-náboženským fenoménům v jejich vlastních slovech, jako souhře historických, politických, ekonomických a sociálních faktorů, které ovlivňují rozhodování určité komunity ohledně významu*. (Lampe, 2010, s. 70) Podobným problémům čelí antropologie i na relativně novém, „domácím“ poli zkoumání křesťanství.

²⁰ Ferdinand de Saussure (1996, s. 106) rozlišuje jazyk (schopnost používat určitý symbolický vyjadřovací systém) od řeči (aktualizace, použití této schopnosti). Jazyk slouží člověku k jazykovému, tj. symbolickému uspořádání a zvládnutí zkušenostního světa (Cassirer, 1977, s. 231), které se děje u každého v „mateřském“ jazyce. Gadamer (1999, s. 26) si také všímá souvislosti mezi myšlením a řečí a mluví o *univerzálnosti* řeči: Řeč není omezena na žádnou domluvenou oblast významů, ani na to, co je právě přítomné, nýbrž může a musí vyjadřovat úplně všechno. Neboť co nedokážeme vyjádřit řečí, nemůžeme ani řádně myslet, a musíme tedy přece jen nějaké řečové vyjádření hledat. (Sokol, 2016)

1.2.1. Antropologie křesťanství

Křesťanství jako předmět výzkumu historicky vyvolává jisté kontroverze, které v jisté podobě trvají dodnes. Ačkoli antropologové se křesťanstvím zabývali již od počátků disciplíny, dostalo se mu menší pozornosti než jiným náboženským projevům. Bylo přehlíženo jako nerelevantní výzkumné téma nebo záměrně ignorováno. (Lampe, 2010) Coleman pro to uvádí dva důvody: křesťanství bylo Západním antropologům *příliš blízké* a navíc připomínalo *znepokojivý pozůstatek kolonialismu*.²¹ (Coleman, 2013) Zejména během posledních dvou desetiletí však došlo podle Lampeho v antropologii náboženství a do určité míry i v antropologii jako celku k zásadní změně. Kulturní antropologové začali přiznávat křesťanství status „kulturního fenoménu“, tedy legitimního předmětu zkoumání. Postupně tak začal vznikat teoretický korpus antropologie křesťanství, jejíž rámec badatelé dodnes vymezují. Rozpaky, které přitom panují, Lampe trefně shrnuje do tří otázek: *Co přesně je křesťanství? Kdo to určuje? A jak současní antropologové tyto sociální projevy zkoumají?* (Lampe, 2010, s. 67)

Jak se ale křesťanství dostalo do přízně antropologů? Coleman míní, že se možná prostě stalo markantnějším předmětem pro terénní výzkum. Navzdory sekularistickým předpovědím konce náboženství na Západě křesťanství nejen nezmizelo, ale do určité míry je ve veřejné sféře mnoha společností výraznější než kdy předtím.²² Další důvod, proč se křesťanství dostává pozornosti, je podle něj nová ochota antropologů pracovat „doma“, což pro Západní antropology znamená věnovat více pozornosti vlastní kultuře a intelektuální historii. (Coleman, 2013) Ostatně, jak jsem zmínila výše, nástup křesťanství jako samostatného předmětu studia souzní s mnohými současnými zájmy antropologie, ke kterým přispívá: globalizace,

²¹ Jakkoli je antropologie metodicky do značné míry sekulární, implicitně v ní působí křesťanské představy, jako např. lineární čas, konstrukce náboženství z textů, kněžství, rozlišení mezi posvátným vs. světským. Čistě Západní normou je i dichotomie světské vs. sakrální moci nebo koncept „sekularismu“. To všechno výzkumníkům značně ztěžuje odstup, resp. uplatňování metodologické neutrality a pozicionality. Přinejmenším do 80. let bylo tedy zcela běžné, že když se antropolog setkal v terénu s křesťany – nejčastěji misionáři – snažil se je ignorovat nebo je alespoň nezahrnovat do analýz místní kultury. (Coleman, 2013; srov. Asad, 1993, 2003)

²² Příčinu vidí ve značném rozšíření letničních hnutí a v nových formách víry, které přinášejí na Západ migranti zejména z Afriky a Latinské Ameriky. (Coleman, 2013)

reflexivita, kulturní změny a stírání hranic, postkolonialismus, materialita a zkoumání modernity a postmodernity.

Jak jsem zmínila, antropologie křesťanství jako samostatná pod-disciplína ale vyvolává jisté kontroverze a debaty. Lampe na shrnutí čtyř prominentních prací v tomto oboru (Cannellová a kol., 2006; Early, 2006; Engelke, 2007; Jebens, 2005) naznačuje, že se dosud neobjevil žádný jasný obraz křesťanství, ale že zaměření na zkušenosti informátorů bez marginalizace emického hlasu zůstává hlavní metodou. Tematizuje diverzitu projevů zkoumaných jako křesťanské a odkazuje přitom i na Colemana, který podobné nejasnosti pojmenovává už v názvu své eseje *‘But are they really Christian?’* (Lampe, 2010; srov. Coleman, 2002) Zde jsou patrné rozpaky kolem samotné legitimacy zkoumání křesťanství, ve kterém nelze rozeznat stabilní mezi-kulturní logiku a konzistenci myšlenek, kterou bychom předpokládali. (Coleman, 2013; srov. Hann, 2007)

Lampe nabízí pojímat různé projevy jako výrazy *lokalizace* významu; tedy toho, jak si komunity uzpůsobují představy a praktiky, aby byly smysluplné v jejich konkrétním kontextu: *Zatímco insideři v rámci různých křesťanských hnutí diskutují o tom, kdo nebo co vlastně utváří křesťanství, badatelé ukazují, že tyto projevy nejsou toliko o empirické pravdě či ortodoxii, jako o lokalizovaném významu.* (Lampe, 2010, s. 12) Lampe nachází v rozličných projevech křesťanství tuto (velmi obecnou) logiku: *Kontinuum křesťanských projevů je lidskou odpovědí a imaginativním ztvárněním tvrzení, že transcendentní božstvo se stalo člověkem.* (id., s. 76)

Kromě zmíněných témat centrujících se kolem otázek moci a autority, materiality, kulturních změn a identitních procesů uvádí Lampe mezi hlavními tématy zájmu vznikající antropologie křesťanství dichotomii *radikálního obratu* („rupture“)²³ a *kontinuity*, které provází diskurz obrácení, křesťanské METANOII. (Lampe, 2010) Právě na tento diskurz se budu dále soustředit, protože v empirické části interpretuji jistý typ obratu jako klíčovou zápletku životního příběhu Pavla Kuneše, která strukturuje jeho vyprávění: totiž obrat z duchu legalismu k duchu *reality*.

²³ Angl. slovo *rupture* užívané antropology znamená doslova přetržení, (z)přetrhání (vazů, vazeb vztahů), roztržka. Zde ho překládám jako *radikální obrat* ve smyslu zpřetrhání vazeb s minulostí.

1.2.2. *Kontinuita vs. radikální obrat*

Téma obratu v antropologii, která je založená na konceptu kontinuity, vytváří určitá dilemata. *Antropologie založená na kontinuitě předpokládá, že se kultury mění v průběhu času. Naopak křesťanství je založeno na radikálním obratu na několika úrovních; transcendence a inkarnace, smrt a vzkříšení nebo pokání a odpuštění.* (Lampe, 2010, s. 79) Antropologie stojí téměř bez výjimky na modelu kontinuálního času – tedy že minulost je reflektována, přítomnost je zakoušena a budoucnost je předvídána. Ač je toto kontinuum času kulturní konstrukt Západní společnosti vycházející paradoxně z židovsko-křesťanské představy lineárního času, klade v současnosti překážky právě v teoretickém uchopení křesťanské METANOII na poli antropologie. V tomto kontinuu má kontextuálně konstruovaný materiál *trvalou kvalitu (...) nepodléhající snadno změnám*, což je v rozporu s momenty radikálního obratu a zvratu, tedy projevy diskontinuity, které mohou charakterizovat konverzi v křesťanství. (Robbins, 2007, s. 9) S tou se totiž často pojí (a málokdy neproblematicky, jak ukáží níže) očekávání zrušení vazeb jednotlivce s životem ve hříchu, resp. s minulostí, která je jako „pohanská“ považovaná za „hříšnou“.

Jednak bez uznání účasti lidí na diskontinuitě můžeme těžko *komparativně pozorovat a vyvozovat teoretické závěry o tom, jak tyto představy působí, když si je lidí osvojují.* (id., s. 13) Jednak představuje riziko diskvalifikace aktéřské zkušenosti: *Odmítnout tyto radikální obraty prostě jako povrchové modifikace základní sociální struktury znamená odmítnout platnost těchto zkušeností a probíhající individuální a sociální reformaci, která je doprovází, čímž ignorujeme sílu diskurzu v životech těch, kteří s námi své zkušenosti sdílí. Takové opomíjení, jakkoli může být lákavé, nás může vést k tomu, že nebudeme brát vážně kosmologické konstrukty, představy a zkušenosti našich informátorů, stejně jako předchozí generace misionářů a badatelů.* (Lampe, 2010, s. 80) Barker ve svém výzkumu morality v Melanésii navrhuje dynamiku sociální změny vysvětlit enkulturací, vyzdvihovanou soudobými teologickými hnutími. Nicméně varuje, že tato praxe se setkává s odporem domorodých konvertitů, snažících se oslavovat vlastní kulturu, a je vnímaná jako něco vnuceného zvenčí. (Barker, 2007)

1.2.3. *Metanoia v křesťanství*

Obrat je centrální téma křesťanství, v jehož kontextu nabývá jednak podoby *pokání* a jednak výzvy k *obrácení, změně smýšlení*. Ve jménu pokání křesťané vysílají po staletí misionáře evangelizovat, tedy šířit *radostnou zprávu* (EUANGELION) o příchodu Krista²⁴ a *s ním a v něm* i spásy. Výzva k obrácení se víckrát opakuje už v židovské tradici proroků a nabývá zvláštního významu pro křesťanství skrz postavu Jana Křtitele, vyzývajícího lid k obrácení v předzvěsti příchodu Mesiáše: *Čiňte pokání! Nebeské království je blízko!* (Mt 3,2) Výzvu opakuje i Ježíš slovy: *Čiňte pokání a věřte v evangelium!* (Mk 1,15) K Nikodémovi mluví Ježíš o *narození znovu: Nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit Boží království.* (Jan 3,3) a upřesňuje, že nejde o návrat do lůna matky, ale o *narození z vody a ducha: Kdo se nenarodí z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království.* (Jan 3,5) Petr mluví už přímo o obrácení (METANOIA): *Čiňte tedy pokání a obraťte se.* (Sk 3,19) Všechny tyto výzvy naznačují moment dramatického obratu, *posunu z ne-víry k víře.* (Lampe, 2010, s. 80)

Asi nejvíc formativní narativ pro křesťanskou zkušenost obratu je příběh sv. Pavla. (Sk 9,1-20) Pavel byl původně fanatický farizej pronásledující první křesťany ve jménu čistoty Zákona. Na jedné z takových cest nicméně spadl z koně, zjevil se mu Kristus, a poté na tři dny oslepl. Když prohlédl, dramaticky se obrátil a stal se pravděpodobně největším propagátorem křesťanství vůbec. Svými misemi se zasloužil o založení instituce římské církve a její otevření ne-Židům (zrušil nutnost obřízky) a ženám, když uznal, že *jsou v Kristu jeden* (Gal 3,28). Dal křesťanství *ideologicky přijatelnou podobu*, (Schwanitz, 2011, s. 77) díky které mohlo zakořenit v evropském prostoru. Příběh sv. Pavla do křesťanství jednak vtěluje *předpoklad a vzor dramatické změny* a jednak ustavuje *diskurz konverze jako radikálního obratu skrz zásah transcendence.* (Lampe, 2010, s. 80) Jako ostatně i mnohé další příběhy světců – za všechny můžeme zmínit Marii Magdalenu a zahradníka (Jan 20,14-17)

²⁴ CHRISTOS, řec. (Hospodinův) pomazaný. Z hebr. MÁŠIJACH (Dn 9,25n), aram. MEŠICHÁ, do řečtiny přepsáno jako MESSIAS (J 1,41; 4,25) a překládáno jako CHRISTOS, „pomazaný“. Tedy přeneseně král – cenným olejem se pomazávali králové na znamení posvěcení, tj. vyčlenění ze souvislosti profánního světa. (Sokol, 2004, s. 141) Ve starší židovské tradici se představa spravedlivého krále (Izraele) pojí s obrazem Mesiáše. (např. Nu 24,17; Gn 49,10; Iz 9,6; Ez 37,25n)

nebo Zachea (Lk 19,1-10) – je příběh sv. Pavla příběhem METANOII z ne-víry k víře. Krom toho je ale také příběhem proměny z ochránce Zákona k obhájci svobody.

Podobný motiv nacházím v příběhu Petra u Kornélia. (Sk 10,28-43) Petr (proti Pavlovi) na sněmech horlivě obhajoval nutnost obřizky; židovského zákona, který vedl ke sporům a uzavíral křesťanství té doby ne-Židům. Když ale Petr viděl, jak na pohany sestoupil Duch svatý, (Sk 10,44-48) změnil postoj a začal obhajovat otevřenost církve všem: Bůh *neučinil žádného rozdílu mezi nimi a námi, protože jejich srdce očistil vírou.* (Sk 15,9) Ryzost víry je nyní legitimována *darem Ducha svatého*, ne lpěním na liteře Zákona. Tak i v křesťanské tradici není konverze jen obrácení z ne-víry k víře, ale je šířeji chápána jako radikální změna postoje a jednání.

Teolog a sociolog Halík chápe moment konverze v duchu fenomenologického přístupu²⁵ jako spoluúčast na vzkříšení Krista. Pro mou práci je zajímavé, že Halík pojímá konverzi jako pokračující proces, ne jeden dramatický moment prozření. Koncept rozvíjí v myšlence *resurrectio continua*, v návaznosti na augustinskou teorii *creatio continua*, která učí, že dílo stvoření pokračuje a týká se i nás: podle sv. Augustina *modlit se znamená zavřít oči a uvědomit si, že Bůh teď tvoří svět.* Podobně podle Halíka centrální tajemství křesťanství, Kristovo vzkříšení, nelze redukovat na pátrání po tom, co se stalo s Ježíšovou mrtvolou, ani na pouze symbolické připomínání vzkříšení jako minulé událost. Naopak vzkříšení pokračuje na pozadí eschatologických dějin jako *podzemní řeka*, která tu a tam náhle *vytryskne* do našich životních příběhů: v *obrácení* zakoušíme Kristovo Vzkříšení jako živou událost a máme na něm spoluúčast. (Halík, 2007) I v příběhu Pavla Kuneše má METANOIA spíš podobu této *podzemní řeky*, kterou lze na pozadí jeho života postupně stopovat až do momentu obrácení a která i poté udává Pavlovi směr, kterým *je potřeba to zkoušet.*

1.2.4. Metanoia v antropologii

Biblická zkušenost a současná teologie mluví o METANOIE jednak jako o momentu radikálního obrácení a jednak jako o pokračujícím procesu. Téma konverze je hojně

²⁵ Halík zastává fenomenologický přístup v teologii: dává do závorky metafyzické otázky po Boží existenci a vlastnostech a zdůrazňuje Boha jako tajemství, které se nám *dává, vyjevuje* v lidských aktech víry, lásky a naděje. Zkoumá, jak se Bůh *děje* v životních příbězích.

zkoumáno i v antropologii a charakterizuje ho podobná, na první pohled paradoxní dvojakost. „Běžně“ a z emické perspektivy (tedy z pohledu aktérů, příslušníků křesťanské komunity) se konverze často chápe jako okamžitá událost, radikální obrat z ne-víry k víře. Badatelé v sociálních vědách mu ale rozumí jako pokračujícímu procesu, který je podmíněn řadou sociálních faktorů: *Konverze je proces v čase, ne jedna událost, je kontextuální, a tedy ovlivňuje a je ovlivňována sítí vztahů, očekávání a situací.* (Rambo, 1993, s. 5) Podle Speara (1999, s. 6) jde o *komplexní a zdlouhavý proces individuálně-sociální i nábožensko-sociální změny.* Spear potvrzuje, že úzké chápání konverze pouze jako přesunu z ne-víry k víře není dostačující a rozšiřuje ho na *širokou škálu možných změn náboženské příslušnosti a přesvědčení, „konvertité“ se obrací od „tradiční“ víry k smíšené, od nominálního k vroucnému křesťanství, od jednoho vyznání k jinému.* (id., s. 7)

Antropologické přístupy ke křesťanskému obrácení jsou tedy mnohostranné a zkoumají různé dynamické proměnné, které konverzi ovlivňují. Na následujících příkladech z antropologické praxe je patrné, jak a čemu se studie věnují, kde badatelé naráží na limity výzkumu či metod a proč je pro zkoumání METANOII výhodný fenomenologický přístup.

Jedním z problémů, se kterým se antropologové zkoumající konverzi setkávají, je např. na paradox diskontinuity, tj. zpřetrhání vazeb s původní kulturou a minulostí, který konverzi někdy provází. Diskontinuitu zakouší zejména věřící v zemědělských společnostech, kde je silně přítomný kult předků:

Harrisová popisuje ambivalentní situaci bolivijských rolníků, kteří se identifikují jako křesťani, ale kteří také zachovávají oběti místním duchům plodnosti, protože věří, že pohanští předkové mohou živé pronásledovat. Problematická očekávání od konverze vytváří u rolníků diskontinuitu zakoušenou jako existenciální dilema, protože církvev pohanská božstva a potýkání se s nimi ztrácuje. (Harrisová, 2006)

Antropologie sleduje i politicko-sociální faktory, které se s konverzí mohou pojít. Komplikovaný je např. proces obratu od jedné křesťanské tradice k jiné, když přítomní lidé zůstávají silně zakotveni ve specifických sociálních normách. Tuto problematiku

zkomá Jebens a dává konverzi mj. do souvislosti s proměnami podob křesťanství v rámci modernizace, což je v antropologii významné téma:

Jebens ve svém výzkumu u melanéskeho kmene Pairundu nachází paralelu mezi kompetitivností katolíků a adventistů a kompetitivností v boji o politický vliv v tzv. Big Man systému,²⁶ který je typický pro Melanésii. Konflikt mezi tradičními misijními denominacemi (katolíky) a těmi fundamentalistickými (adventisty) zrcadlí konkurenční element melanéske politiky, kde se *mezi- a vnitro-konfesijní konflikty stávají arénami, ve kterých se spolu lidé soutěží [o moc] a užívají „tradiční“ a „křesťanství“ jako prostředky nebo rétorické figury.* (Jebens, 2005, s. 15) Modernita byla začleněna do lokálních systémů významu a vzájemně se ovlivňují, stírají se jejich hranice, *protiklady a rozdíly jsou umělé.* (id.) Pokud se ale existující lokální významy prolínají s modernitou, ptá se Lampe, *jak mají antropologové cítit lokální perspektivu a zároveň provádět komparativní analýzu zakotvenou ve společném teoretickém rámci?* (Lampe, 2010, s. 82)

I v případě zkoumání konverze vystupuje opět otázka reprezentace, kterou jsme se už výše zabývali. Stejně jako u Jebensova výzkumu Pairundu vyvstává tato problematika podle Lampeho (id.) ve výzkumech vztahu mezi světem místních duchů a křesťanství:

Stejně jako Harrisová (2006) se i Lampe se ve svých výzkumech v Keni (2006) setkal s tím, že misionáři vyzývali katechumeny k opuštění minulých praxí. Více zejména letničních církví ztotožňuje minulost se zlem a požadují, aby ji lidé zavrhnli. Přesto se konvertité jak hlavních, tak letničních aj. církví dodnes pravidelně potýkají s vesnickými duchy; ač se neshodují na jejich účinnosti, stejně se modlí za jejich vyhnání *ve jménu Ježíše* nebo aby je duchové nechali na pokoji. (Lampe, 2010, s. 82)

Jebensův výzkum dává téma konverze mj. do zajímavé souvislosti i s tématem moci a uplatňování autority, které je, jak výše zmiňuji, v antropologii křesťanství jedním

²⁶ Marshall Sahlins popsal tento fenomén v článku *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia* (1973). Big man systém je sociální struktura uspořádaná do rovnocenných, oddělených, rodových skupin (frakcí), lokálně držných pohromadě vůdci (big men), kteří soutěží o politickou moc a status s jinými ambiciózními muži.

z hlavních témat. Souvislost konverze a mocenských změn v rámci modernity zkoumá i Falla v Guatemale:

Falla si všímá, že konverze k ortodoxnímu katolictví byla u guatemalských komunit součástí procesu modernizace, napojení domorodých komunit na stát i na vnější svět. Misionáři zprostředkovali jak vnější komunikaci (cesty, telefon), obchod, tak druhotně i přístup k novým informacím a sociálním kruhům, který domorodce vyvázal ze závislosti na tradičních autoritativních strukturách vesnice. Mohli tak narušit moc starších a *zahorines* (čarodějných doktorů) tím, že je ztotožnili s ďáblem. Falla mj. soudí, že podobný proces může stát za rostoucím počtem konverzí k protestantismu. (Falla, 2001 [1978])

Podle Lampeho je společným bodem různých výzkumů křesťanské zkušenosti to, že se zabývají *lokalizovaným významem*, tedy tím, jak si lidé upravují význam, aby byl nosný v jejich lokálním kontextu. (Lampe, 2010) V rámci snahy porozumět dynamickému fenoménu křesťanství apelují badatelé (srov. Lampe, 2010; Engelke a Robbins, 2010; Bandak a kol., 2012) na potřebu interdisciplinárního dialogu a kreativitu badatelů v otázkách metod a étosu. Na některé z těchto otázek – zejména co se týče metod nediskvalifikujících aktérskou perspektivu ve zkoumání obrácení a zakoušení diskontinuity ze svých pozic i fenomenologický přístup (viz Fenomenologické přístupy ke zkoumání náboženství).

2. Metodologická rozvaha

2.1. Příběh výzkumu

Mnoho výzkumníků (srov. Raineová, 2013; Řiháček, 2013; Alase, 2017) zmiňuje frustraci, která může zvláště u noviců kvalitativního výzkumu nastat při volbě výzkumného přístupu a s ním související metodologie analýzy dat. Čím méně systematicky definované pak metodologie toho kterého přístupu jsou, tím se frustrace zvyšuje. Z vlastní zkušenosti mohu tento postřeh potvrdit. Teoreticko-metodologická rozvaha této práce se vinula mnohými peripetemi, záseky a přehodnoceními, než dospěla k zaujetí fenomenologického přístupu.

2.1.1. Původní design výzkumu

Projekt této práce začal jako narativní výzkum situovaný v konstruktivistickém paradigmatu; původní plán byl udělat narativní analýzu série narativních rozhovorů s knězem Pavlem Kunešem. Výzkumná otázka byla formulovaná v duchu teorie narativní identity; tedy jak skrze vyprávění o svém životě konstruuje narátor identitu kněze; jaké významy této identity připisuje, jaké podoby kněžství se v jeho vyprávění vyjevují, jak je mezi sebou narátor hierarchizuje a strukturuje v ucelenou identitu.

Terénem výzkumu je klecanská fara při kostele Nanebevzetí Panny Marie, spadající pod Římskokatolickou farnost Odolena Voda – tedy domácí prostředí Pavla Kuneše. Účastníky výzkumu jsou Pavel Kuneš, já-autorka a školitel Ondřej Skripnik, který sehrál roli iniciátora vztahu s narátorem a byl účasten většiny rozhovorů. Zvláštnost a zároveň svízel výzkumu zpočátku ležela v akcentu na neobvyklou žitou zkušenost Pavla Kuneše spíše než na výzkumnou otázku. Úmysl, se kterým mě doktor Skripnik oslovil ještě před začátkem výzkumného procesu, byl zachytit životopisné vyprávění tohoto kněze a případně tuto práci vydat jako monografii o něm. Dobře jsem si uvědomovala výjimečnost zkušenosti Pavla Kuneše jako kněze, respektive výjimečnost jeho pojetí kněžství, které samo o sobě budilo můj badatelský zájem a které z Pavla dělalo jedinečný „předmět výzkumu“. (viz Situovanost: reflexe

autorky) Nechtěla jsem osobu Pavla Kuneše anonymizovat, z čehož vyplývala metodologická dilemata, kterým se věnuji níže.

Záměr sepsání monografie o Pavlovi jsem na radu doktorky Hedviky Novotné opustila, protože jsem rychle zjistila, že přesahuje možnosti a rozsah bakalářské práce. V konzultacích také doktorka Novotná zdůrazňovala, ať nepodcením potřebu odstupů a neustálé reflexivity v takto nastaveném projektu s ohledem na blízký vztah vedoucího práce i autorky k narátorovi. Soustředila jsem se proto na jasnou formulaci výzkumné otázky, která mě bude vracet zpět do záměru a rozsahu akademické práce. Při rozhovorech i během jejich transkripce a analýzy jsem si zapisovala vlastní prožitky, asociace, snažila se pojmenovat předsudky, se kterými vstupuji do výzkumného terénu, a zaznamenávala jejich vývoj během výzkumu.²⁷

S rozhovory jsem začala rovnou bez jasnějšího upřesnění typu narativního přístupu, kterým chci postupovat při analýze. Narativní forma rozhovorů byla konec konců jasná volba, protože mě zajímal příběh, který Pavel Kuneš o své zkušenosti katolického kněze vypráví. Na prvním setkání na konci ledna 2022 jsme si s Pavlem domluvili okruhy témat, která budeme probírat, s ohledem na zaměření výzkumu, čímž jsme nicméně ovlivnili i následující interpretaci – tedy to, na co se vůbec mohu v interpretaci soustředit, protože o tom byla řeč. Témata byla: dětství a dospívání (proč se stal knězem), seminář a počátky kněžství, Druhý vatikánský koncil, práce s dětmi a učitelství, klecanské společenství a proměny pojetí kněžství (závěrečná reflexe).

Samotné rozhovory probíhaly ve víceméně pravidelných intervalech dvou týdnů; celkem jich proběhlo sedm o délce 60 až 90 min. Transkripty jsem psala v mezičase mezi rozhovory. Při vedení rozhovorů pomohlo osobní přátelství s vypravěčem od počátku nastolit důvěrnou atmosféru, umožňující hlubší ponoření do témat, které Pavel přinášel. Protože data, která jsme o kněžství Pavla Kuneše získávali, měla do velké míry i autobiografický charakter (čemuž jsem se nikterak nebránila), rozhodla jsem se po konzultaci s doktorkou Novotnou práci přiznat i biografický rozměr. Výzkum jsem přeformulovala jako narativně-biografický.

²⁷ V pozdější fázi práce jsem tyto postřehy v souladu s fenomenologickým přístupem rozpracovala do samostatné kapitoly (viz Situovanost: reflexe autorky).

2.1.2. Přehodnocování designu výzkumu

Při ve snaze dívat se na svět očima vypravěče jsem získávala větší citlivost k tématu, a tak jsem narazila již během rozhovorů na první problematický moment: konstruktivismus jako paradigmatické východisko, respektive jazyk, kterým popisuje sociální realitu. Tuto epistemologickou polohu jsem převzala od Hamar, z jejichž analýz židovských narativů jsem primárně chtěla vycházet. Jakmile jsem ale jazykem konstruktivismu začala formulovat výzkumné otázky a cíle, uvědomovala jsem si problém vědeckého jazyka, který popisují ve výzkumech i Knibbe a Versteeg (2008); totiž že přílišná akademičnost by byla cizí jak Pavlovi, tak klecanskému společenství. Konstruktivistické pojmosloví nebylo vhodné pro můj záměr. Nejsem sice přímo člen klecanské farnosti, přesto jsem vůči ní jako katolička a rodinná známá cítila sounáležitost a odpovědnost, když jsem na sebe vzala úkol psát velmi osobní práci o místním faráři. Chtěla jsem, aby také farnost mohla mít z mé práce užitek, a proto bylo nutné, aby text promlouval slovy, kterým farníci rozumí. Tak jako se ostatně vždy snaží mluvit Pavel.

Nevhodné pro adekvátní popis zkušenosti Pavla Kuneše se ukázalo i samotné metodologické pojetí Hamar. Po několika rozhovorech jsem totiž zjistila, že jevy jako ambivalence identity, na které se Hamar soustředí ve zkušenostech Ž/židů a které organizují její metodologii, nenacházím v žité zkušenosti Pavla Kuneše. Jazyk konstruktivismu, který Hamar pro popis konstruování identit užívá, tak neodpovídal nejen formální stránce, ale ani obsahu Pavlovy zkušenosti.

Po opuštění metodologie Hamar jsem tedy opět otevřela hledání vhodné metody narativní analýzy. Jak jsem dále pročítala teoretické práce v oblasti narativního výzkumu, brzy jsem narazila na obecnou nekohezi perspektiv, která narativní přístup v sociálních vědách provází. Metody narativních analýz jsou napříč obory velmi různé – viz např. Franzosiho kvantitativní narativní analýza (qualitative narrative analysis), McAdamsův psychologický přístup, Cashmanova narativní etnografie, autoetnografie Sparkese a Smitha, Bambergova analýza narativních praktik (analysis of narrative practice), analýza narativní interakce (analysis of narrative interaction) Schumanové, Frankova diskurzivní analýza / dialogická narativní analýza,

lingvistické přístupy, rétorická analýza (rhetorical analysis) Feldmana a Alquista atd. Všechny se vyznačují velkou mírou otevřenosti pro inovaci a kreativitu výzkumníka, tím pádem ale také kladou velké nároky na jeho expertízu. Ač někteří teoretici nabízejí užitečná schémata pro zorientování v možných přístupech (srov. Chaseová, 2005; Riessman, 2008; Holstein a Gubrium, 2011), konkrétní metodologie se liší téměř autor od autora. Chybí zde systematické pojetí nejen v antropologii, ale v sociálních vědách obecně. Sestavovat analytickou metodu prakticky od píky a na míru výzkumu by bylo jistě lákavé, ale pro novice v kvalitativním výzkumu by to představovalo přinejlepším velkou výzvu, přinejhorším troufalost těžko opodstatnitelnou v bakalářské práci.

U systematictější formulovaných přístupů narativní analýzy, které jsem zvažovala – konkrétně narrative oriented inquiry (NOI) nebo metodika Schützeho (1977) rozpracovaná Rosenthalovou (1995) a Fischer-Rosenthalem a Rosenthalovou (1997) – jsem shledala nedostatky v aktérské orientovanosti a v důslednosti v korigování role výzkumníka, které byly v mém výzkumu klíčové. Tyto metody navíc v jistých ohledech neodpovídaly mým výzkumným cílům. Nešlo mi jako v NOI o analýzu typů příběhů, které Pavel o kněžství vypráví, ani o analýzu struktury vyprávění či jeho ladění, ale „jen“ o hloubkové porozumění zkušenosti, kterou sděluje, co sděluje a jak. Původní metoda Schützeho zase zachází v interpretativní části dál, než co chce sám narátor sdílet; snaží se i o rekonstrukci toho, co řečeno nebylo a o analýzu způsobu, jakým se snaží narátor prezentovat. Taková metoda by byla v neanonymizovaném výzkumu z etického hlediska velmi invazivní, vyžadovala by anonymizaci narátora. A konečně, získaná data měla ve výsledku místy podobu polostrukturovaného než nestrukturovaného rozhovoru, který by byl vhodnější pro narativní analýzu.

Následoval tak třetí a zásadní obrat, který vyústil v úplnou změnu výzkumného přístupu. Opustila jsem narativní analýzu a s ní související teoretické pojetí práce a z optiky konstruktivismu jsem výzkum přeformulovala do optiky fenomenologie.

2.1.3. Fenomenologický přístup: analýza a interpretace

Holstein a Gubrium (2011) sice varují výzkumníky před mícháním metod narativního výzkumu bez důsledné teoretické rozvahy, jejich interdisciplinární orientační schéma, které vedle sebe řadí přístupy různých disciplín, může inspirovat výzkumníky učit se nové techniky nebo jim nově rozumět. Mnozí badatelé právě vzhledem k diverzitě možných metod na poli narativního výzkumu nabádají k mezioborové spolupráci, která podpoří kreativní výzkumné prostředí. (Raineová, 2013) Jedním z takových přístupů k analýze narativního materiálu je přístup fenomenologický. Ten se navíc v antropologických výzkumech náboženské zkušenosti dobře osvědčuje, jak ostatně argumentuji výše v teoretické rozvaze.

V pokročilé fázi „frustrace“ z kolotoče pročítání a zavrhování různých metodických postupů jsem byla náhodou seznámena s výhodami fenomenologických přístupů v sociálních vědách. Začala jsem hledat metodu, která bude v kontrastu k narativním analýzám přehledně formulovaná a narazila jsem na interpretativně-fenomenologickou analýzu (IPA). Její metodologie se na poli fenomenologických analýz ukázala být nejjasněji rozpracovaná, a to v práci Smitha, Flowerse a Larkina (2009), na něž navazuje např. Alase (2017), v českém prostředí např. Čermák a Koutná Kostínková (2013). Navíc jsem ocenila, že metodologie je v těchto pracích formulovaná interdisciplinárně, a tedy aplikovatelná v sociálních vědách i mimo domácí pole psychologie. Umožnilo mi to převzít od těchto autorů konkrétní metodologii analýzy a interpretace a využít výhod přehledně formulovaného fenomenologického přístupu na poli antropologického zkoumání.

U fenomenologických přístupů jsem velmi ocenila zaprvé důraz, který je kladen na reflexivitu výzkumníka; právě na ní totiž, jak bylo zmíněno, můj výzkum do jisté míry stál. Smithova fenomenologická metoda mi umožnila ke korigování subjektivity skrze reflexivitu přistoupit metodicky a systematicky. Výzkumník zde *fenomenologicky prozkoumává zkušenost konkrétního člověka z jeho perspektivy a zároveň si uvědomuje, že v tomto porozumění hraje ústřední roli také výzkumníkova zkušenost a jeho pohled na svět, stejně jako interakce mezi ním a participantem.* (Smith, 2004, cit. z Čermák a Koutná Kostínková, 2013, s. 10)

Fenomenologický přístup tedy výzkumníkovi přiznává jeho osobní postoje, předsudky, interpretace, ale vidí je jako nezbytné prostředky k tomu, aby bylo porozumění zkušenosti vůbec možné. Na rozdíl od vědeckých přístupů, které se subjektivitu výzkumníka snaží spíše eliminovat, využívá ji fenomenologicky orientovaná interpretace dat ve svůj prospěch. Reflexivita je *vnímána jako „dobrovolný“ nástroj, díky němuž je možné, aby výzkumník zvědomil svoji interpretativní roli, spíše než jako esenciální technika pro odstranění prekoncepce.* (id., s. 11) Stejně tak je zde prospěšný i vznikající vztah s narátorem. Usměrněnou opakovanou reflexivní činností a uzávorkováním se subjektivita i osobní vztah k vypravěči stávají klíčem k hlubšímu porozumění aktérské zkušenosti. V duchu hermeneutiky se ve fenomenologickém pojetí zkušenost děje *jako výsledek společného sdílení výzkumníka a participanta.* (id.) Z toho vyplývá, že i výzkumník je participantem, má v tomto smyslu ve výzkumu dvojí roli. Fokus ale zůstává na porozumění žité zkušenosti vypravěče.

Všechny tyto aspekty vypovídají o důsledné aktérské orientovanosti fenomenologických přístupů v sociálních vědách. Mnozí výzkumníci např. podle Alaseho volí interpretativně-fenomenologickou analýzu proto, že ji považují za *nejvíc aktérsky-orientovaný přístup kvalitativního výzkumu.* (Alase, 2017, s. 10) Fenomenologické přístupy vykazují respekt a citlivost k žité zkušenosti vypravěče a prezentují ji jazykem, který je jí vlastní, a ne předdefinovanými kategoriemi vědy. Tento aspekt pomohl vyřešit konflikt „jazyků“ vypravěče vs. vědy, který jsem zpočátku řešila ve spojení s konstruktivistickým pojmoslovím.

Vzhledem k rozhodnutí neanonymizovat vypravěče jsem navíc musela zvlášť zohlednit citlivost přístupu ke svěřenému příběhu. Fenomenologická perspektiva se v interpretaci zaměří na tzv. narativní pravdu, tedy nekонтastuje žitý vs. vyprávěný příběh nebo vyprávění vs. jak to bylo „ve skutečnosti“ ve smyslu historických faktů apod., nezabíhá ani do odkrývání částí příběhu, které vypravěč opomněl nebo záměrně vynechal. *V tomto [narativním] pojetí je kladen velký důraz na to, že vyprávění není totéž, co prožitá realita, naopak, prostřednictvím vyprávění při líčení životních událostí a zkušeností narátor vytváří významy, které jsou interpretací a výsledkem selekce toho, co si zapamatoval a co chce říci. (...) Není důležitá skutečná chronologická následnost událostí, ale právě to, jak je v čase a prostoru propojí*

vypravěč a připíše jim kauzální vztahy, tj. jak jim sám rozumí. (Novotná, Špaček, Šťovíčková Jantulová, 2019, s. 328) Při výzkumu jsem si víckrát všimla, že ačkoli jsme Pavlovi s doktorem Skripnikem říkali, že nám jde o jeho vzpomínání, snažil se nám Pavel často vyhovět tím, že se na rozhovory připravoval, dohledával si jména a fakta, aby si věci pamatoval „správně“ a když si nemohl na něco vzpomenout, byly znát jeho rozpaky.

Další výhodou pro svůj výzkum spatřuji v tom, že díky své metodické otevřenosti pro kreativitu a důraz na interpretativní činnost výzkumníka se fenomenologické přístupy osvědčují právě ve výzkumech, jejichž předmětem jsou něčím neobvyklí aktéři, situace nebo zdroje sběru dat. (Čermák a Koutná Kostínková, 2013) Kněžskou zkušenost Pavla Kuneše považuji přinejmenším za neobvyklou, ne-li ojedinělou v rámci běžné katolické praxe.

Z prací o IPA jsem se tedy inspirovala co do způsobu, jak provádět fenomenologicky orientovanou analýzu a interpretaci konkrétní lidské zkušenosti, ale nepřebrala jsem celou metodologii krok za krokem. Např. jsem nevyvozovala ze svých dat psychologicky relevantní, diagnosticky laděné závěry jako Smith, Flowers a Larkin (2009), ani jsem nesestavovala témata, která se vynořila z Pavlova vyprávění, do tabulek s příslušnými citacemi z textu, jak navrhuje Čermák a Koutná Kostínková (2013). Tento postup mi přišel pro můj – znovu podotýkám, neanonymizovaný – výzkum zbytečně odhalující a invazivní; nechtěla jsem, aby se Pavel cítil, jako bych se ho snažila na něčem nacytat. Převzala jsem od Smithe nicméně důraz na reflexivitu výzkumníka, požadavek na podrobnou reflexi jeho vztahu a k tématu (viz Situovanost: reflexe autorky) a inspirovala se i ve způsobu kódování a práce s texty, jak popisuje Čermák a Koutná Kostínková (2013) pro lepší pochopení toho, jak badatel ve fenomenologicky laděném výzkumu postupuje.

Transkripty narativních rozhovorů jsem tak kódovala vzhledem k vynořujícím se tématům a s antropologickou teorií jsem pracovala induktivně, tedy až pokud se ve vyprávění nějaké téma objevilo nebo na něj narátor přímo odkázal. Zejména jsem ale ve své práci využila výhody fenomenologického přístupu čistě pro porozumění a popis jedinečné zkušenosti Pavla Kuneše, a to slovy, která jsou mu vlastní, bez znehodnocování jeho perspektivy a vzhledem k antropologickému problému kontinuity vs. obrácení, který jsem si vytyčila výše.

2.2. Limity výzkumu

Vzhledem k důrazu, který fenomenologická metoda klade na (inter)subjektivitu výzkumníka při interpretaci dat, ležely hlavní limity výzkumu pravděpodobně v možnosti zkreslení významů, které Pavel Kuneš své zkušenosti přisuzuje – tedy ve validizaci mé interpretace Pavlovy zkušenosti. Těmto zkreslením jsem se nicméně snažila předejít důrazem na dialogičnost, systematicčnost a rigoróznost v uplatnění vlastní subjektivity a snahou o uzávorkování vlastní situovanosti, které ostatně přiznávám už v úvodu práce (viz *Situovanost: reflexe autorky*). Vlastní interpretace v empirické části vždy provázím přímými citacemi narátora, aby mohl čtenář sledovat mé přemýšlení o tématu a ověřovat si, na základě čeho jsem k interpretaci dospěla.

Výzkum mohl mít jisté rezervy také v praxi vedení narativního rozhovoru. Rozhovor tohoto typu jsem vedla poprvé. Navíc jsem je začala vést bez toho, abych věděla, jak je budu analyzovat. Respektive načetla jsem si narativní analýzu, ale ta se ukázala jako nevhodná. Kdybych věděla, že budu při analýze a interpretaci postupovat fenomenologicky, mohla bych zvolit jiné techniky tvorby dat vhodnější k metodice, (polo-strukturovaný rozhovor) doptávat se víc na významy, co pro narátora jeho zkušenosti znamenaly apod. Získaná data měla přesto místy spíš podobu polo-strukturovaných rozhovorů s narativními pasážemi než čistě narativně-biografických rozhovorů. Mohlo to být nedostatkem zkušenosti na mé straně, nebo mohl mít vliv charakteristický projev či očekávání narátora, který potřeboval místy otázkami podpořit ve vyprávění. V metodách vedení narativního rozhovoru a následných postupech jeho analýzy jsem se proto snažila i v průběhu výzkumu stále dovzdělávat.

Dalším limitujícím momentem byl aspekt času. Zaprvé zde byl faktor věku a obecně času Pavla, kterého jsem nechtěla příliš zatěžovat. Proto bylo prioritou rozhovory začít co nejdříve a postupovat s nimi pravidelně, ideálně tak rychle, jak jen to umožňuje souběžné přepisování transkriptů. Zadruhé zde byl faktor mého času, který byl omezený mým souběžným studiem na fakultě restaurování v Litomyšli a Erasmem ve Valencii během zimního semestru 2023/24. Času, který mě ale zároveň netlačil, protože jsem chtěla studium na FHS plně využít a zůstat na fakultě co

nejdéle. Z těchto důvodů a také kvůli složité cestě k metodickému uchopení, kterou jsem výše přiblížila, trval analytický a interpretativní proces déle, než je u bakalářské práce obvyklé. Prioritou samozřejmě zůstalo Pavlovo přání mít rozhovory co nejrychleji „z krku“, čehož jsme dostáli a zvládli všech sedm sezení v pravidelných intervalech během letního semestru 2021/22. Práci samotnou jsem ale dopsala až po necelých dvou letech. Nicméně delší čas, který jsem mohla psaní věnovat, byl snad nakonec ku prospěchu. Mohla jsem od práce mnohokrát odstoupit a podívat se na ni novými očima.

2.3. Etika výzkumu

Jako nejvyšší zásada mi při výzkumu ležela na srdci ochrana narátora. Projekt vyžadoval nejprve písemný souhlas s rozhovory a jejich nahráváním na diktafon, který jsem získala před započítím rozhovorů. Kvůli ochraně citlivých údajů byla pro práci aktuální i otázka autorizace; vydání práce jsem sice přímo nepodmínila souhlasem Pavla Kuneše, ale během výzkumného procesu jsem vždy důsledně vážila vztah, respekt, úctu k němu.

První dilema byla otázka anonymizace: zejména Pavla Kuneše, terénu, případně ostatních účastníků výzkumu. Po rozvaze a konzultaci s doktorkou Novotnou a následně s Pavlem jsme se přiklonili k cestě ne-anonymizace. Takto postavený biografický výzkum konkrétního příběhu Pavla Kuneše konec konců nedává pro anonymizaci mnoho podkladů.

Rozhovory jsme vedli společně s doktorem Skripnikem, takže bylo třeba z etického hlediska zvážit podíl na společném projektu. Po ukončení rozhovorů jsme se nicméně shodli, že sehrál roli spíš jako iniciátor vztahu s Pavlem Kunešem, než jako kolega-výzkumník. Do dalšího průběhu výzkumného procesu (tj. transkripce, analýza, interpretace) už doktor Skripnik nezasahoval, pouze ho standardně korigoval jako vedoucí práce.

3. Empirická část

Pavel Kuneš (*1937)

- Nar. 6.2. 1937 v Praze-Holešovicích
- 1948 člen Říše loutek
- 1948-52 tzv. jednotná střední škola U Studánky v Holešovicích
- 1952-56 Výtvarná škola na Hollarově náměstí
- 1952-56 člen Vyšehradského sboru
- 1956-61 CMBF v Litoměřicích
- 1961 vysvěcen, 3 týdny kaplanem v Plzni
- Zář 1961–zář 1963: vojenská služba v Lešanech u Prahy
- Říjen 1963–únor 1966: kaplan v Plzni
 - dětská pastorace, setkání s bývalými politickými vězni, reformy Druhého vatikánského koncilu
- Březen 1965: člen První arcidiecézní liturgické komise
- Podzim 1965: setkává se s Bohumilem Bílým
- Únor 1966–květen 1968: rektor u sv. Ignáce na Karlově náměstí
 - 1967 založení Poutníků
- Březen 1966 povinné měsíční „vojenské cvičení“ v Domažlicích
- Květen 1968–prosinec 1971: kaplan u Nejsvětějšího srdce Páně na nám. Jiřího z Poděbrad
 - Velikonoce 1968–jaro 1970: redaktor obrozených Katolických novin
- Prosinec 1971–prosinec 1999: farář v Klecanech u Prahy
- 1990 spoluzakládá ekumenické Náboženské vysílání Československé televize; zde několik let redaktor a moderátor
 - 1990–1994 spolupráce se Studiem Kamarád
- Leden 2000–2007: farář ve Vršovicích, 2007–2011 zde výpomocný duchovní
- 2001–2011 učitel Náboženské nauky na Arcibiskupském gymnáziu v Praze
- 2012–*dnes*: rektor kostela v Klecanech u Prahy; pokračuje v dětské pastoraci, maluje a vystavuje
- 2016 oceněn medailí sv. Jana Nepomuckého

3.1. Příjemný život v jednom poschodí

Pavel Kuneš se narodil 6. února 1937 v pražských Holešovicích do relativně chudých poměrů. Jeho tatínek Jindřich provozoval v bytě ve Strojnické ulici koloniál a maminka Marie tam pomáhala. Oba rodiče byli katolíci, otec k církvi přestoupil od husitů. Pavel měl jednu sestru Zdeňku. [Obr. 1]

Moje rodiče? No, to víš, já si pamatuju, moje maminka, když byli za mnou v Plzni, tak moje maminka byla trošku nešťastná z toho, že moje kázání byly takový, no, prostě zhruba jako jaký jsou dneska a že to nebyla taková ta klasika. Takže... Tomu panu děkanovi říkala: ‚Ale on se to ten Pavel určitě naučí...‘

Pavlova rodina docházela do spádové farnosti v Holešovicích, do kostela sv. Antonína na dnešním Strossmayerově náměstí, kde byl Pavel i pokřtěn. Pavel měl kostelní prostředí od malička rád. Fascinoval ho umělecký rozměr bohoslužeb, který v sobě spojoval výtvarno, hudbu i slova. Zároveň to tehdy byla jediná kultura dosažitelná zadarmo a Pavlovi rodiče neměli moc peněz.

Já jsem jednou šel s maminkou někam a bylo to rozhodně nějak na podzim nebo v zimě a já jsem jí říkal: ‚Mami, ale já už s tebou nemůžu chodit, ty chodíš v tak špatným kabátě, to je tak ošklivý, kup si novejš‘ nebo něco takovýho. A ona říká: ‚No, jenže já na něj nemám peníze, víš.‘

3.1.1. Církev jako samozřejmá a dobrá věc

Protože ho kostelní prostředí přitahovalo, začal Pavel u sv. Antonína ministrovat a později i ministranty vedl. Od té doby chodíval do kostela častěji sám a část jeho života se začala odehrávat tam. Farní život byl před komunistickým pučem velmi bohatý co do obřadní estetiky, slavnostem byl podřízen i městský život – když byl božitélový průvod, na Strossmayerově náměstí v Praze stály tramvaje. Kostely bývaly plné a jen ministrantů bylo v kostele přes dvacet.

Při Božím těle, žejo, to byl takovej průvod velikej přes náměstí Strossmayerovo, tam byly čtyři oltáře postavený, takový nazdobený úžasně, to byly složitý práce aranžérský udělat takovou stavbu velkou s obrazem, a tam byly navěšený látky

všelijaký takový krásně nařasený a... No a jeden oltář byl hned kde je ta hospoda U Zajíčků, je to tam takovým písmem, který vylejzá z fasády. Je to ten rohák naproti tomu gymnáziu, tak tam byl jeden oltář. Druhej oltář byl tam, kde je ta lékárna, to znamená tom náměstí za kolejema. Třetí oltář byl zase naproti přes ty další koleje, tam kde teďkon je to PKF nebo bejvala tam spořitelna potom. A ten čtvrtěj byl zase jako zpátky u kostela naproti tomu prvnímu. No a samozřejmě, že se šlo pomalu se zpívalo, šla dechovka, pak šly družičky a kluci malý oblečený, sypaly se ty okvětní lístky na zem a celej průvod velikánskej, spousta ministrantů a pak všichni kněží, co tam byli kolem toho kostela, a pak lidi ještě, co vyšli z kostela, tak to obcházeli takhle, postupně. To trvalo tři čtvrtě hodiny třeba tohle. No a celou tu dobu stály tramvaje. Normálně nejezdily tramvaje, protože byl božítělovej průvod a hotovo, takže tramvaje stály až na špejchar nahoru a tady taky do těch stran, poněvadž to bylo samozřejmý.

Ministrování tehdy nebylo nic mimořádného, naopak se účast na církevním životě a řádu brala jako samozřejmá a dobrá věc. I Pavel to bral jako přirozenou součást svého života. Neprožíval žádná dilemata víry, osobní rozhodování, konflikt, neměl v církevním společenství s ničím problém.

My jsme z jedný třídy chodili tři ministrovat a (...) třeba na tři krále, to byl takovej mimořádnější den, tak jsme byli ministrovat a přišli jsme pozdě do školy a řekli jsme: ‚Pani učitelko my jsme byli ministrovat‘ a ona kejvla: ‚V pořádku.‘ (...) Byla to samozřejmá věc, jako normální věc, žádná mimořádnost.

Velkolepost obřadů s sebou nicméně nesla strohost kontaktu mezi farníky mimo kostel. Farní život byl tehdy v zásadě omezen na slavení mší, žádné společné mimo-kostelní aktivity nebyly běžné a ani vyhledávané.

Za nás to [ministrování] spočívalo v tom jenom, že se přišlo, prostě čtvrt hodiny přede mší, tam se člověk oblíknul a absolvoval tu mši a šel domu. To bylo všecko. Poněvadž vlastně tehdy nějak jako lidi necejtili, že je potřeba se dávat dohromady, protože všecko jakoby navenek nahrávalo tomu křesťanskému životu, žejo. (...) Ta církev žila v domnění, že lidi jsou zásadně křesťani a hotovo no, protože nemůžou bejt nic jinýho, tak musej bejt křesťani a patřej do církve a konec, to jim stačí k životu asi.

3.1.2. Zdeněk Wagner a Vyšehradský sbor

Výjimku v tomto ohledu tvořil kroužek ministrantů kolem páterů Jana Fialy a Zdeňka Wagnera, které Pavel poznal u sv. Antonína. [Obr. 2, 3] Tito dva muži Pavla inspirovali v pozdějším rozhodnutí stát se knězem. Jan Fiala byl gymnaziální profesor, laskavý a obětavý člověk, který vždy obdarovával všechny žebračky, co na něj čekali. Zdeněk Wagner kolem sebe u sv. Antonína vytvořil živé společenství ministrantů a snažil se lidi propojovat. Ještě jako student ho s přáteli Pavel navštěvoval ve Starém Plzenci, kam byl Wagner přeložen. Později byl Pavlovi v jeho kněžské praxi prvním vzorem.

On [Wagner] byl opravdu, on byl skaut, jednal naprosto skautsky, úplně dokonale. Velmi, velmi hodnej člověk nebo natolik svéráz, ale... (...) Pamatuju si, že jsme tohohle Zdeňka Wagnera potom navštěvovali, někdy jsme se tam sešli společně už jako studenti třeba... Nevím, jak je to možný, jaký kouzlo ten člověk měl – ne, ne kouzlo, to je blbost – to byl tak jako, tak poctivej, poctivej muž, pracovitej nebo opravdu na ničem jiném mu nezáleželo než na tý církvi, abych tak řekl. (...) No a tadyten Zdeněk Wagner si koupil takovou motorku, to se jmenovalo Manet tehdy, a to on snesl klidně, že – já jsem vůbec nevěděl, co to je motorka a tak – prostě všichni jezdili po dvoře na tý motorce a on to klidně snesl, no...

Wagner Pavla seznámil s Josefem Gabrielem, gymnaziálním profesorem a kaplanem u Nejsvětějšího Srdce Páně na Vinohradech. Skrz něj se v 50. letech Pavel dostal do Vyšehradského sboru, což byl jeden z tzv. „studentských kroužků“²⁸ sdružujících ilegálně křesťanskou mládež. Jeden z Pavlových přátel ze sboru, Jan Fischer, vzpomíná: *Vedle hudebních aktivit sboru se v jeho pozadí vyvinula organizovaná*

²⁸ K fungování „kroužků“ píše Jan Fischer (2012, nepaginováno): *Studentské kroužky byla široce založená síť vysokoškolských studentů v celém Československu, činných v duchu idejí Tomislava Kolakoviče, který v letech 1943 až 1946 působil hlavně na Slovensku. (...) Kolakovič založil v Československu zmíněný detailně promyšlený systém vysokoškolských kroužků, které jako kněz orientoval křesťansky. (...) V českých zemích se tohoto úkolu ujali Josef Zvěřina a Oto Mádr spolu s dalšími osobnostmi Akademické ligy. Tyto kroužky v 50. letech čelily systematické perzekuci, zatýkání a věznění vůdčích osobností. V mádrovském duchu fungoval i Vyšehradský pěvecký sbor. Ve dvou monstrprocesech v r. 1957 a 1961 proběhla mezi členy vlna zatýkání a ostrých výslechů. Mnoho Pavlových přátel bylo odsouzeno za „podvracení republiky“ ke třem až dvanácti letům vězení. (id.) Pavel se zatýkání vyhnul pravděpodobně proto, že jednak nebyl ve vedoucí pozici a jednak tuto dobu už strávil mimo Prahu v litoměřickém semináři.*

kroužkařská činnost v duchu studentských kroužků Dr. Mádra: členové sboru, rozdělení do skupin asi po pěti členech, se scházeli po bytech, přičemž se zaměřovali na četbu a meditaci Bible, četbu a distribuci filosofické a duchovní literatury a beletrie, a diskutovali o tom. (...) Členové jednotlivých kroužků o počtu a práci ostatních kroužků věděli jen velmi málo nebo vůbec nic. (Fischer, 2012, nepaginováno) Pavel zde navázal celoživotní přátelství s mnoha významnými lidmi a členy křesťanského disentu.²⁹

3.1.3. Malíř, farář, malíř, farář...

Od dětství se Pavel zajímal krom liturgické estetiky také o výtvarné umění, zejména loutky. Tuto zálibu přejal od otce, který byl výtvarník³⁰ a za války jim vyřezal a sestavil celé loutkové divadlo. V jedenácti letech se stal Pavel členem divadla Říše loutek,³¹ kde dělal osvětlovače a okoukával základy loutkářství. Brzy začal také jako otec malovat a kreslit. Bydleli navíc nedaleko Akademie výtvarných umění, kde Pavel jako chlapec chodíval sochařům stát modelem.

V patnácti letech Pavel složil zkoušky na Vyšší školu uměleckého průmyslu v Křižovnické ulici, kde se rozvíjel ve výtvarné činnosti a doufal se zaměřit na loutkářství. V roce 1954 byla nicméně škola rozdělena na umělecko-průmyslovou část, kam spadaly loutky (budoucí Střední umělecko-průmyslová škola na Žižkově), a výtvarnou část (budoucí Střední umělecká škola Václava Hollarova na Hollarově náměstí). Pavel byl přiřazen na Hollarovo náměstí, a tak se k loutkám nedostal. Našel nicméně zálibu v dějinách umění, ve kterých mezi spolužáky vynikal. Jeho pobyt na škole začal nicméně být ohrožen tím, že už jako primán se Pavel ohrazoval proti komunistickým názorům jejich učitele dějepisu. Pavel proto začal zvažovat, že

²⁹ Mezi nimi např. Jaroslav Vrbenský, redaktor nakladatelství Vyšehrad, bratři Fischerovi, významní fyzikové, dále bratři Konzálovi – Jan, biskup podzemní církve, a Václav, překladatel liturgických textů – nebo Helena Fáberová, zakladatelka Diecézní charity České Budějovice a mnoho dalších.

³⁰ Jindřich Kuneš byl amatérský malíř, jeho obrazy Holešovic jsou součástí sbírky Muzea hl. m. Prahy. (Mašek, 2013)

³¹ Stručná historie divadla Říše loutek viz Historie divadla. *Divadlo Říše loutek* [online]. © 2010-2017. [cit. 30.9. 2023]. Dostupné z: <https://www.riseloutek.cz/o-nas/historie-divadla/>.

pokud by ho vyhodili, přihlásil by se do tzv. „kurzu“ pro budoucí seminaristy Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty (CMBF).³²

*Ten náš učitel, kterej nás nejvíce ovlivnil, byl nějakej Zdeněk Balaš a ten – protože já jsem se velmi zajímal o dějiny umění nebo jsem toho znal hodně – tak on si představoval, že já vystuduju teda tu kunsthistorii a budu potom, no, zkrátka budu historikem. Proto když jsme odcházeli, tak mě dal kresby, autoportréty všech spolužáků, takže jsem měl – ještě mám teďkon – nějaké autoportréty. Jeden z nich je teda ten muj, kterej mám tak na začátku, ale pak mám ještě dalších spolužáků. Já jsem je teda nějak zase jim rozdal, ale nějaký ještě mám. Jo, tak on mi to dal právě kvůli tomu, abych měl nějaký originály, takový doklady, poněvadž on samozřejmě předpokládal, že z těch spolužáků budou nějaký slavný lidi.*³³

Školu Pavel nakonec zdárně ukončil a po maturitě se rozhodoval, jestli tedy dál studovat dějiny umění, nebo jít do kněžského semináře. Protože na filosofické fakultě ten rok kunsthistorii neotvírali, nakonec se přiklonil k semináři. Krom zalíbení v kostelním prostředí hrály roli v jeho rozhodování také rozhovory s páterem Josefem Kubalíkem ze sv. Antonína, který na CMBF vyučoval. Kubalík Pavla přesvědčil, že navzdory všeobecné nevoli vůči tomuto „komunistickému“ semináři“ je CMBF věrohodný podnik.

Než nastoupil do semináře, prodělal Pavel těsně po maturitě první výsledky u StB na Ministerstvu vnitra; v *kachlíkárně* se ho pod pohružkou znemožnění jeho vstupu na bohosloveckou fakultu snažili přimět ke spolupráci s režimem. Nejprve chtěl Pavel mlčet úplně, ale agenti byli dobře připravení. Začali se ho vyptávat na malíře Špálu a když se Pavel rozmluvil, výsledky stočili k semináři. Ale zlomit ho se jim nepovedlo.

³² 14. 7. 1950 komunisté zrušili tzv. diecézní učiliště pro kněze a dvě stávající katolické teologické fakulty v Praze a Olomouci sloučili do jedné Římskokatolické cyrilometodějské bohoslovecké fakulty (CMBF). Její děkan nyní zodpovídal ne církvi, ale Státnímu úřadu pro věci církevní, který měl na starost i osnovy a volbu učitelů. První tři roky působila CMBF v Praze, poté byla v r. 1953 přesunuta do Litoměřic. (Novotný, 2007) Tyto změny vyvolaly v katolických kruzích averzi a nedůvěru: Bohoslovci z českých diecézí tam měli přestoupit, což většina zprvu odmítla – z celku 1000 se zapsalo jen 138. Fakulta se snažila získat nové studenty usnadněním vstupu do semináře (tzv. „kurz“ – dvouleté vzdělání s maturitou), ale také nucenou převýchovou bohoslovců ve vojenské službě. (Marjánko, 1999) V r. 1990 byla CMBF včleněna do Katolické teologické fakulty UK. (Novotný, 2007)

³³ A Balaš se nemýlil – mezi Pavlovými spolužáky byl např. Zdeněk Beran, vedoucí ateliéru malby na AVU, nebo malíři Pavel Nešleha, Lubomír Příbyl, Antonín Málek, malířka Kateřina Černá, sochař Josef Nálepa, který portrétoval Salvadora Dalího, a další.

Po několikahodinovém rozhovoru z něj vydolovali jen slib, že pokud snad bude svědkem aktivit *proti dobrým vztahům státu a církve*, neprodleně je nahlásí spirituálovi semináře.

Nějak po maturitě zkrátka mě pozvali na Ministerstvo vnitra do té kachlíkárny a já jsem tam šel jako s tím, že už jsem věděl od lidí zkušenějších, že se s nimi nesmí mluvit, že nesmíš nic říct, prozradit na nikoho, a nejlepší metoda je vůbec s nima nemluvit, nebo omezit to úplně, říct: ‚Já nechci odpovídat, nebudu odpovídat‘ a tak dále. Jenomže samozřejmě ti dva, co seděli proti mně, tak byli zase vyškolení na to (...), jak mě mají přivést k řeči. A bylo to poměrně jednoduchý, poněvadž ten starší řekl: ‚Vy jste teďko maturoval z dějin umění‘ a tak dále a: ‚Já vám mám takový potíže s tím Václavem Špálou, já vůbec nevím, jak se k tomu mám postavit.‘ Tak jsem mu začal vykládat, jak se k tomu musí postavit a tak dále... (...) Ten rozhovor s téma estébákama byl takovej jakože oni řekli: ‚No tak taky víte, že my máme takovou moc, že tam třeba nemusíte ani nastoupit, protože my potřebujeme tady od vás něco a když vy nám to odmítáte, tak my taky můžeme zase vám neudělat nějakou výhodu...‘ Takže to bylo opravdu velmi těžký, ale dobře to dopadlo.

3.1.4. Nepřichází v úvahu zpochybňovat sentence Tomáše Akvinského!

V září roku 1956 nastoupil Pavel Kuneš na Cyrilometodějskou bohosloveckou fakultu v Litoměřicích jako jeden z třiceti tehdy přijatých uchazečů.³⁴ [Obr. 4] Byl vzorným studentem, oblíbeným u vyučujících. Nedělalo mu problémy dodržovat přísný seminární řád, pořádek měl rád. Nikdo ze seminaristů ostatně neměl důvod řád narušovat. Spojoval je stejný zájem a vycházeli spolu dobře.

Zásadně seminář je takovej internát, kterej má přesně stanovenej řád, kterej všichni dodržujou, nejsou tam žádný výjimky, protože všichni ti... obyvatelé toho internátu, který se nazývá seminář, tak měli stejné zájmy, a nebyly tam žádné výjimky, ani nebyly žádné výjimky možné.

³⁴ K historickým okolnostem jeho nástupu píše Mašek (2013, nepaginováno): *Nástup Pavla Kuneše spadl do velmi krátkého období „chruščovovského tání“, kdy místo dříve běžných dvaceti bylo ke studiu náhle přijato třicet bohoslovců. Po maďarských událostech v říjnu 1956 však opět došlo k utužení poměrů a dva Pavlovi spolužáci skončili ve vězení za pouhé opisování papežských encyklik. Později byli další vyloučení ze studia.*

Ekumenismus proto prakticky neexistoval a aktivity církví byly tehdy přísně odděleny. Zdůrazňovala se výjimečnost většinové, katolické církve. Pavel se proto osobně s evangelickou praxí setkal až v prvním ročníku semináře:

Jeden muj spolužák z tý základní školy vlastně – on byl o rok vejš, nějakej Ludvík Svoboda se jmenoval – tak ten potom šel na tu evangelickou fakultu, teda on byl ve druhym ročníku tý fakulty a já jsem vstoupil taky a byl jsem v prvním ročníku, tak o Vánocích jsem ho navštívil a ptal jsem se ho, jak vlastně oni tam žijou nebo co oni dělaj a byl jsem překvapenej, jak oni to tam vedli, že prostě já jsem mu vyprávěl o tom řádu, kterej my máme, kdežto on bydlel v Praze žejo a ta jejich fakulta byla v Praze a ty studenti neměli žádněj takovej přesnej řád jako my jsme měli – vstávání, studium, odpočinek a tak dále... Tak to mě udivovalo. No a i to studium, že bylo trošku jiný než to naše...

V semináři se mohl Pavel ve volném čase věnovat i výtvarné činnosti. S jedním kolegou docházeli o odpoledních do litoměřického loutkového divadla, které se na ně obrátilo s prosbou o výrobu plastických kulis k jedné inscenaci. Zároveň Pavla oslovil jeden z učitelů, Josef Beneš, aby ilustroval biblickou dějepravu pro mládež, kterou Beneš připravoval. Kniha ale nakonec nikdy nevyšla.³⁵ Něco přes třicet kreseb Pavel později v Plzni věnoval Jiřímu Pumrovi k využití během biblických hodin.

Ve čtvrtém ročníku se Pavel stal prefektem druhého ročníku, kterému tak zprostředkovával vztahy s vedením semináře v případě nějakých problémů. Když pak jeden z druháků, Jiří Kohl,³⁶ začal podněcovat kritiku některých sentencí Tomáše Akvinského, Pavel je před mladšími kolegy zapáleně hájil:

Jirka Kohl byl tehdy velmi progresivní muž a zdálo se mu, že některý věci byly příliš zastaralý a začal tam přinášet nějaký pochybnosti o sv. Tomáši Akvinskym, což jsem já nemohl přenést přes srdce. Takže pamatuju se, že to dospělo k tomu, že jsem svolal ten druhej ročník, v nějaký pauze takový, a ted' jsem tam k nim měl přednášku, že nepřichází v úvahu zpochybňovat sentence Tomáše Akvinskýho prostě a strašně jsem

³⁵ K Pavlově úlevě, jak přiznává. Zmíněné ilustrace totiž prý bohužel udělal *naprosto pitomý*.

³⁶ Jiří Kohl, dnes tvář německého hnutí *Wir sind Kirche* a Pavlův dobrý přítel. Pavel sám s nadsázkou přiznává, že v mnoha věcech ohledně církevní praxe Kohla dnes už „předčil.“

tam zuřil jako proti tomu Jirkovi. (...) Já jsem samozřejmě pravděpodobně dělal chytrýho nebo já nevím, mně se zdálo, že ten ročník prostě se dostal na scestí a... Poněvadž tam byla řada takových.

Kohl byl ale tehdy výjimkou. V 50. letech se v semináři málokdo odvážil zpochybňovat oficiální teologii, církev byla tehdy držena zkrátka jak Římem, tak v ČSSR i komunisty, kteří zastavili vydávání teologické literatury. Proto ani téměř neexistovaly podněty, které by bohoslovce mohly inspirovat k nějaké rebelii v otázkách církevní nauky. Navíc byli tehdy *příliš mladí na to, aby mohli něčemu rozumět*. Na učitelská místa se dostávali jen *spolehliví* lidi věrní Římu, co v ničem nevybočovali a uměli katechismus. Navíc se kněží báli kontroly stran kurie a úřednictva ve Vatikánu. Výuka v semináři, zvláště teologická, proto autory vybočující z římské normy buď opomíjela, nebo z nich rovnou dělala nepřítel církve:

Tehdy se mi zdálo důležitý zachovat tu linii, prostě... Nenapadlo mě vůbec, nesetkal jsem se s nikým zkrátka, kdo by upozornil na ty jiné možnosti – i když to ve světě existovalo dávno. (...) Měli jsme třeba tu fundamentální teologii, ve který ten člověk všechny spisovatele nebo všechny teology, kteří mysleli jinak, než ta římská norma byla, tak on nám vlastně o nich dohromady nic neřekl. On jenom z nich utvořil takovou skupinu nepřátel, kteří prostě se stavili buď proti papeži, nebo proti autoritě tzv. magisteria neboli učitelského úřadu církve, kterej sídlil v Římě.

Už v semináři nicméně Pavel oceňoval v mluvě kněžích věcnost a praktičnost. Rád v tom směru vzpomíná na tzv. *puncta*, večerní podněty k meditaci, která jednou týdně míval zastupující rektor semináře František Panuška:

Jednou za týden vždycky měl tahleta puncta rektor, to bylo myslím ve čtvrtek, a na to jsme se ovšem těšili, protože ty byly takový jako velmi konkrétní, jednoduchý, jeho řeč byla jiná než toho spirituála. Ten spirituál byl jako spíše takovej neurčitej, zatímco tenhleten rektor František Panuška byl velmi určitej, svéráznej, velmi jsme ho měli rádi.

Kromě poznámek z výuky se Pavel dostal také k rozhlasovým promluvám pátera Jana Evangelisty Urbana³⁷, františkána a politického vězně, který *mluvil tak jako obyčejně nebo prakticky* a zároveň jeho podněty *nezůstávaly na povrchu*. Pavla inspirovaly k hlubšímu promýšlení víry. Přirozený tón ocenil i u nekonformního pátera Jiřího Reinsberga³⁸, se kterým se seznámil v semináři: *naráz se mně zdálo, že on mluví normálně, a to bylo úžasné*. Reinsberg se stal jeho celoživotním přítelem a později za ním Pavel chodíval na týnskou faru, kdykoli měl v Praze volno. Když byl pak v červnu 1961 vysvěcen na kněze, na jeho primici měl kázání právě Reinsberg. Získal k tomu státní souhlas na Pavlovu přímluvu.

Hned v září téhož roku nastoupil Pavel jako kaplan v Plzni. Po třech týdnech služby nicméně odjíždí na dva roky do Lešan na vojnu, přiřazen byl k dělostřelecké jednotce. Vojenské šikaně se vyhnul, protože si ho pod křídla vzal jeden důstojník a dva starší vojáci³⁹, kteří mu před odchodem přenechali své maňáskové divadlo. Pavel pro něj vytvořil improvizované loutky a kulisy a do hraní zapojil i vojáky ze své jednotky, se kterými založil loutkohereckou skupinu. [Obr. 6] Na vojně se poprvé dozvídá o Druhém vatikánském koncilu (1962–1965).

Když se sem dostaly nějaké fotografie, tak tam byla fotografie nějakého mercedesu, kterej byl zaprášenej, tam stál někde – no, jak ty kardinálové nebo ty biskupové tam měli auta. A na jednom mercedesu do toho prachu mu napsali latinsky: ‚Mercedem iam accepisti.‘ Už jsi dostal svou odměnu. Jako... Merces... (Smích) To fakt je dobrej vtip teda.

Ač zpětně Pavel na své jednání i na seminář jako instituci nahlíží kriticky, uznává, že v té době neprožíval žádný rozpor ve vztahu k církvi a její nauce. Žil si spokojeně *v jednom poschodí*. V kostelním prostředí nacházel všechno, co k dobrému životu tehdy potřeboval:

³⁷ Jan Evangelista Urban, (1901–1991) přední český filosof a teolog 20. st., mj. založil řeholní kongregaci sester „urbanek“ a před válkou také institut pro teologické vzdělávání laiků Studium catholicum. (Ventura, 2001)

³⁸ Jiří Reinsberg, (1918–2004), katolický kněz, spisovatel a skaut, vyhledávaný farář kostela Matky Boží před Týnem, který se za totality stal útočištěm pro disidenty, intelektuály a mládež a centrem zavádění reformy Druhého vatikánského koncilu. (Hanuš, 2005)

³⁹ Byli jimi Pavel Pecháček, později ředitel Svobodné Evropy v mnichovské emigraci, a Jiří Malášek, budoucí redaktor tamtéž. (Mašek, 2013)

No, taky jsem žil vlastně v tom poschodí jednom pořád. Z toho poschodí jsem se dostal až potom, když už jsem byl teda několik let knězem, tak jsem najednou si všimnul, že kromě toho mýho poschodí jsou ještě jiný poschodí, no. Ale dokud jsem to nevěděl, tak mě to vůbec nenapadlo, protože pořád v tom poschodí jsem nacházel všechno, co jsem potřeboval. Jako i to uznání od lidí, kteří žili taky v tom poschodí, žejo. A těch lidí bylo přece jenom pořád dost. (...) Byl to příjemnej život v tom poschodí, v jednom poschodí se dalo velmi příjemně žít.

3.2. Obrat k realitě

3.2.1. *Vnější změny nestačí: ohlasy koncilu v Plzni*

V září 1963 se Pavel vrátil z vojny zpět do Plzně, kde se přidal jako kaplan ke svým dvěma spolužákům ze semináře. [Obr. 5, 7] Děkan byl otevřený změnám a nechával jim ve farních aktivitách volnou ruku. Pavel se spřátelil s františkánkami ze Slatinan, které ho seznámily s reformami koncilu. Sestry získávaly informace a později i oficiální dokumenty ze západního Německa a překládaly je v samizdatu. Do Čech se o koncilu jinak dostávalo jen málo zpráv. V Plzni se začal scházet s bývalými politickými vězni a disidenty, se kterými sledovali koncilní dění z německého vysílání. Skrz tento okruh přátel se Pavel osobně seznámil také s páterem Urbanem, který měl na něj zásadní vliv, když v Plzni po návratu z vojny rozmýšlel, co se svým kněžstvím dál.

V době, kdy jsem byl takovej jako neusazenej nebo kdy jsem tak jako přemejšlel, co vlastně s tím životem jako po svěcení, když jsem byl kaplanem v Plzni, tak – to už jsem říkal, že jsem si nevěděl rady vlastně – tak jsem ho [Urbanu] navštívil. On byl dlouho zavřenej samozřejmě. (...) Psal různé věci, takže mě dal vždycky něco napsanýho, co měl, na stroji, a byly to takový duchovní články, který upozorňovaly na duchovní základ všeho možnýho. (...) Od něho jsem taky se všeličemu naučil, nebo všelico jsem pochopil. Takovou tu hlavní nebo jednu takovou důležitou věc, kterou on říkal, a to bylo, že nejprve musí být ten duch, a pak se může všechno změnit, ale nejdřív, že se musí změnit ten postoj.

Urbanovy podněty ve své pokoncilní kněžské praxi Pavel rozvinul a klasickou teologii nakonec, jak s nadsázkou říká, *rád opustil*. Zjistil, že jsou jiné přístupy a teologické postoje než ty, co ho učili v semináři a že některé z nich jsou *užitečnější* nebo se *týkají více života*. Obzory ohledně směru, kam se má církev ubírat, Pavlovi otevřelo zejména přátelství s vězněnými kněžími a laiky:

Oni tam v tom vězení prostě už se bavili o tom, co všechno by bylo potřeba a kam by se to mělo ubírat ten podnik celej. Takže oni když vyšli a byl ten koncil, tak oni už věděli, že to musí jít tímhle směrem, protože už to dávno měli promyšlený, že to jinak ani nejde, víš. Takže to bylo dobrý proto, že takovýhle postavy, který něco znamenaly

a kteří byli vyzkoušeni jako opravdu tím trápením, tak (...) víceméně všichni věděli, že se musíme posunout někam jinam, no.

Postupně se v Plzni kolem Pavla zformovala skupina nadšených farníků, kteří do koncilu vkládali velké naděje. Zatímco jinde se o impulzech koncilu sotva vědělo, Pavel ve své farnosti zaváděl reformy liturgie, jakmile sestry přeložily příslušný dokument. Začal vést bohoslužby v češtině a u plzeňských františkánů v kostele Nanebevzetí Panny Marie navrhl Pavel v roce 1965 přestavbu a nové členění prostoru, aby lépe vyhovoval duchu koncilu: nový oltář otočil čelem k lidem a přiblížil až k lavicím. Síla zvyku, nebo jak Pavel říká *zaběhanost*, byla tehdy tak významná, že senzaci při mši vzbudila i jen drobná změna formulace:

Pamatuju se třeba, že velkou dobu se říkalo: ‚Skrze pána našeho Ježíše Krista,‘ jo. A já nevím, jak se to stalo, jestli to přišlo nějak nebo jestli jsem to začal sám... Já jsem začal říkat: ‚Skrze našeho pána Ježíše Krista.‘ Protože ‚pána našeho‘ je latinsky, česky ‚našeho pána.‘ No, a to byla tehdy úžasná senzace prostě.

Ne všichni ale nadšení z koncilu sdíleli. Už tehdy se tedy v plzeňské farnosti formovaly konzervativní tendence. Když například do Plzně dorazil latinský přepis první konstituce o liturgii, nařizující překlad mešního řádu do národních jazyků, nastala rozepře ohledně překladu věty *verba institutionis minime exceptis*, která se na první pohled dala přeložit jako „slova ustanovení nevyjímaje,“ nebo „s výjimkou slov ustanovení,“⁴⁰ jak chtěli věřit konzervatisti. Až později se ukázalo, že skutečně celá mše bez výjimky se má sloužit v národních jazycích. Někteří věřící i kněží byli ale proti změnám a chtěli podobu církve udržet při starém:

Jeden kaplan z nás v tý Plzni prostě, když lidi řekli: (...) ‚A to se musí změnit? Vždyť ta církev je vždycky taková stálá, takový útočiště, tam je všechno stejný už tisíce let prostě...‘ A on jim říkal: ‚Né, nebojte se, ten koncil, to nic není, to jsou jen takový drobný úpravičky‘ nebo: ‚To né, kdepak, nemějte vůbec strach.‘ No a když tohleto řekl, tak potom musel tuhleto ideu ‚Nemějte strach, to jsou jenom úpravičky drobný,‘

⁴⁰ Slova ustanovení Nejsvětější svátosti jsou centrální částí eucharistické modlitby, při které v katolické liturgii dochází k transsubstanciaci (proměnění hostie). Jde o pasáž, kdy kněz předřikává slova Ježíše při poslední večeři: *Vezměte a jezte z toho všichni: toto je moje tělo, které se za vás vydává... (...) Toto je kalich mé krve, která se prolévá za vás a za všechny...* (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,19–20)

tak to musel potom celý život vlastně [hájit], protože zase už nebyl takovej, aby řekl: ‚Já jsem se splet, ono je to úplně obráceně.‘ Tak to je to neštěstí no, potom. Ale... Kdyby tehdy byl takovej svobodnější a řekl si: ‚Hrome, ono se tady hodně věci změnilo,‘ tak... Nebo: ‚Ono je to možný ještě myslet jinak,‘ nebo: ‚Ono je možný se na ty věci dívat jinak, aniž by aniž by se to zvrhlo celý nebo ztratilo všechno.‘ (...) Takže, to bylo takový hloupý no, jak se člověk (...) na křižovatce postaví trošku jinak, tak pak už ho to vede kdoví kam...“

Pavel ale změny vítal. Neviděl hodnotu v tom lpět bezduše na *zaběhaných* zvycích, opírat se o tradici, o které rozhodl před staletími nějaký papež, císař nebo koncil a která už s *pánem Ježíšem nemá nic společného*. Stál za tím, že je možné a potřeba se vrátit k Ježíšovi, ne k rozhodnutím historických papežů. Církev musí stabilitu hledat jinde než v lpění na minulosti, na tom *vnějším*, na tom, aby všechno zůstalo stejné. Ostatně, církevní praxe se v historii vždy měnila a uzpůsobovala dobovým poměrům a problémům, tak proč by se dnes nemohly věci dělat jinak:

Všelicos by se dalo dělat jinak, když se to před sto lety dělalo jinak a před tisíci lety ještě jinak, tak proč by se to dneska nedalo dělat jinak, když ty poměry jsou jiný a narážíme na problémy neuvěřitelný, který lidi před dvěma sty lety vůbec neměli... (...) Naštěstí teda, máme takovou opravdu exkluzivní možnost, že se člověk může vždycky obrátit k pánu Ježíšovi nebo vrátit k pánu Ježíšovi, a to je firma vynikající, žejo. Nemusíš nějakýho Řehoře Desátýho, Řehoře Velikýho třeba nebo já nevím koho, vracet se k nějakému papeži nebo k nějakému císaři, kterej prostě rozhodnul v nějaký věci: ‚Bude to takhle.‘ (...) Opírejme se o pána Ježíše, to je výborný, tam je ta jistota. (...) Určitě ta církev je stabilní podnik, ale je stabilní v něčem jiným než v tom vnějším, no. Je důležitý, abychom my si rozuměli nebo abychom my spolu mluvili než to, jestli v kostele sedíme vlevo nebo vpravo.

3.2.2. Liturgická komise a Bohumil Bilý

Cíl koncilu byl Pavlovi zřejmý: změna ducha v církvi ze lpění na legalismu směrem k otevření pro aktivní spoluúčast laiků, k obyčejnému životu. Toto bylo dlouho připravované jednak už v 19. století snahami některých progresivních kněží v rámci

tzv. liturgického hnutí⁴¹, a jednak u nás i kněžími a intelektuály vězněnými za komunismu. Jimi připravovaná změna představovala podle Pavla v 60. letech už jasný směr dalšího vývoje církve. Na základě duchovních článků Jana Urbana upozorňoval tehdy na to, že vnější změny samy nestačí, musí vycházet ze změny vnitřní.

Na jaře 1965, když se Tomášek stal v Praze apoštolským administrátorem⁴², byl Pavel osloven, aby o této potřebě změny postoje v církvi pronesl řeč na první konferenci kněží o liturgii v Paláci Charitas. Na základě těchto přednášek byl pozván do první i druhé Arcidiecézní liturgické komise, která se starala o koordinaci úprav liturgického prostoru v pražských kostelích. Právě přes komisi Tomáška poprvé potkal a během času se spřátelili. Tomášek měl potom k Pavlovi velkou důvěru a držel nad ním ochrannou ruku, když na Pavla kvůli jeho nevšedním praktikám chodily stran církve stížnosti. Dokonce pomohl Pavlovi zafinancovat vilu pro jednu potřebnou rodinu z jeho farnosti.

...On [Tomášek] ke mně potom skutečně měl velkou důvěru. Opravdu velkou, poněvadž pak na mě přišla nějaká velká stížnost taková a on to, povídali jsme si o tom a on to shodil do koše. Ale hlavně jsem jednou přišel a řekl jsem: ‚Helejte, je tady jedna rodina, má deset dětí a oni je vyhazují z bytu a teďko je taková možnost koupit takovou vilku tady v Bubenči a oni by potřebovali na to peníze, nemaj... Nemaj žádný.‘ On sáh‘ do toho a dal mi obálku. Pak se ukázalo, že ta – to bylo v roce 75 nebo 6 – bylo tam třicet tisíc, v té obálce. To bylo skoro za tu vilu, myslím, oni tam něco dodali a koupili vilu tehdy za to.

⁴¹ Liturgické hnutí mělo za cíl přemostit propast mezi knězem a lidem, otevřít liturgii pro rozumějící činnost laiků. Má kořeny v 1. pol. 19. st. ve Francii, kde je spjato s Prosperem Guérangerem OSB, který v klášteře Solesmes obnovoval římskou liturgii a gregoriánský chorál. Později začaly v rámci hnutí vycházet souběžné překlady misálů do národních jazyků. V Rakousku Pius Parsch CRSA otočil ve 20. letech 20. st. oltář klosteneuburgského kostela k lidu, zvedl tzv. recitované mše a začal vydávat časopis Bible und Liturgie. V německém opatství Maria-Laach se sloužily mše čelem k lidu od r. 1921. V Čechách v Emauzích Prokop Josef Baudyš OSB přeložil mešní řád, na jeho práci navázal Marian Schaller OSB (Schallerův misál). Po 2. sv. v. se cíle hnutí rozšířily na reformu samotné liturgie. Snahy vrcholily Druhým vatikánským koncilem, resp. konstitucí *Sacrosanctum Concilium* papeže Pavla VI. ze 4. prosince 1963. (Kraft, 2003)

⁴² František Tomášek (1899–1992), katolický kněz, učitel a teolog, působil jako apoštolský administrátor v Praze v letech 1965–1977. Roku 1977 ho papež Pavel VI. jmenoval kardinálem a 34. arcibiskupem pražským a primasem českým. Byl podporovatelem Druhého vatikánského koncilu a ostře vystupoval proti komunistickému útlaku církve. (Hanus, 2006, s. 158)

V témže roce 1965 na podzim se Pavel seznámil s páterem Bohumilem Bílým⁴³, člověkem, který měl na Pavla podle jeho slov největší vliv jak v otázkách církevní nauky, tak žitého kněžství. Ukázal mu, že jsou důležitější otázky než *pohybování se kolem oltáře* a že evangelium je *vážná věc*. Na první zpověď u něj vzpomíná dodnes jako na zlomový okamžik svého života:

Ano, mám zlomovej okamžik. To bylo to setkání s Bílým prostě pro mě. To bylo zásadní. Ta zpověď první, to bylo hrozný úplně. Ale když to zažiješ, tak máš svatej pokoj celej život normálně. Zjistil jsem najednou, že jsem úplnej blb, prostě stejně jako kdokoliv jinej. A to zjištění bylo sice velmi těžký opravdu, velmi těžký, ale bylo to zásadně spásný. (...) On třeba ve zpovědi mně řekl: (...) ‚Neříkej mně furt, že se polepšíš, když to není pravda. Kdybys tohleto říkal domovníci, tak tě přetáhne mokrym hadrem prostě. Kdybys jí říkal: ‚Já už vám sem nebudu šlapat na ty mokry schody,‘ a furt bys jí tam šlapal.

Z liturgického okouzlení v mládí postupně Pavel dospěl k tomu, čemu začal říkat *realita*, realita přístupu k životu. Jádrem je, jak učil i Bílý, *přikládat věcem i slovům ten význam, který mají*, a mít to, co říkám a za čím stojím, důkladně podložené; *na všechno mít pět důkazů, než něco řeknu*. Nahlédnout, jak se věci mají, kým jsem a kým nejsem, smířit se s tím a přijmout se takového: *Smířit se s tím, že mám jednu nohu kratší, že mám slabý srdce, že neumím hrát na housle nebo já nevím co. Prostě přijmout, co existuje*. Tento zásadní obrat, který je spásný a kterého jsou podle Pavla schopni všichni, si spojuje s problémem Zachea (Lk 19,1-10)⁴⁴: *Pán Ježíš řekl: ‚Dneska se dostalo spásy. Pochopil jsi, že jsi jednal jako hulvát nebo darebák, a když jsi to pochopil, tak seš spasenej, hotovo.‘*

S *realitou* přístupu k životu se nicméně shodují i hodnoty, které už dříve Pavel vnímal jako podstatné: poctivost a pravdivost, přímost, upřímnost k sobě i k druhým, pokora a nevyvyšování se. Jeho orientace od rituality a estetická směrem k *normálu*

⁴³ Bohumil Bílý (1921–2002) byl katolický kněz, fyzik, znalec Bible a spoluautor projektu Heuréka, působící dlouhá léta v kostele sv. Ludmily na pražských Vinohradech. Jeho životopis, kázání, texty aj. rediguje a digitalizuje Pavol Mikula (<https://sites.google.com/site/bilybohupil/>).

⁴⁴ *Vrchní celník a boháč* (tedy hříšník) Zacheus vylezl na strom, aby viděl přes dav Ježíše. Když Ježíš procházel, zavolal Zachea jménem, aby slezl a přijal ho ve svém domě. Zacheus rychle slezl a Ježíše přijal. Slíbil polovinu majetku věnovat chudým a pokud někoho ošidil, čtyřnásobně mu to vynahrádit. Nato mu Ježíš řekl: *Dnes přišlo spasení do tohoto domu; vždyť je to také syn Abrahamův. Neboť Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, co zahynulo.* (Lk 19,9-10)

se začala rodit spontánně už v Plzni, kde Pavel přišel do styku s politickými vězni ale i s lidmi v kostele, kteří za ním chodili s různými palčivými otázkami, na které mu katechetické vzdělání ze semináře nestačilo:

...Jak jsme se bavili, tak se předpokládalo, že něco vim. A já jsem samozřejmě věděl, ale v tom rozhovoru se ukázalo, že to jsou jako naučený věci z katechismu a že to nejde prostě, že to nikomu nic nevysvětlí, protože lidi potom řekli: ‚A jak to vlastně? A co to? A proč to?‘ Jak se šlo dál, tak se ukázalo, že to jsou zkrátka takový definice vyspekulovaný, který těžko něco vysvětlej nakonec. Jenom to tak jako předkládaj k věření.

Když se v rámci koncilu rušily mřížky a další fyzické překážky v kostele (s čímž Pavel v Praze jako člen liturgické komise osobně pomáhal), zrušila se tak přehrada mezi knězem a ostatními věřícími: *Najednou jsem byl uprostřed těch lidí, a to už pak šlo samo.* Pavel dospěl k tomu, že kostel je místo setkávání, jako každé jiné, a není proto důvod se v kostele chovat jinak než v „civilu“. Toto postupné rušení rozdílu mezi kostelem a ne-kostelem, jak Pavel říká, bylo určující myšlenkou v jeho pastoračních aktivitách a kněžské praxi.

Mně se to všechno spojuje do té víry, do víry prostě. Protože jakmile jako uvěřím, že tohle je správný, pak se mně všechno úplně změní, jo. Ale nejdřív musím vlastně... Teda já jsem to tak neměl, ale vysoce pravděpodobně musí člověk nejdřív objevit Pána Ježíše, jako hvězdu, prostě jako vzor nebo jako slunce...

3.2.3. Zastat se dětí

V Plzni dostal Pavel také nápad věnovat se dětské pastoraci, která tehdy v katolických kruzích téměř neexistovala. Spřátelil se s evangelickým farářem a písničkářem Jiřím Pumrem, který vedl biblické hodiny, kam Pavel začal vodit děti ze svých katolických kostelů. Evangelíci měli tehdy jako menšinová církev povoleno mnohem více aktivit než katolíci, zároveň byla u nich dětská pastorec výrazně rozvinutější. Domluvil si také u děkana výuku náboženství v několika plzeňských školách.

Když jsem přišel do Plzně, tak jsem tam míval v neděli večerní mši u františkánů v šest hodin a tam chodila jedna rodina nějakýho bejvalýho důstojníka – taky myslím, že byl zavřenej předtím – a oni chodili s jednou dcerou, (...) ona stávala před tou kazatelnou (...) a nábožně na mě hleděla, a tak mě napadlo nějak jí jako pozdravit. Asi jsem jí řekl ‚ahoj‘ nebo něco takovýho. A... No a pak po čase jsem jí řekl ‚ještě víc, a pak mě napadlo, že jí vlastně můžu říct něco ještě jinýho z toho evangelia. (...) Tak tím se to nějak rozjelo a pak jsem to teda dělal už pořád, od té doby. Vlastně od té doby jsem to nikdy nepřestal. A i když jsou dvě nebo tři děti, tak jsem se jich vždycky nějakým způsobem zastal, abych tak řekl. Protože ona ta mše je pro dospělý žejo, to není nic pro děti.

Pavel začal s dětmi mluvit, aby dětem usnadnil pobyt v kostele. Vnímal, že dospělí sice vodí děti do kostela, aby převzaly jejich způsob života, ale to se špatně dělá, když kostel *není pro děti*, ale pro dospělé. A i ti mají někdy co dělat, aby při mši všechno usledovali. Tato *úcta k dětem* ale nebyla pro Pavla něčím novým, provázela ho už z dob, kdy vedl ministranty u sv. Antonína. Choval k dětem vždy sympatie pro jejich bezprostřednost, spontánnost a bezelstnost ve vyjadřování, se kterou dokáží někdy dospělé „nachytat při činu“:

Mám zapsanou takovou rozmluvu s ním [Davidem Němcem], když mu bylo pět let. Bezvadný. Úplně bezvadnou. Taky to bylo se svatým přijímáním. Já mu říkám: ‚No tak, to víš, při poslední večeři tam byl takovej stůl, jako teďko my máme vepředu stůl v kostele...‘ A on říká: ‚To není žádný stůl, tam je oltář.‘ A pak jsem mu říkal: ‚No a ten chleba, žejo, to se tak jako promění a vlastně ten pán Ježíš je v tom nějak živej...‘ A on řekl: ‚Já ho sním a nebude živej.‘ To je dobrý! A potom jsem říkal, že pán Ježíš k nám přichází v té hostii nebo co. A on řekl: ‚A jak může přicházet, když nemá nohy?‘ Prostě, naprosto správný reakce na naše frázovitě [učení]. Víš, to je, všechno mě to velmi těší, že ty děti nás takhle odhalej, jako co my všechno sneseme a co všechno jsou věci vlastně úplně praštěný, no.

Z potřeby zahrnout do dění při mši i děti se zrodilo poslání, které se Pavlovi, jak sám často říká, *stalo životně osudným*. Provázelo ho celý život. Skrze práci s dětmi se později dostal jak do redakce Katolických novin, tak do Československé televize (viz níže). Podle Pavla to ale bylo čistě proto, že to tu nikdo jiný tehdy nedělal. Alespoň ne veřejně během mší.

Já jsem přesvědčenej, že jsem se nikdy nesmál, když nějaký dítě řeklo nějakou kravinu. Dokonce se mi stalo, že jsem i tady musel napomenout lidi: ‚Co se smějete,‘ poněvadž se celý kostel zasmál. Ale někdy se taky musíš zasmát přece jenom. Já říkám Jirkovi Červenkovi před 10 lety, že některý věci jsou samozřejmý a některý jsou nesamozřejmý a nejistý. Například, když řekneš kamarádovi: ‚Půjč mě trojúhelník.‘ Tak půjčí ti ho, nebo nepůjčí? Víš to jistě? ‚Vim to jistě.‘ A já říkám: ‚Počkej, to přece nemůžeš vědět jistě.‘ ‚Já to vim jistě.‘ ‚A jakto?‘ ‚Sám ho nemá.‘ (Smích)

3.2.4. Pražské jaro u sv. Ignáce: Poutníci

V únoru 1966 byl Pavel z Plzně přeložen do Prahy a stal se rektorem kostela sv. Ignáce na Karlově náměstí. Zde pokračoval v zavádění reformy a v práci s dětmi a mládeží. Právě na jejich popud a pod taktovkou Pavlovy celoživotní spolupracovnice Zdeny Lomové vzniká u Ignáce tzv. „rytmická“ skupina Poutníci, která do liturgie zavádí moderní hudbu. [Obr. 8, 9]

Poutníci vznikli spontánně v roce 1967 na popud dětí z farnosti, pravděpodobně jako první katolická rytmická skupina v Československu. Na farních výletech kroužku mládeže, vedeného Zdenou Lomovou, se totiž zpívalo. Pavel děti naučil pár písniček, které přivezl z Plzně od Jiřího Pumra (např. „Díky“), postupně se přidaly překlady Soeur sourire (např. „Mezi hvězdami“, „Na všech cestách v tomto světě“) nebo evangelické písně („Pomoz mi můj pane“ od Miroslava Heryána) a spirituály („Maria má dítě“ nebo „To anděl kámen odvalil“). [Obr. 10] Pavel pak děti vyzval, ať s jednou písní vystoupí při nedělní mši pro rodiny s dětmi: *Učili jsme se zpívat ty písničky kytarový, tak jsem říkal: ‚Tak když to zpíváte rádi na výletech, tak proč byste to nezpívali v kostele?‘* Tato vložka se natolik zalíbila, že se postupně slova naučil celý kostel a rytmické písně začaly doprovázet celou mši.

Ač tehdy to Pavel ještě přímo nepojmenovával, později vzpomíná, že toto přenesení zpěvu z výletu do kostela byl pro něj první zážitek *zrušení rozdílu mezi kostelem a ne-kostelem*, tedy přemostění propasti mezi "běžným prostředím" a "kostelním". Toto je myšlenka, která se později stane jedním ze základních kamenů Pavlovy teologie *reality* inspirované Bílým. Mše je pojata jako setkání blízkých, které může

být prostě jen společně dobře strávený čas, nebo příležitost pro společné hledání cest k řešení aktuálních problémů.

Pavlovy úterní „rytmické mše“ ve spojení s kázáním pro děti formou rozhovoru se staly v Praze brzy populární. Písň Poutníků se rychle rozšířily; obdobné skupiny vznikly na Smíchově, v Plzni nebo v Letohradu. Ke sv. Ignáci si pro zpěvníky jezdili hudebníci i kněží z Čech i Slovenska. Písň skládala Poutníkům Zdena Lomová. Významný počín je dodnes oblíbená Truvéřská mše, kterou složil Petr Erben na její slova. S Poutníky se Pavel dodnes setkává.⁴⁵

Konec 60. let se u sv. Ignáce nesl v duchu nadšení z koncilu i nastupujícího pražského jara. V rámci snah o přiblížení liturgie žitému životu začal Pavel ve své farnosti zavádět úvody do čtení, které pomáhaly věřícím lépe porozumět biblickému textu. Při večerní mši míval před čteními krátký vstup k objasnění dobového kontextu úryvku. Na tuto mši chodívali někdy také kněží a biskupové ubytovaní u sv. Ignáce v tzv. kněžském domově, který tehdy fungoval v areálu jezuitského kláštera a sloužil jako ubytovna pro kněze projíždějící přes Prahu na koncil nebo na jiná jednání v zahraničí. Pavlovy snahy se z jejich strany ne vždy setkaly s pochopením:

...A tak tam taky byl nějaký biskup, Ambrož Lazík se jmenoval, z Trnavy a jak oni tam byli, tak chodívali večer na mši na půl šestou, kterou jsem já míval. A já jsem tam začal dělat takový úvody do těch čtení – jako co se četlo, co ten čtenář nějak přišel přečíst, tak já jsem řekl: ‚Tak to je tehdy a tehdy a bylo to tam tak a tak a dopadlo to takhle.‘ A tenhelten Lazík, toho to strašně štvalo, ačkoli on byl předseda liturgické komise v Čechách, teda v Československu. Ale říkal mně: ‚To ale není dovolený, můžete kázat, ale žádný takovýhle řeči do toho předtím, to nemůžete.‘ A já jsem říkal: ‚Ale jo, tak ono je to důležitý nějak a to...‘ A on mně říkal: ‚Řekněte biskupu Tomáškoví, ať se zeptá na to v Římě, jestli je to dovolený nebo není.‘ A když mi to říkal asi třikrát při těch – oni tam jeli vždycky na jaře a na podzim – tak já jsem řekl: ‚Pane biskupe, zeptejte se tam sám teda na to, jestli je to dovolený, anebo ne.‘ Tak potom, když se vrátili, tak jsem za nim šel a říkal jsem: ‚Tak co vám řekli v Římě?‘ ‚Ale jo, můžete to dělat...‘

⁴⁵ Shrnutí historie Poutníků z pera Pavla Kuneše srov. KUNEŠ, Pavel. Poutníci. *Abcsvatych.com* [online]. ©2001. [cit. 30.9.2023] Dostupné z: <http://www.abcsvatych.com/mp3/poutnici.htm>.

Pavel budil tehdy pozdvižení nejen nezvyklými praktikami během mší, ale i v civilu:

Já jsem v roce – když jsem byl u sv. Ignáce, takže to muselo bejt od roku 66 do roku 68, tak jsem tam byl s nějakým kolegou a on se skamarádil s jedním krejčím (...) A tak jsme šli s tímhle tím klukem – s tím kolegou teda, on byl o 5 let starší, moc hodnej muž, Václav Veselý – tak jsme šli koupit látku na ty kalhoty. A (...) on mě přesvědčil, jako řekl: ‚Hele ale proč by sis kupoval černý kalhoty, tak si kup nějakou světlou látku,‘ jo, světlejší teda. Tak jsem si koupil světlejší takovou světle šedou látku nějakou. A to bylo pozdvižení úžasný, protože všichni faráři chodili v černejch šatech vždycky. (...) Takže to byla, to byla senzační věc, že jeden páter v Praze chodí ve světlejch kalhotách, no.

Do skutečného křížku s církví se Pavel dostal poprvé v létě 1967, kdy byl v souvislosti se svou nezvyklou kněžskou praxí předvolán na pražský magistrát. K církevnímu tajemníkovi Jelínkovi se měl dostavit proto, že přes letní prázdniny ubytoval ve věži kostela děti z Plzně, které za ním přijely na návštěvu. [Obr. 11] Jelínek Pavla před podobnou proaktivitou důsledně varoval, ale kupodivu ho nechal jít:

To byla taková zvláštní historie, že jak jsem byl s těma dětma v Plzni a loučil jsem se s nima, tak (...) já jsem říkal: ‚Hele přijďte mě navštívit do Prahy‘ a takový. A tak skutečně to bylo tak, že oni v létě přijeli, rodiče je nějak přivezli. Bylo to asi takovejch 8 dětí zhruba, který jsem ubytoval tam v tý věži kostelní, protože tam původně byly místnosti žejo, jenomže všechno jak to komunisti zabrali, tak se to přestalo používat. (...) Já jsem tam bydlel v jedný místnosti, která byla někde taky v tomhle tom poschodí jakoby tý věže, takže já jsem ráno s nima měl rozcvičku. Ted'ko ti přesně už nevím, jak to bylo, ale zásadně tam přišel církevní tajemník. Ten státní. A mermomocí že se jde podívat do věže, jak to tam vlastně vypadá ty poměry. A ten Václav, ten druhej páter, kterej měl tu mši ráno, tak ho zdržoval všelijak a říkal mu: ‚Ne, tam je prostě... tam-‘ a ‚Přijďte odpoledne‘ nebo já nevím co. No prostě nešlo to, takže tam vlezl, do toho tam vlezl ten církevní tajemník. (...) On dělal, jako že nic nevidí prostě, ty děti- Ale nicméně mě předvolali teda na magistrát k tomuhletomu hlavnímu tajemníkovi. A ten strašně na mě spustil, jako co to je prostě, a tak dále. Já jsem říkal: ‚No tak to jsou takový známý děti‘, žejo, a: ‚Jsou prázdniny, tak jsou tady‘ a takovýhle. A on mě teda velmi varoval, jako že by se mi to nemuselo vyplatit a

já nevím co, ale zásadně mě vůbec ničím nepotrestal, jo. Což bylo velmi s podivem, když jsem to někomu říkal, tak všichni se velmi divili a bylo to zřejmě už, jak to šlo k tomu 68. roku, tak už se to takhle zlepšovalo ty poměry.

3.2.5. Katolické noviny a počátky normalizace u Nejsv. Srdce Páně

V květnu 1968 se ke sv. Ignáci vrátili jezuité a Pavel byl přeložen na Vinohrady do kostela Nejsvětějšího srdce Páně na náměstí Jiřího z Poděbrad, kde pokračoval v činnosti Poutníků; část z nich za ním přešla a část zůstala u sv. Ignáce.

Na Velikonoce téhož roku byl Pavel na doporučení pátera Vladimíra Rudolfa, se kterým se znal z liturgické komise, jmenován redaktorem obrozených Katolických novin (dnešní Katolický týdeník). Ty za vedení Rudolfa a poté Františka Mikuláška zvýšily náklad více než čtyřnásobně. (Mašek, 2013) Pavel měl na starosti rubriku pro děti „Chlapci a děvčata“, jejíž součástí byl i výklad nedělního evangelia. Krom toho tam vkládal i své kresby nebo písňe Poutníků a pořádal pro děti pravidelné soutěže. Jako spolupracovníky si pozval Jiřího Reinsberga, Jana Rybáře, Vladimíra Bendu a Zdeňka Vodičku, se kterými se na sloupku ve výkladech evangelia střídali. V červenci 1968 se Pavel s redakcí účastnil Světového kongresu katolických novinářů v západním Berlíně. Každé úterý se redakce scházela v bytě šéfredaktora Mikuláška, až do jara 1970, kdy jim byla ukončena novinářská činnost za „protinormalizační agitaci“. Po roce 1970 byla utlumena i činnost Poutníků.

Ty poslední noviny, který jsme dali dohromady, tak tam napsal tenhle ten sloupek Jan Rybář a oni mu tam našli taky spoustu věcí takovejch „protinormalizačních“ takzvaných, takže to bylo úplně děsný. On tam psal o nějaký návštěvě nějakýho krále, že když někde přijde, tak že se střelí z kanonu a takhle, a to oni všechno brali jako protinormalizační, to víš, no.

K srpnovým událostem roku 1968 se jasně vyjádřil v kázání, kde změnil předepsané čtení o milosrdném Samaritánovi a nabádal věřící řídit se vůči okupantům heslem *Nepodáš, neporadiš, nepomůžeš*.⁴⁶ 24. ledna 1969 sloužil Pavel spolu s Reinsbergem

⁴⁶ Mašek (2013, nepaginováno) píše k dobovým poměrům v církvi: *Rok 1968 neznamená probuzení jen v oblasti laické církevní hudby, ale i v dalších oblastech církevního a společenského života. Již v*

a dalšími zádušní mši za Jana Palacha. [Obr. 12] Obřad se konal v tehdejší studentském kostele sv. Tomáše na Malé Straně. (Kovaříková, 2021) Posmrtnou bustu sejmutou tajně sochařem Olbramem Zoubkem na mši donesl tehdy dvacetiletý Tomáš Halík, (Blažek, Jareš a Eichler, 2009) se kterým Pavel už během pražského jara spolupracoval na jiných studentských iniciativách v akademické farnosti.

U Srdce Páně si také Pavel uvědomil, jak je potřeba, aby kněz byl lidem blíž a aby se spolu lidé v kostele víc bavili. Když v roce 1969 zemřel kardinál Beran, vyzval Pavel věřící po mši ke sdílení vzpomínek. Přihlásilo se asi šest lidí a jejich bezprostřední slovo zapůsobilo tak silně, že se Pavel rozhodl tuto praxi dál rozvíjet. Později v Klecanech se z ní vyvinulo dialogické kázání:

V roce 69 umřel v Římě pan kardinál Beran, kterej tam byl odsunut a přede mší nedělní mě v zákristii říkal tamní kostelník, pan Karel Škach, (...) už jsme skoro šli k oltáři a on mě v tý zákristii říkal, že s tím panem kardinálem prožil nějakou zajímavou věc kdysi. A já jsem mu říkal: ‚Pane Škach, až skončí mše, tak přijďte k mikrofonu a řekněte to všem.‘ A on řek’: ‚V žádnym případě. Řekněte to vy.‘ A já jsem říkal: ‚Nojo, ale to nebude mít tu... To vyprávění nebude jako vaše, to bude... Já to budu žejo nějak stylizovat, deformovat...‘ Zkrátka jsem ho nakonec přemluvil. On opravdu tam vystoupil, řekl pár vět teda. A... Já jsem potom vyzval lidi, jestli náhodou ještě někdo jinej tam není, kdo by něco s panem kardinálem Beranem zažil. A přihlásilo se, já si myslim, že asi šest lidí, jo, v tom obrovským kostele na Jiřáku. A jeden z nich řekl – já si pamatuju dva muže – jeden z nich řekl, že jako advokát vyřizoval nějaký právnícký věci s tím jeho odsunem do Říma a že ho udivilo, že on neměl vůbec žádný peníze, ten Beran. A druhej člověk řekl, že pracuje v truhlářské dílně a jeho vedoucí byl v koncentáku v Dachau s Beranem a že to je komunista, ten vedoucí, a že Beran mu zachránil život nějak s kusem chleba nebo takhle to řekl. A... Že teda na něj velmi vzpomíná ten vedoucí. (...) A to bylo teda ohromně, ohromně... Fajn. Protože to bezprostřední slovo, žejo, to, že někdo něco řekne, co si myslí nebo

březnu 1968 se v bytě rodiny Kaplanových odehrála schůzka několika tehdejších nezávislejších a intelektuálně orientovaných katolických osobností (Oto Mádr, Dana a Jiří Němcovi, Václav Frei, Kudličkovi, Václav Vaško, Pavel Kuneš aj.) a sepsaly zde dopis vyzývající církevní představitele k odvaze vůči politické moci, později odeslaný biskupu Františku Tomáškoví. Vzniklo hnutí Dílo koncilové obnovy, začal vycházet časopis Via, rozvíjel se ekumenický seminář v Jirchářích a páter Vladimír Rudolf se výrazně zasloužil o likvidaci komunisty ovládaného Mírového hnutí katolického duchovenstva.

co zažil, je velmi dobrý, výhodný, fajn a... Takže tím se mně tak jako ukázalo, že je potřeba, aby byl větší kontakt mezi tím knězem a mezi lidmi.

3.2.6. Klecany: rušení rozdílu mezi kostelem a ne-kostelem

V rámci normalizačních opatření byl Pavel v prosinci 1971 přeložen z Prahy do polorozpadlé fary v Klecanech, kde na jeho činnost mohli dohlížet důstojníci z nedalekých kasáren. Jakékoli mimořádnosti musely projít schválením okresních církevních tajemníků. Stovky věřících, které v době pražského jara docházely na jeho mše, byly vystřídány poloprázdnými obecními kostelíky.

Pavel si ale nezoufal. Historickou faru po Václavu Beneši Třebízském s přáteli postupně opravil a přiměl okresní výbor opravit i místní kostel. Úbytek věřících zase využil k tomu, aby mohl být lidem blíž. Dokonce začal farníky v rámci kázání vyzývat, aby se také vyjádřili k tomu, co bylo řečeno. Tak se v Klecanech rozvinula praxe dialogického kázání, která po službě slova otevírá možnost pro rozhovor nebo otázku. Zpočátku se lidé ostýchali, ale brzy tu tato praktika pevně zakořenila.⁴⁷

Dokonce jsem potom, když jsem přišel sem [do Klecan], tak jsem nutil hrozně lidi, aby se vyslovili k tomu evangeliu nebo k tomu, co jsem já řekl. Takže jsem dokonce vyvolával lidi, řekl jsem: ‚Pane Veselý, co vy si o tom myslíte?‘ nebo ‚Pani Škáchová‘ nebo jak... ‚Co vy si myslíte?‘ a tak dále. To bylo teda samozřejmě hloupý trochu, pak jsem od toho upustil, ale lidi už si zase zvykli trochu, takže to se to tak jako rozjelo, že potom jsme opravdu někdy přemejšleli velmi složitě nad tím, co vlastně básník chtěl v tom evangeliu říci, no.

V Klecanech mohl Pavel dále rozvíjet způsoby přibližování a otvírání liturgie lidem. Hlavní ideu a přínos koncilu vidí Pavel právě v tom, že kněžím uvolnil ruce a legitimizoval snahy zkoušet něco nového. Všechny pokusy ve směru této idey se

⁴⁷ Pavel se k ní také hrdě hlásí; na stránce klecanské farnosti najdeme citáty ze dvou konkrétních církevních dokumentů schválených papežem, které tuto praxi umožňují: *Ve všech mších s dětmi je třeba věnovat velkou pozornost homilii, kterou se vysvětluje Boží slovo. Homilie určená dětem má mnohdy probíhat v dialogu s nimi, pokud není potřeba, aby naslouchaly v tichu.* (Kongregace pro bohoslužbu, 1974, hlava 3, odst. 48) *Celebující služebník (kněz) může někdy při homilii obezřetně využít pro objasnění možnosti dialogu, kterým však nikoho nepověřuje povinností kázat.* (ČBK, 2001, čl. 3, § 3).

staly snadno obhájitelné a kněží jí zároveň byli chráněni. Stejně jako dialogické kázání tak vznikly i další Pavlovy pastorační praktiky prostě jako zdařené *pokusy*:

Já jsem někomu z legrace jednou řekl: ‚Viš, já bych ty dokumenty toho koncilu moh‘ napsat všechny sám, jo.‘ Protože jakmile přijdeš na toho ducha evangelia, tak ono tam je všechno jasné. Už to ani nemusíš číst potom a viš to, jakým směrem to nějak musíš zkoušet.

Stačilo mít *odvahu do toho vstoupit*, a odvaha Pavlovi, jak sám uznává, nikdy nechyběla. Pokud se pokus neosvědčí nebo pokud doslouží, vždy ho jde aktualizovat podle potřeb farnosti. Důležité pro Pavla vždy bylo, aby se lidi při setkávání na mších cítili dobře, nenuceně, aby si toto setkávání uzpůsobili pokud možno tak, aby je to těšilo a aby se jim v kostele líbilo. Tak se vytvoří možnost spolupracujícího společenství, ze kterého člověk může čerpat radost, dobrou náladu a inspiraci v řešení problémů:

Viš, vždycky to jsou pokusy, nějaký pokus vyjde, něco nevyjde. Někdy je to dobrý, někdy to zkrachuje... Tak jako rozhovory, no. Zásadní pro mě bylo, že jsem nějak přišel na to, že prostě není rozdíl mezi kostelem a mezi ne-kostelem, že tam nehrajeme žádný divadelní představení, nejsme účastní nějaký akademie školní, ale že to je normální setkání, který nám má posloužit k tomu, abychom si byli blízko a společně hledali cesty nebo řešení těch problémů, do kterých jsme se dostali nebo které na světě existují, no.

V klecanské farnosti kromě rozhovoru po kázání zdomácněly i další z dnešního pohledu běžné praktiky, které tehdy ale zdaleka běžné nebyly; např. přijímání na ruku a pod obojí způsobu. Ke konci 70. let se právě kvůli nim Pavel málem dostal do polemiky s kardinálem Tomáškem, který při návštěvě Pavla s jeho farníky na Hradě stočil řeč právě na zákaz přijímání na ruku. Pavel se ale nenechal zastrašit, vstoupil s Tomáškem do dialogu a odvoláním se na epikeiu konflikt zažehnal.⁴⁸

⁴⁸ Pojem ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ (z řeč. rozumnost, soudnost) prošel v morální teologii vývojem. Jde o restriktivní výklad pozitivního práva založený na předpokladu dobrého úmyslu zákonodárce a nedokonalosti pozitivního lidského zákona, který podléhá měnícím se okolnostem. Předpoklad dobrého úmyslu znamená, že zákonodárce by umožnil nezavazovat zákonem jednotlivce v případě, že se oprávněně dovolává vyššího zákona. (Epikēia. In *New Catholic Encyclopedia*. [online] Encyclopedia.com. [cit. 18. 11. 2023]) Pravidlo, které Pavla podle jeho slov mnohokrát zachránilo.

Bylo u nás běžný podávat na ruku, samozřejmě, a pod obojí. A v roce 79, kdy Tomáškoví bylo 80 let (...) a já jsem ho nechtěl pozvat sem, protože bysme se nevešli do kostela, tak jsme se s ním domluvili, že ho přijdem navštívit na Hrad. A... Tak jsme tam udělali takovej vejlet opravdu ze všech kostelů tady. (...) A on najednou mezi řečí začal říkat, jak je vlastně to podávání na ruku zakázaný nebo něco na ten způsob, jo. A já jsem úplně strnul a všichni teda strnuli (...) a já jsem říkal: (...) ,Víte, ale tam je řečeno přece v tom, nějakym dokumentu, že věřící musí být důkladně poučeni...‘ (...) ,A pane arcibiskupe, no a my jsme se tomu věnovali, víte, u nás a dlouho jsme o tom mluvili společně, a tak tak to všichni nakonec poznali nebo přijali, a tak my to teda taky tak vlastně děláme.‘ (...) To někdo na mě žaloval asi, poněvadž jinak on by o tom nemluvil. Ono to bylo takový, že najednou uprostřed takovejch řečí nějakých najednou začal mluvit o tomhleto, že to není dovolený. A já jsem říkal: (...) ,Víte, pane arcibiskupe, my jsme si podle epikieii řekli, že úmysl toho zákonodárce nebyl odradit lidi od toho, ale aby lidi to tělo Páně přijímali uctivě, a tak jsme všechno pro to udělali, aby to bylo...‘ a tak dále a tak dále. ,A tak my to taky tak děláme u nás v těch kostelích. Nikde jinde...‘ A on řekl: ,No dobře, ale správně by to nemělo bejt‘ nebo něco takovýho řekl a už to bylo poslední slovo, konec. A nám to nevadilo teda. Dobře to dopadlo, ale vim, že to bylo poměrně napínavá situace.

Fara v Klecanech ožila. Za Pavlem přijížděli také přátelé z Prahy z jeho bývalých farností i z uměleckých kruhů. Sám se vrátil k malování a se spolužáky z výtvarné školy začali pořádat výstavy. Jeden spolužák Petr Bareš se spolu s Jiřím Brodským ujali restaurování kostela v Odolena Vodě, jiná spolužačka Pavlovi věnovala do klecanského kostela art protis, další dvě mu darovaly sérii barevných štol. [Obr. 13, 16] Do Klecan za ním jednu dobu každý čtvrtek dojížděl i páter Bohumil Bílý, se kterým se velmi spřátelili, četli si z Bible a rozmlouvali. Bílý byl velký znalec Písma a stále v něm nacházel nové souvislosti. Mimo jiné Pavla naučil brousit pilu.

Na počátku 80. let byl Pavel osloven, aby přispíval do dětské rubriky tzv. homiletických směrnic, katechetických poznámek pro kněží. Během let 1981–1984 sepsal poznámky k celému tříletému liturgickému cyklu. Od roku 1982 docházel do modlitebního kruhu pro faráře, který založil evangelík Dan Drápal a kde duchovní

různých církví společně rozmlouvali a modlili se za obnovu národa. Přitom se přirozeně vytvořilo důvěrné společenství, na které Pavel rád vzpomíná:

Já mám ve zvyku se modlit se zavřenejma očima, což je teda výborný, a... No a já jsem si při té modlitbě vždycky kleknul, zatímco ty ostatní vždycky seděli, protože oni maj ve zvyku sedět. A já jsem zase, mně se líbilo to klečení, tak jsem klečel. Za několik let jsem, když jsme končili, nějak náhodou jsem otevřel oči a oni všichni klečeli!

Jádrem působení Pavla v Klecanech je snaha *zrušit rozdíl mezi kostelem a ne-kostelem*. Kostel je místo setkávání jako každé jiné, tak proč si ho neuzpůsobit tomu, abychom se v něm cítili dobře, nenuceně. To v Klecanech praktický znamená například to, že místo lavic jsou v kostele židle, které se dají přemísťovat a můžou se uspořádat, jak je vhodné: třeba do kruhu, namísto proti knězi, nebo se vynesou ven a mše se slouží v exteriéru. Hlavně je ale potřeba, *aby se lidi spolu v kostele víc bavili*, aby se utvořil *pevný kroužek*. Pavel dokonce považuje za *vrchol svého působení* v Klecanech právě to, že se mu povedlo iniciovat společenství, které drží pospolu, spolupracuje a pomáhá si, aniž by ho k tomu potřebovalo; společenství, které *už jede bez něj*. I komunistická léta lidi podle něj vydrželi, když se spolu v kostele scházeli a drželi při sobě:

Já jsem jednou tady zažil takovou věc, že jsem přišel na dvůr (...) a ted'ko tam byly ty různý skupiny se bavily a já jsem tam tak obcházel ty skupinky a trošku jsem jim naslouchal, ale oni mě vůbec nebrali v úvahu, prostě se bavili sami, takže mě vůbec nikdo mě z nich nepotřeboval, aby mě zapojil do toho. Tak to mě strašně potěšilo. To jsem ocenil jako vrchol svého působení tady, že ta skupina drží prostě a já už jsem jako to (...) postrčil jsem to nebo tak a už to jede beze mě.

3.2.7. Televize, deset kostelů a čtyři školy

Po pádu režimu v roce 1989 byl Pavel osloven Československou televizí při příležitosti natáčení pořadu o svatořečení sv. Anežky. Do pořadu potřebovali kněze a nějaké děti, a protože Pavel byl tehdy jediný kněz, o kterém se vědělo, že s dětmi pracuje, doporučilo arcibiskupství jeho. Pavel vzal do pořadu dvě děti ze své farnosti:

Tehdy ona [asi devítiletá holka] mě říkala: ‚Pavle, ale přece se nemůžu ptát na takovou blbou otázku, jakou oni chtějí, abych se zeptala, jestli svatá Anežka existovala...‘ Tak já jsem říkal: ‚No tak, když je to ve filmu, tak to musíš asi říct...‘

V televizi už potom Pavel na několik let zůstal. V letech 1990–1994 spolupracoval s Dagmar Kotmelovou na dětském pořadu Studio Kamarád. Zároveň s evangelickým farářem Luděkem Rajchrtem vystupoval v pořadu pro mládež Kolik stromů bylo v ráji. V roce 1990 na Tomáškovo pověření spolu s evangelickým farářem Michalem Otřísaalem založil první křesťanské vysílání, pořad nazvali Křesťanská neděle. Už od zrodu bylo pojaté ekumenicky, což tehdy v Evropě nemělo obdoby. Redakci tvořili ještě s režisérem Františkem Filipem a kameramanem Jiřím Lebedou. S Otřísaalem spolu navzdory očekávání kolegů vycházeli velmi dobře, znali se totiž už ze zmiňovaného modlitebního kruhu pro kněze:

Ona potom televize z nějakýho důvodu – nevím z jakýho, možná v tom byl nějaký zvláštní záměr – tak natočili film o Janu Husovi a chtěli, abychom se my k tomu vyjádřili. A to se dělalo tak, že vlastně když se – to je pořad – když se natočí nějaký film, tak se předvádí nejdřív. (...) A tehdy nás taky pozvali, abychom šli na ten film o Husovi. Michal neměl čas, tak jsem tam šel já sám. A oni řekli, abych napsal posudek na ten film – to byl nějaký dvacetiminutovej, víš, nebo půl hodinovej, takovej jako dokument. A já jsem teda napsal, co si o tom myslím na půl stránky nebo na tři čtvrtě stránky. Vlastně mně se to nelíbilo totiž, protože tam nebylo vysvětlený – například furt se mluví o těch odpustkách dejme tomu, a to tam vůbec nebylo vysvětlený, oč jde, nebo bylo to prostě takový ještě v tom duchu, jak jsme se učili, víceméně komunistickým pohledu na to. A tak jsem s tím nebyl spokojenej, načež oni přišli, když jsem to odevzdal ten papír, tak potom přišli k nám do té kanceláře – to bylo ještě v Jindřišské ulici, kde televize měla centrum tehdy – a chtěli na Michalovi, aby se vyjádřil. (...) A on říkal: ‚Už tady máte od Pavla, tak už já se k tomu nebudu vyjadřovat.‘ A oni řekli: ‚My to potřebujeme písemně.‘ Tak Michal řek: ‚Tak já to podepíšu.‘ Nečetl vůbec ten papír, vůbec to nečetl, podepsal se tam pod moje jméno. No. Takže takhle my jsme spolupracovali, no.

Začátky v televizi byly krušné. Provázely je různé ústrky, kterými se jim někteří spolupracovníci snažili práci všemožně znesnadnit; třeba kamrlík v předpokoji, který zpočátku dostal místo kanceláře nebo Pavlův záhadně rozstřížený svetr, co jednoho

dne našel na židli. Navíc měli v redakci velmi omezené jak finanční, tak technické prostředky. Pavel uznává, že pořad někdy trpěl dramaturgickými či režijními závadami, které se ani nikdo nesnažil vyřešit:

To je vlastně taky dokladem, že oni vlastně neměli vůbec zájem na tom, aby to nějak vypadalo, protože to dneska by nikdy žádný režisér takhle, v takovýhle podobě nepustil. Protože já tam vidím všelijaký věci, který měli oni udělat jinak, ten kameraman nebo někdo, kdo to tehdy režíroval. Tak on tam prostě postavil kameru a nechal jí běžet a vlastně vůbec ani tam nezabíral ty děti, který se na něco ptaly nebo vyprávěl jsem o něčem, co on měl ukázat, víš, a takovýhle. (...) Protože já jsem samozřejmě, žejo, tam měl nějaký takový povídání dvacetiminutový, tak jsem nemoh ‘ ještě sledovat, anebo nenapadlo mě, že se mám domluvit s nim. To byla jeho věc přece, aby řek ‘: ‚Hele tak co tady chcete ještě ukázat nebo nechcete nebo kdo bude mluvit nebo nebude.‘ To jsem nikdy nevěděl, poněvadž ty děti to nevěděly samy, co se jich budu ptát. Ani jsem jim neřekl, o čem budu mluvit, poněvadž jsem chtěl, aby to bylo takový spontánní. Někdy ovšem ty děti byly úplně mrtvý, tak se to správně mělo říct: ‚Hele, takhle to nejde, tak to musíme natočit znovu a prostě musíme ty děti nějak probudit.‘ Někdy zase byla vřava úplná, pamatuju se, že jednou byla naprostá vřava, poněvadž křičely jeden přes druhýho ty děti a takový... Takže to mělo takovýhle závady, no.

Ačkoli na rozdíl např. od slovenské křesťanské televize neměli mnoho financí ani personálu, vycházeli alespoň se všemi dobře:

V tom roce 90 myslim nebo nějak velmi brzo jsme se účastnili setkání evropských křesťanských televizí, který tehdy bylo v Budapešti. Jeli jsme tam s Michalem. A nakonec jsem pozval teda všechny ty účastníky, asi dvacet lidí, že teda to příští setkání na podzim uděláme v Praze. (...) Takže... Jo, to bylo v Praze, a tím tam taky přijela televize křesťanská – teda nebo respektive katolická – z Bratislavy. A zatímco my jsme tam byli teda v tý redakci čtyři celkem – teda my dva faráři a tamty dva lidi, který jsem jmenoval – tak oni měli deset lidí, na Slovensku. A já jsem tomu páterovi, co to vedl, říkal: ‚Hele a jak to prosimtě, kde jste těch lidí sehnali a kde jste na to získali jako ty finance?‘ A on říkal: ‚No, to jsme sebrali z různéjch těch oddělení.‘ A já jsem říkal: ‚Počkej a jak tam jako žijete?‘ A on říkal: ‚No, oni nás nenáviděj všichni.‘ Tak... No tak nás sice taky někdo zjevně asi nenáviděl, ale nebyli to všichni.

My jsme vycházeli se všema dobře. I když jsme zase neměli takový prostředky jako oni tam, oni tady jezdili po Praze taxíkem, to by my jsme nikdy, peníze na taxík my jsme nedostali, žejo.

V 90. letech Pavel zažíval pracovně nejvytíženější období, protože kromě televize měl ve své farnosti na starost deset kostelů a výuku náboženství na čtyřech školách. V roce 1994 vydal první monografii *Základní křesťanská poradna*, která tematizuje časté otázky ohledně křesťanství, které mu lidé pokládají. Byl tehdy zároveň činný i umělecky. V roce 1996 navrhl pro Klecany nový městský erb.⁴⁹ Po šedesátce se také naučil hrát na dudy, jejichž zvuk měl od mládí spojený se svým dědečkem z Chodska. O pátcích s nimi Pavel chodívá hrát do nedaleké LDN v Měšicích. (Kovaříková, 2021) Dodnes se účastní Mezinárodních dudáckých festivalů ve Strakoncích. [Obr. 15]

3.2.8. Vršovice a Arcibiskupské gymnázium

V roce 2000 byl z Klecan přeložen ke sv. Václavu do Vršovic. Dostal za úkol ošetřit situaci ve farnosti, kterou trápily vnitřní konflikty. Po nezdařených snahách bývalého faráře o utužení vztahů mezi farníky se tamní atmosféra zvrhla směrem k sektářství.⁵⁰ Pavla ale farnost nakonec přijala. Působil tam do roku 2007 jako farář, poté odešel do důchodu a do roku 2011 tu zůstal jako výpomocný duchovní.

V době svého působení ve Vršovicích přebral úvazek učitele náboženské nauky po příteli Vojtěchu Eliášovi a den před 11. zářím 2001 začal vyučovat na Arcibiskupském gymnáziu v Praze. Učil tu deset let. Od roku 2002 pak měl každý týden i krátké rozhlasové promluvy reflektující základní témata evangelia v kontextu obyčejných situací nebo aktuálních událostí, srozumitelných dětem z věřících i

⁴⁹ Srov. HOMOLÁČOVÁ, Jitka. Klecany městem – Prapor a znak. In: *Oficiální web města Klecany* [online]. © 2021. [cit. 30.9.2022]. Dostupné z: <https://www.mu-klecany.cz/web/cs/historie-turistika/historie/znak-a-prapor>.

⁵⁰ Vršovická farnost se pod vedením Pavlova předchůdce Vladimíra Mikulici dostala do veřejných debat v roce 1994 po prvním pokusu o sebevraždu jednoho z členů izolované komunity zvané Metanoia. Mikulica komunitu asi 40–50 členů vedl v asketickém, vojenském duchu k bezpodmínečné oddanosti a podřízenosti, a to od volby kartáčku na zuby přes návštěvy rodiny po volbu vysoké školy. Členové nosili uniformy, nesměli o sektě mluvit, spali jen několik hodin denně, o odpočinek si museli u Mikulici žádat písemně. Provinění proti poslušnosti se fyzicky trestala. (Koubek, 1999; Kašpar, Vojtíšek, 2019)

z nevěřících rodin. Později Pavel své poznámky rozvedl do krátkých textů, které vždy visely na nástěnce. Z nich vznikla na popud tehdejšího ředitele gymnázia Richarda Maška v roce 2008 kniha *Poznámky starého faráře aneb Milé studentstvo*, kterou Pavel považuje za svůj nejlepší literární počín. Ředitel v předmluvě knihy popisuje pozoruhodně osobní aspekt Pavlovy mluvy, která leží v jádru jeho textů:

Poměrně často jsem měl pocit, že Pavel Kuneš mluví ve svém vstupu o mně. Brzy jsem však zjistil, že něčím podobným trpí ve škole ke kdo. Jednou jsem dokonce zadržel jednoho z nás, který si chtěl s Pavlem Kunešem hned po odvysílání promluvy vážně pohovořit, proč že se dnes ve školním rozhlase otíral právě o něj. Pavel sám v jedné promluvě toto zvláštní působení svých textů vysvětluje docela jednoduše: je to prostě tím, že mluví sám o sobě. Tím dochází zdánlivě paradoxně k tomu, že se nakonec cítí osloven leckdo. (Mašek in Kuneš, 2008, s. 5)

3.2.9. Jsem hříšník, který ví o Pánu Bohu

V roce 2011 se Pavel z Vršovic znovu vrátil na důchod do Klecan, které považuje za svůj domov a které ho dnes už mají za místního patriota.⁵¹ V roce 2012 přijal nabídku zde opět působit jako farář, tentokrát už má ale na starost jen klecanský kostel Nanebevzetí Panny Marie.

K mnohým momentům a dějstvím na pozadí svého života se dnes Pavel vztahuje kriticky. Kupříkladu snahy Druhého vatikánského koncilu považuje za nenaplněné. Jádro selhání koncilu vidí opět v ustrnutí na legalistických snahách o přesné vymezování, což jde ruku v ruce s nepřipraveností kněží integrovat nové podněty a změnit smýšlení, které si osvojili v semináři.

Kdysi v tom roce 70 dejme tomu nebo 69, když bylo takový jedno z posledních setkání kněží, který bylo bez cenzury, tak se tam jednalo o tom podávání pod obojí a nějaké tehdy sekretář tý liturgický komise řekl: ‚To u nás nepřichází v úvahu, protože lidi nejsou dost vzdělaný.‘ No. ‚Nejsou dost vzdělaný.‘ Taková blbost prostě. Jakýpak

⁵¹ Viz aktuality z dne 15.12. 2021: Městský úřad Klecany. 50 let od příchodu pana faráře. *Oficiální web města Klecany* [online]. © 2021. [cit. 30.9.2022]. Dostupné z: <https://www.mu-klecany.cz/news/cs/titulni/50-let-od-prichodu-pana-farare/175301>.

vzdělání je jednoduchý, primitivní úplně. A to, jestli si myslí, že lidi nejsou dost vzdělaný, tak to je doklad toho, že on není žádný učitel nebo že se o nic nepokusil.

Seminář podle Pavla často učí kněze myslet jen v rámci *jednoho patra*, vtiskuje jim bezpodmínečnou oddanost církevním zákonům na úkor tvořivosti v hledání nových způsobů kněžské i církevní praxe. Kněží pak nejsou připraveni čelit aktuálním výzvám, jak kněžským, tak celospolečenským. Tak místo aby se o něco sami pokusili, raději se přou o to, co je ještě dovoleno a co už ne. Tak se podle Pavla postupně idea koncilu úplně vytratila. Pavel ale uznává, že toto vžité nastavení se těžko opouští a nárok, který taková proměna na člověka klade, je veliký:

Ta závada byla v tom, že to vzrušení s tím koncilem bylo veliký a všichni se těšili, že se něco stane. A teď do toho přišel tenhle první dokument, ten liturgickéj, tak lidi si přáli, aby se to stalo, a teďko ty faráři mnozí byli bezradní, poněvadž se jako nedovedli prostě... Víš, když je člověk vychovanej v něčem, tak je hrozně těžký to opustit, jo. Žejo, my jsme byli pět let v semináři a za těch pět let se ti dostane do krve mnoho věcí. Jednak těch zvyků takovejch a jednak toho, když tam slyšíš neustále nějaký věci, který se opakují a který jsou dobrý třeba, ale když ony se ti dostanou úplně pod kůži, tak potom musí bejt nějaký velkej náraz, že se ti najednou rozsvítí v hlavě nebo že se něco stane, kdy si řekneš: ‚No ale počkej, vždyť ono to není vůbec tohle nutný, ono se to dá taky dělat jinak.‘ Ale jak se to do tebe dostane, ten... Nechci říct dril, ale jako ty způsoby myšlení... (...) Tak to ti je opravdu děsně těžký opustit. Tak já to nemám za zlý těm farářům, že oni to neopustili...

Seminární výchova vedla podle něj k *naprosté izolaci* a odsoudila kněží k samotě, která sice umožňovala flexibilitu, co se týče pracovních závazků vůči církvi, – kněz je vždy připraven se přesunout, kam je třeba – znemožňovala ale jakékoli důvěrné přátelství, sdílení, a vedla navíc k jistému *podivínství*, které se někdy může zvrhnout do krajních podob. Kněží by podle něj měli věnovat hlavní energii svého života něčemu prospěšnému, *čemukoliv živému*, a ne snažit se *uchránit od tohoto světa*:

...Když máš jako hlavní úkol se uchránit před jakýmikoli vztahy, tak tomu věnuješ strašně energie, aby ses uchránila toho všeho. Existují svatí mužové, kněží, kteří všechnu svou energii věnují tomuhletomu, místo co by jí věnovali, já nevím, třeba četbě Bible nebo čemukoliv živému, no, jako nějaký společný práci ... Tak, vlastně,

nemůžeš to tak moc vyčítat těm lidem. Jenom je to neštěstí, že potom ta výchova jde tímhle tím směrem. (...) On [spirituál semináře] říkal: ‚Na ženu se musíte dívat jako na pytel brambor prostě, to je jako jeden předmět...‘ prostě takhle no. A to není dobře možný, to na člověka se nemůžeš dívat, jako že to není člověk.

Velké neštěstí vidí Pavel i v převládající atmosféře strachu, který zpětně reflektuje i u kněží v semináři a který v církvi přetrvává dosud:

Věřící mají strach z kněží, kněží mají strach z biskupů, biskupové mají strach ne z papeže, ale z úředníků, jo, ve Vatikáně. A to je hrozný, prostě, no. Protože nikdo z nich nemá odpovědnost, jenom všichni cejtěj odpovědnost vůči těm úředníkům, který pijou kafe v devět hodin a ve dvanáct mají pauzu a ve tři jdou domu, v tom Římě. (...) Ten strach je z toho, že ten, kdo je nad tebou, nemá žádnou právní odpovědnost vůči tobě. Kněží nemají žádnou odpovědnost za to, jak ten kostel žije, jo, vůči nikomu. (...) A ten kněz si vůbec netroufne biskupovi říct všechno, poněvadž má obavy (...), aby se na něj nenaštval. A biskup v tom Římě už vůbec neřekne nic těm vatikánským úředníkům, poněvadž ty mu jenom vynadaj, že nemá vyplněný formulář.

Pavel taky vidí nevýhodu v tom, že laici stále nemají právo zasahovat do církevních záležitostí, které se jich přímo týkají. Dodnes nemají slovo ve věci přesunů kněží, a nemohou tak ani protestovat proti odchodu stávajícího kněze, ani zasahovat do volby nového, ale ani převzít iniciativu a zvolit si sami někoho z farnosti, kdo by vedl společenství na jáhenském principu. Změna vedení má totiž podle Pavla často za následek přerušování kontinuity farního života a aktivit, a někdy i návrat do starých, zajetých kolejí:

Když já jsem odešel, tak první co bylo, tak sundali ten art protis, ten můj nástupce, a byl tam zase ten obraz původní sto let starej, Panna Marie taková filmová hvězda, no. (...) Pak jsem ho sem s radostí zase dal, když jsem se sem vrátil. No, to víš, to zase dá někdo pryč všechno... Takže to je ta nevýhoda hrozná, že potom ti přijde někdo jinej úplně na to místo a všechno to zas vrátí.

Stejně tak by laici měli mít právo vstupovat do volby biskupů. Biskupské úřadování by podle Pavla také mělo být omezeno na určitou dobu, aby měli biskupové citelnou zodpovědnost za své jednání v úřadu a zároveň neztratili spojení se světem nebo s

problémy své farnosti. Demokratizace volby farářů a biskupů je jedna z Pavlových vizí pro budoucnost církve a kněžské služby.

Přes tyto výtky Pavel věří v to, že katolická církev je *stabilní podnik* a další vývoj církve vnímá nadějeplně. Zejména poslední reformy papeže Františka, jako např. omezení doby úřadování kurie, vnímá Pavel velmi pozitivně. Ačkoli se podle něj reakceschopnost církve v posledních desetiletích zlepšuje, ví Pavel, že je to ještě běh na dlouhou trať, než se klíčové reformy prosadí. Nicméně díky své zkušenosti s ekumenickým dialogem si také uvědomil, že každá církev má svoje problémy:

Na druhý straně musíš říci, že jako co lepšího máme, jo, co lepšího máme? Ten výsledek těch setkání farářských, který jsme měli s těmi evangelíky a tak dále, byl, že jsem zjistil, že my na tom nejsme tak špatně, že jsme na tom úplně stejně jako všechny ty ostatní církve, protože všude bylo něco, co bylo takovýho až nepochopitelně pitomýho, no.

V současnosti probíhající synodální cestu, která má navázat tam, kde koncil selhal, vnímá Pavel v podobném duchu jako *samozřejmou věc, který byla zanedbaná*. Tuto závadu církve, že *obyčejné věci se nám staly mimořádnými*, ilustruje koneckonců i to, jaké pozdvižení vyvolal papež František svým pozdravem „dobrý večer“ při inauguraci.

Pavel je kritický i sám k sobě. Ačkoli se mu povedlo vytvořit v Klecanech živé společenství, které *prostě drží už jede bez něj*, zpětně Pavel lituje, že krom bohoslužeb nevymyslel ještě další způsoby křesťanského setkávání, kterých by se mohli lidé více účastnit. Sice se všemi v Klecanech vychází dobře a město si ho váží, sice vystavuje, přispívá do zpravodaje, moderuje kulturní akce a vždy hledí na to vložit tam pár slov o Ježíšově nabídce, neodrazilo se to ale podle Pavla na ochotě obyvatel Klecan účastnit se farního života:

Občas někdo, když někam přijdu nebo, tak řeknou: ‚Odkud vy jste?‘ Já řeknu: ‚Z Klecan.‘ A oni řeknou: ‚Jo, a tam chodí někdo do kostela?‘ A já říkám: ‚Jo jo.‘ ‚A kolik vás chodí?‘ Já říkám: ‚No tak kolem padesáti zhruba nebo i víc.‘ A oni že: ‚Jó, no tak to je nějaká obec úžasně křesťanská!‘ Víš, no a z Klecan je tady šest lidí nebo tak nějak.

Pavel přiznává, že nikdy ani cíleně neusiloval o to, aby oslovil víc lidí. Nedělal náborů a nepropagoval ani u Ignáce aktivity Poutníků, protože nechtěl, aby se k nim někdo přidával skrze nějaký *vnější efekt*. Cítí ale, že neudělal všechno, co mohl:

I za toho bolševika, když se nedalo dělat skoro nic veřejně, vůbec všechno oni kontrolovali a... Jako jo, v kostele to šlo, ale mimo kostel nebylo možný nic. No ale vždycky se našla nějaká skulina, jo. Vždycky se našlo něco, abych nevešel do přímé konfrontace s nimi, ale přece jenom něco bylo možný. Jako ještě mezi mnou a tou zdí byla vždycky nějaká mezera. Tak... To si říkám právě, že tu mezeru jsem nevyplnil, no.

Ač odvaha jít proti proudu Pavlovi nikdy nechyběla, v jednom směru Pavel podle svých slov tolik odvahy neměl, ne dost jako jeho učitel Bohumil Bílý. Ten cílil na to člověka *úplně přestavět*, vrátit ho zpátky k základům, smířit ho se sebou. To ale znamená vystavit toho člověka možnému zhroucení, a i pokud se zadaří a člověk prohlédne, farář se s ním musí vydat na dlouhou a náročnou cestu. Pavel má strach, že by tuto cestu nedokázal ujít. V mládí, kdy by snad sílu měl, byl na to Pavel podle svých slov *ještě hloupý* a dnes už nemá dost sil. Vidí ale, že měl někdy být ve zpovědích *přímější*, aby některým lidem skutečně otevřel oči:

...Říct: ‚Pane, kecáte.‘ Tak to jsem řek‘ jenom málokrát a ve skutečnosti jsem to měl říkat velmi často... No ale neměl jsem tu odvalu k tomu. Protože totiž to znamená úplně nějakýho člověka jakoby přestavět, jo, úplně ho přestavět. Většinou člověk zásadně jako vždycky najde nějaký vysvětlení svého jednání, který ho omluví. A to je úplně zbytečný, protože normálně kdyby přiznal, že tam má ten svůj podíl, tak se zachrání, jo. Ale on ne, a tak neustále musí prostě jako znovu dobývat si své postavení nějaký imaginární, znovu musí usilovat o to bejt ten první prostě a takovýdle kraviny. Jenomže když řekneš: ‚Pane, dyť vy úplně lžete od začátku do konce, dyť to vůbec není pravda, dyť kdo to zavinil, vy jste to zavinil, ne támhleten nebo todleto, to jste vy přece udělal,‘ a tak dále – což jsou úplně jasný fakta, jo, to bych si nevymejšlel nebo poznám to, že to takhle je, poněvadž už jsem starej – tak... Tak já mám strach, že on by se zhroutil, jo, ten člověk. Což je docela možný, ale... Ale ono by ho to zachránilo.

Navzdory této seberefektivní kritice ale Pavel nepropadá zahořklosti. Je smířený s tím, jak se to má s ním i s věcmi kolem, a v životě je spokojený: *Ač jsem svůj život vedl opravdu všelijak, nevedl jsem ho úplně obráceně. Jeho vyrovnanost se pevně opírá o jednu jistotu:*

Já mám jednu jistotu. Jednu jistotu mám! A všechno ostatní můžu pochybovat. Ta jistota je jistá, prostě jsem jeden z mnohých, jsem hříšník, kterej ví o Pánu Bohu a hotovo. Konec. To je všechno. A... A to mě těší! (...) No a a cejtím, že samozřejmě (...) z blbosti jsem udělal hodně věcí špatně. Udělal jsem taky určitě dobrý věci, ale... Mnohý věci jsem měl líp promyslet, než jsem promyslel, no. Ale... (...) To není to správný slovo, to pochybování. Protože já jsem si jistej, v tom základním svým jsem si naprosto jistej. A to mě nezahání do nějaký slepý uličky pochybností. Já vlastně, když někdo řekne, že má pochybnosti ve víře, tak já mám takovej dojem, že jsem je nikdy neměl vlastně, jo. (...) Já tu existenci Boží považuju za samozřejmost a tou se vůbec nezaobírám (...). Já vim o Pánu Ježíšovi a zatím všechno, co o něm vim, tak mě dává naprostou jistotu. To, že tam jsou některý věci v jeho slovech, který jsou vázaný na tehdejší dobu a že by se možná s nima něco mělo dělat dneska, tak to беру, samozřejmě. Ale neustále se mě ověřuje, že to, co říkal, je prostě bezvadný. Že naopak všechno, co se dělá bez Pána Ježíše, tak je prostě praštěný, no.

Pavel dodnes pokračuje v práci s dětmi a mládeží [Obr. 17] a jeho kázání jsou stále podnětem k rozhovoru. Na dvoře fary pod starou lípou pořádá po mších farní setkání, která jsou vždy otevřená širokému okruhu přátel. V centru jeho kněžského působení leží i dnes nabídka přátelství, zájmu, spolupráce a sdílení. Napsal další dvě knihy pro mládež s křesťanskou tematikou, *Pár kroků do křesťanství* a *Kdo stvořil stvořitele?*. Dál se věnuje malbě, loutkám, novinářské činnosti, pořádá výstavy a spolupracuje na kulturním dění ve městě. V roce 2016 byl za zásluhy o církve oceněn medailí sv. Jana Nepomuckého. V září 2023 oslavil šedesát dva let kněžské služby.

3.3. Pokračující METANOIA

Ačkoli Pavel pochází z věřící rodiny a v sociálních kontextech křesťanství, resp. katolictví se pohybuje od dětství, prošly během jeho života významy, které katolictví přisuzuje, zásadní proměnou. Pavel byl v katolictví socializován a nikdy své katolictví ani víru nezpochybňoval, takže ho nemůžeme označit za „konvertitu“ v běžném slova smyslu. Přesto můžeme v jeho případě mluvit o jistém typu obrácení (METANOIA).

Zejména v počátcích Pavlova vyprávění, když mluví o svém dětství a mládí, je církevní prostředí pevně sepjato s kulturním, uměleckým zážitkem. Pavel popisuje svou fascinaci estetickou stránkou *kostelního prostředí*, která ho k církvi prvně přivedla. Reflektuje také tehdejší sociálně-integrační roli katolické církve jako nezpochybňovaného, sdíleného světa zkušenosti i symbolů. Existenci zkušenostních světů s jinými systémy symbolů si Pavel v dětství a mládí sotva uvědomoval – ostatně, prvního evangelíka potkal až během studia v semináři.

O to pozoruhodnější je pak sledovat, jak se tento samozřejmý *přirozený svět* stává po Pavlově přesunu do Plzně v roce 1963 sám předmětem pochybností, a to jak ze strany Pavla, tak po dlouhých snahách liturgického hnutí i v celospolečenském měřítku, jak ostatně odráží Druhý vatikánský koncil. Pavel si začíná uvědomovat, díky rozhovorům s politickými vězni i lidmi nacházejícími se v těžkých situacích, že *samozřejmě a dobré* vědomosti a odpovědi, které získal v semináři, nestačí na dilemata a trápení lidí kolem něj. Navíc ani nevedou člověka automaticky po dobrých cestách⁵², naopak ho mohou uzavřít k životu *v jednom poschodí*, jak mohl zpětně vidět, když reflektoval postoje spirituála v semináři nebo svého konzervativního spolusloužícího v Plzni.

Nakonec Pavel přehodnocuje i celou fascinaci formální liturgickou estetikou. Vidí totiž, že vnějšková obřadnost podporuje jak symbolické oddělování kostela od „běžného života“, *ne-kostela*, tak fyzické oddělování osoby kněze od věřících, např. v případě přepážek před kněžištěm. Tím může člověka spíš odvádět od toho, co je na

⁵² Je zajímavé, že hodnoty, které Pavel vyznává jako dobré – upřímnost, přímost, pravdivost k sobě i druhým, poctivost aj. – všechny etymologicky souvisí se slovem pravda, pravý. (srov. Sokol, 2010) Mohli bychom tak říct, že u Pavla jít pravou cestou znamená hledat pravdu.

bohoslužbě důležité, a to je samotné setkávání se v Kristu. (srov. Mt 18,20: *Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.*)

Přesto, ač se tento obrat zdá radikální, už v Pavlově vyprávění o jeho mladistvých letech jsou patrné stopy jeho budoucího vývoje. Jeho náklonnost k citlivému, proaktivnímu přístupu pátera Wagnera a Fialy, kteří se oproti tehdy převládající spíš kulturní sounáležitosti snažili lidi v církvi spojovat na lidské úrovni. Jeho sympatie k dětem pro jejich bezprostřednost a spontánnost. Dál Pavlovo členství ve Vyšehradském sboru, které sice sám Pavel neprožíval jako výrazně progresivní nebo disidentskou aktivitu (a pravděpodobně o tomto rozměru ani nemohl tehdy vědět, protože byl tajen i mezi členy), který ale na podzemní kruhy kolem Mádra a Zvěřiny byla úzce napojen. Z obou okruhů, jak ministrantů kolem Wagnera, tak zejména z Vyšehradského sboru, vyjde později mnoho disidentů a intelektuálů a mnozí z nich stráví léta ve vězení. Není zřejmě náhodou, že později v Plzni bude právě přátelství s disidenty jedním z hlavních důvodů, proč se Pavel rozhodl opustit *příjemný život v jednom poschodí*.

Tato nová orientace myšlení se poté utvrdí a zapustí kořeny v Pavlově životě a praxi, když se v roce 1965 seznámí s páterem Bílým. V osobě pátera Bílého se opět pozoruhodně snoubí vlastnosti, které Pavel oceňoval už u svých dřívějších kněžských vzorů: laskavost, poctivost a pracovitost Wagnera a Fialy, intelektuální hloubka a přitom prostota, srozumitelnost a praktičnost Urbana, Reinsberga nebo proděkana semináře Panušky. Pokud má Pavlův život moment METANOII, je to pro Pavla první zpověď u Bílého. Pavlova METANOIA tak není obrácení z ne-víry k víře, nebo z víry k jiné víře, jak je konverze běžně chápána, ale obrácení k živější (ve smyslu víc se týkající života a *čehokoliv živého*), jistější a *reálnější* víře (srov. Spear, 1999: konverze jako obrácení od „tradiční“ víry k smíšené).

Díky Bílému si Pavel uvědomí, že je jen *hříšník, který ví o Pánu Bohu*; poprvé si doopravdy přizná svou obyčejnost, to, že není lepší než ostatní. Je to těžký náraz, který je ale spásný: *Když to zažiješ, tak máš svatej pokoj celej život*. Od Bílého se Pavel učí být upřímný a přijmout sebe i skutečnost, jak jsou. Učí se „přirozenosti“ v kněžské službě, užitečnosti, prostotě bez nadbytečné rituality. Místo klasické teologie od Bílého přebírá důraz na teologii týkající se života. Později pro tento přístup najde Pavel slovo *realita*.

Moment obrácení přinášející spásu si spojuje Pavel problémem Zachea, který byl tváří v tvář pravdě, Kristu, reakceschopný. Podobně Tomáš Halík (2007) vidí v Zacheovi současného *hledače*, dlejšího v otázkách a pochybnostech, který je nicméně připraven a promptně odpovídá na Kristovo volání. Budoucnost církve i podle něj leží do velké míry na tom, jestli bude církev schopná ‚*Oslovit Zachea*‘ (2003), tedy získat si tyto Zachey naší doby.

Snaha o tento reálný přístup k životu Pavla inspiruje v dalších nápadech, které převádí do kněžské praxe. Ke konci 60. let si u Ignáce Pavel poprvé všimne možnosti *zrušit rozdíl mezi kostelem a ne-kostelem*, když věřící radostně přijmou rytmickou hudbu Poutníků jako součást mše. Materiální paralelou v liturgickém prostoru je rušení fyzických překážek v kostele, kterým byl Pavel současně pověřen v rámci liturgické komise. Fyzické přiblížení kněze k věřícím pomáhalo i pocitově přemostit propast mezi farářem a věřícími, a kněz tak mohl mít s lidmi větší kontakt.

Potřebu být jako kněz *blízko lidem* si Pavel plně uvědomí u Nejsvětějšího Srdce Páně, kde ho napadne, že lidé v kostele by spolu měli víc mluvit, sdílet zkušenosti. Do praxe tento nápad převede po roce 1971 v Klecanech, kde se mu k tomu v menší skupince lidí otevře prostor. Místo frontálního zavede Pavel kázání dialogické, rozhovor nebo diskuzi nad pasáží z evangelia. Do té doby této možnosti využíval jen s dětmi, aby je při mši také zahrnul do dění. V rámci většího zapojení laiků do mše začne také podávat přijímání pod obojí.

Kvůli těmto a jiným praktikám (např. ubytování dětí přes léto nebo úvody do evangelia) se Pavel během svého života dostává do konfliktů s církevními autoritami (církevní tajemník Jelínek, biskup Lazík, arcibiskup Tomášek). Tyto příběhy zajímavě ilustrují také pevnost Pavlova přesvědčení. Z jeho jednání je vidět, že nejde o provokaci, ale Pavel má své postoje promyšleny. Věří tomu, za čím stojí a odvolává se na zdroje relevantní pro církevní právo (např. epikeia nebo výnosy Druhého vatikánského koncilu). Polemiky s autoritami jsou zajímavým případem současného tématu, kterým se antropologie křesťanství zabývá: jak diskurzy moci a autority vstupují do životů věřících. (srov. Falla, 2001; Engelke, 2007; Jebens, 2005) Pavel zdá se zakouší jev, kterým Lampe uvádí kapitolu o autoritě a řádu v křesťanství: *Jednou z výzev diverzity křesťanství je, že věřící se musí potýkat s ostatními, kteří mohou jejich přesvědčení a praktiky posuzovat jako ne-*

mainstreamové křesťanství. (Lampe, 2010, s. 77) Hlubší prozkoumání těchto momentů by jistě vedlo k zajímavým závěrům, nicméně není předmětem této práce.

Navzdory těmto kritikám zůstal Pavel teologii *reality* věrný celý život. Ve své kněžské praxi ji rozvíjí dál, respektive neustále *zkouší*, jak ji nejlépe uchopit. Proto není přesné mluvit o Pavlově obrácení jako o jedné osamoceně události, radikální proměně zásahem transcendence, jak to můžeme číst např. v křesťanském narativu o sv. Pavlovi. Ač do jisté míry zpověď u Bílého pro Pavla Kuneše touto radikální METANOIOU je, přítomnost Boží transcendence ve svém životě vnímá Pavel kontinuálně od dětství, nikdy ji nezpochybňoval a měl ji vždy za *samozřejmou*. Přesnější by proto bylo mluvit o této proměně jako o pokračujícím procesu, který není nikdy ukončený a který spíš stále hlouběji do života prorůstá. Pod vlivem Bílého a dalších lidí, se kterými se setkal, Pavel zjistil, *jakým směrem to musí zkoušet*. Proces obrácení už se potom živí sám ze sebe, respektive z *víry*: *Mně se to všechno spojuje do té víry prostě*. Víru Pavel prožívá jako pohon, který ho nutí dál se *o něco pokoušet* a zároveň mu k tomu dodává odvalu. Nepřehlédnutelná je podobnost s Platonovou slavnou metaforou filosofie, která je, jak čteme v Sedmém listu, *jako plamen vznícený od vylétlé jiskry* (Platon, 1996, 341d): filosofie se nedá učit, *děje se*, je jako jiskra, která při svědomitém prodlévání nad věcí jednou přeskočí, a pak už se živí sama.

Podobně, tedy ne jako jednu událost, ale jako pokračující sociální proces, tematizuje konverzi v antropologii např. Rambo (1993) nebo Spear (1999). Toto je ostatně v souladu i s tím, jak fenomenologie mluví o lidské existenci, tedy jako o mj. vždy otevřené, nedefinitivní, neukončené. (srov. Heidegger, 1996) Konverzi jako pokračující proces chápe i Halík. Ve své „procesuální teologii“ zastává postoj, že centrální události křesťanství pokračují v dějinách. V návaznosti na *creatio continua* rozvíjí myšlenku *incarnatio continua* – pokračující vtělení jako enkulturace víry, dialog kultur a náboženství (Halík, 2021) – *passio continua* – Kristovy rány v místech utrpení dnešního světa, ve zraněné víře (id., 2008) – *resurrectio continua* – pokračující vzkříšení v konverzích a reformách církve. (id., 2007, 2021)

Závěr

V práci jsme na pozadí fenomenologicky inspirované antropologie náboženství sledovali problematiku křesťanského obrácení, METANOII. To, jak Pavel Kuneš prožívá své kněžství a jaké významy svým zkušenostem přisuzuje, jsem se pokusila rekonstruovat prostřednictvím fenomenologické analýzy sedmi narativně-biografických rozhovorů. V analýze představuji biografii pátera Kuneše, kontextualizovanou v rámci dějinných okolností a vzhledem k tématu METANOII. Výsledek je popis zkušenosti pátera Kuneše tak, jak jsem ji porozuměla: Jak se v průběhu jeho života podstatně proměňuje smysl, který Pavel kněžství přisuzuje, a jak Pavel dochází k vlastnímu obrácení – změně postoje a jednání z duchu legalismu k duchu *reality*.

Zkušenost METANOII je jedno z centrálních témat současné antropologie křesťanství. Představuje ale také výzvu co se týče adekvátního teoretického uchopení a reprezentace; bez devalidizace aktéřské zkušenosti nebo opomíjení síly křesťanského diskurzu obrácení v životě aktérů. Často diskontinuální rozměr zkušenosti konverze se totiž neslučuje s apriori představou kontinuity, na které antropologie stojí.

Vyprávění Pavla Kuneše je vzhledem do problému kontinuity v antropologii vs. radikálního obrácení v křesťanství. Příběh Pavlova kněžství je v ohledu zkoumání zkušenosti obrácení zvláště zajímavým případem; slučuje v sobě totiž jak výrazně kontinuální, tak diskontinuální aspekt. Obsahuje jak moment dramatického, „radikálního obrácení“, jak o něm hovoří židovsko-křesťanská tradice (např. Mt 3,2; Jan 3,3-5), tak „obrácení jako kontinuálního procesu“, jak ho tematizuje současná antropologie (srov. Rambo, 1993; Spear, 1999). Pavlův příběh je případem zakoušení kontinuity v momentu, který antropologové často interpretují jako příklad participace na diskontinuitě. (srov. Harrisová, 2006; Robbins, 2007; Lampe, 2006, 2010) Navíc jsme v orientaci, které Pavel říká *reálný přístup k životu*, mohli sledovat některé momenty blízké fenomenologickému přístupu. Zejména husserlovskému *principu všech principů*: přijmout vše, jak se nám to dává, ale jen v mezích, ve kterých se to dává, (Husserl, 2002) a tzv. *uzávorkování* „předsudků“, tj. toho, co si myslíme, že předem „víme“. (id., 2013)

Literatura

- ALASE, A. The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach. *International Journal of Education & Literacy Studies*. Roč. 5. (2017), č. 2., s. 9–19.
- ASAD, T. Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford Univ. Press, 2003.
- ASAD, T. Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1993.
- ATKINSON, R. The life story interview. Thousand Oaks: Sage, 1998.
- BANDAK, A., JØRGENSEN, J. a ADELIN, P. (eds). Foregrounds and backgrounds: Ventures in the anthropology of Christianity. *Ethnos*. Roč. 77 (2012), č. 4, s. 447–458.
- BARKER, J. Introduction: The Anthropological Study of Morality in Melanesia. In: *The Anthropology of Morality in Melanesia and Beyond*. Barker, J. (eds). Burlington, VT: Ashgate, 2007, s. 1–24.
- BENYOVSZKY, L. Myšlení z hlediska celku: Dopisy z izolace. Praha: Fakulta humanitních studií, 2022.
- BLAŽEK, P., JAREŠ, J. a EICHLER, P. Jan Palach 69. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2009. ISBN 978-80-7308-237-6.
- BOURDIEU, P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.
- BOURDIEU, P. In Other Word: Essays Toward a Reflexive Anthropology. Stanford: Stanford Univ. Press, 1990.
- BUCKSER, A. Religion. *Oxford Bibliographies*. [online] 30. 6. 2014. [cit. 1.12.2023] Dostupné z: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0060.xml?rskey=iM54zn&result=2&q=anthropology+of+religion#firstMatch>
- CANNELL, F. (eds). The Anthropology of Christianity. Durham: Duke University Press, 2006.
- CASSIRER, E. Esej o člověku. Pravda, 1977.
- COLEMAN, S. ‘But Are They Really Christian?’: Contesting Knowledge and Identity in and out of the Field. In: *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. Sickard J. V., Shawn Landres, J. a McGuire M. B. (eds). New York: New York University Press, 2002, s. 75–87.
- COLEMAN, S. Anthropology of Christianity. *Oxford Bibliographies*. [online] 29. 10. 2013. [cit. 25.11.2023] Dostupné z: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0089.xml?rskey=qokJgE&result=1&q=anthropology+of+christianity#firstMatch>
- CRAPANZANO, V. Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology. Chicago: Univ. Chicago Press, 2004.
- CSORDAS, T. Intersubjectivity and intercorporeality. *Subjectivity*. Roč. 22 (2008), s. 110–21.

- CSORDAS, T. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994a.
- CSORDAS, T. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: Univ. Calif. Press, 1994b.
- ČERMÁK, I. a KOUTNÁ KOSTÍNKOVÁ, J. Interpretativní fenomenologická analýza. In: *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*. Řiháček, T. (eds). Brno: Masarykova univerzita, 2013.
- ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE. Instrukce k některým otázkám ohledně možnosti laiků podílet se na službách vykonávaných kněžími (15. 8. 1997). Praha: Sekretariát české biskupské konference, 2001. Dostupné z: <http://www.liturgie.cz/shared/clanky/102/1997-instrukce-spoluprace-laiku-a-knezi-CZ.pdf>
- DESCARTES, René. *Principy filosofie: výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-112-5.
- DESJARLAIS, R. *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- DESJARLAIS, R. *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- DESJARLAIS, R. a THROOP, J. Phenomenological Approaches in Anthropology. *The Annual Review of Anthropology*. Roč. 40 (2011), s. 87–102. ISSN 0084-6570.
- DURANTI, A. Husserl, intersubjectivity, and anthropology. *Anthropological Theory*. Roč. 10 (2010), s. 1–20.
- EARLY, J. D. *The Maya and Catholicism: An Encounter of Worldviews*. Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- ENGELKE, M a ROBBINS, J. (eds). Special issue: Global Christianity, global critique. *South Atlantic Quarterly*. Roč. 109 (2010), č. 4.
- ENGELKE, M. *Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- FALLA, R. *Quiché rebelde: Religious conversion, politics, and ethnic identity in Guatemala*. University of Texas Press, 2001.
- FISCHER, J. Vzpomínka na Mádrový kroužky v padesátých letech. *Teologické texty*. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie. Roč. 2012, č. 3. ISSN 0862-6944. Dostupné z: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2012-3/Vzpominka-na-Madrovy-krouzky-v-padesatych-letech.html>
- FISCHER-ROSENTHAL, W. a ROSENTHAL, G. Narrationsanalyse biographischer Selbstrepräsentation. In: *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Hitzler R. a Horner, A. (eds). Opladen: Leske + Budrich, 1997, s. 133–164.
- GADAMER, H. G. *Člověk a řeč*. Praha: Oikomenh, 1999.
- GADAMER, H. G. *Pravda a metoda*. Triáda, 2009.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GOOD, B. 1994. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- HALÍK, T. *Dotkni se ran: Spiritualita nelhostejnosti*. Nakladatelství Lidové noviny, 2008.

- HALÍK, T. Odpoledne křesťanství: Odvaha k proměně. Nakladatelství Lidové noviny, 2021.
- HALÍK, T. Oslovit Zachea. Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- HALÍK, T. Vzdáleným nablízku: Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou. Nakladatelství Lidové noviny, 2007.
- HAMAR, E. Nalézání a vynalézání sebe v příběhu: O narativní konstrukci židovských identit. Biograf 27, 2002.
- HAMAR, E. Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit. Sociologické nakladatelství, 2008.
- HANN, Ch. The anthropology of Christianity per se. *Archives of European Sociology*. Roč. 48 (2007), s. 383–410.
- HANUŠ, J. Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. 308 s. ISBN 80-7325-029-2.
- HARRIS, O. The Eternal Return of Conversion: Christianity as a Contested Domain in Highland Bolivia. In: *The Anthropology of Christianity*. Cannel, F. (eds). Durham: Duke University Press, 2006, s. 51–76.
- HEGEL, G. W. F. (přel. PATOČKA, J. a SOBOTKA, M.). Fenomenologie ducha. Nakladatelství Československé akademie věd, 1960.
- HEIDEGGER, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996.
- Historie divadla. Divadlo Říše loutek [online]. © 2010-2017. [cit. 30.9. 2023]. Dostupné z: <https://www.riseloutek.cz/o-nas/historie-divadla/>.
- HOLSTEIN, J. A. a GUBRIUM, J. F. (eds). Varieties of narrative analysis. Sage Publications, 2011.
- HOMOLÁČOVÁ, J. Klecany městem – Prapor a znak. In: *Oficiální web města Klecany* [online]. © 2021. [cit. 30.9.2022]. Dostupné z: <https://www.mu-klecany.cz/web/cs/historie-turistika/historie/znak-a-prapor>.
- HUSSERL, E. (přel. NOVÁK, A.) Filosofie jako přísná věda. Togga, 2013.
- HUSSERL, E. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I. Oikoymenh, 2004.
- HUSSERL, E. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie. Academia, 1996.
- CHASE, S. Narrative Inquiry: Multiple Lenses, Approaches, Voices. In: *The Sage Handbook of Qualitative Research, Third Edition*. Denzin N. a Lincoln, Y. (eds). Thousand Oaks: Sage Publications, 2005, s. 651–679.
- JACKSON, M. Existential Anthropology: Events, Exigencies, and Events. Oxford: Berghahn, 2005.
- JACKSON, M. Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project. Chicago: Univ. Chicago Press, 1998.
- JACKSON, M. Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1996.
- JACKSON, M. Where thought belongs: an anthropological critique of the project of philosophy. *Anthropological Theory*. Roč. 9 (2009), s. 1–17.

- JAMES, W. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln: Univ. Nebraska Press, 1996.
- JEBENS, H. *Pathways to Heaven: Contesting Mainline and Fundamentalist Christianity in Papua New Guinea*. New York: Berghahn Books, 2005.
- KANT, I. *Kritika soudnosti*, Praha: Oikoymenh., 2001.
- KAŠPAR, L., VOJTÍŠEK, Z. Sekty, vůdci a spasitelé. *Téma*. Roč. 6 (2019), č. 13, s. 15-21. ISSN: 2336-4815.
- KLASS, M. a WEISGRAU, M. K. (eds). *Across the Boundaries of Belief: Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*. Boulder: Westview Press, 1999.
- KNIBBE, K. a VERSTEEG, P. Assessing Phenomenology in Anthropology. Lessons from the Study of Religion and Experience. *Critique of Anthropology*. Roč. 28 (2008), č. 1, s. 47–62.
- KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU. Direktář pro mši s dětmi. 1973 Dostupné z: <https://m.liturgie.cz/misal/direktar.htm>
- KOUBEK, J. Otec Vladimír a jeho děti. *Dingir*. Religionistický časopis o současné náboženské scéně. Roč. 2 (1999), č. 4, s. 9. ISSN 122-1371. Dostupné z: <https://www.dingir.cz/archiv/Dingir499.pdf#page=10>
- KOVAŘÍKOVÁ, B. Fara v Klecanech: *Trest pro kněze, který ji změnil v domov*. © 2021. Dostupné z: <https://www.mu-klecany.cz/picture/175300>.
- KRAFT, S. (přel. KÖNIG, J.) Liturgické hnutí kdysi – živá bohoslužba dnes. *Getsemany*. Křesťanský měsíčník. Č. 162 (červen 2005). ISSN 1210 485X.
- KUNEŠ, P. Kdo stvořil stvořitele? Triáda, 2018.
- KUNEŠ, P. Moje setkávání s nekatolíky. *Getsemany*. Křesťanský měsíčník. Č. 326 (květen 2020). ISSN 1210 485X. Dostupné z: <https://www.getsemany.cz/book/export/html/3745>.
- KUNEŠ, P. Pár kroků do křesťanství. Triáda, 2014.
- KUNEŠ, P. Poutníci. *Abcsvatych.com* [online]. ©6. 12. 2001. [cit. 30.9.2023] Dostupné z: <http://www.abcsvatych.com/mp3/poutnici.htm>.
- KUNEŠ, P. Poznámky starého faráře, aneb, Milé studentstvo!: Výběr z rozhlasových relací na Arcibiskupském gymnáziu v Praze v letech 2002-2008. Grantis, 2008.
- KUNEŠ, P. Základní křesťanská poradna. Scriptum, 1994.
- LAMPE, F. P. *Right Rites, Faith and the Corporate Good: Anglican Christianity and Social Change in Western Kenya*. Ph.D. disertace, Department of Anthropology, Syracuse University, 2006.
- LAMPE, F. P. The Anthropology of Christianity: Context, Contestation, Rupture, and Continuity. *Reviews in Anthropology*. Roč. 39 (2010), s. 66–88.
- MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge and Sons, Ltd., 1922.
- MARJÁNKO, B. Omezování církevního vzdělávání. *Totalita.cz* [online]. © 1999 [cit. 25.7.2023] Dostupné z: https://www.totalita.cz/cirkev/cir_08.php
- MAŠEK, V. Pavel Kuneš (*1937). *Paměť národa* [online]. © 2013 [cit. 14.5.2022] Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/kunes-pavel-1937>.

- McDOUGALL, D. Rethinking Christianity and anthropology: A review article. *Anthropological Forum*. Roč. 19. (2009), s. 185–194.
- MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologie vnímání. Oikoymenh, 2013.
- MĚSTSKÝ ÚŘAD KLECANY. 50 let od příchodu pana faráře. Oficiální web města Klecany [online]. 15.12.2021. © 2021. [cit. 30.9.2022]. Dostupné z: <https://www.mu-klecany.cz/news/cs/titulni/50-let-od-prichodu-pana-farare/175301>.
- MORAN, D. Introduction to phenomenology. Routledge, 2002.
- NOVOTNÁ, H., ŠPAČEK, O. a ŠTOVÍČKOVÁ, M. (eds.) Metody výzkumu ve společenských vědách. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2019. 495 s. ISBN 978-80-7571-025-3.
- NOVOTNÝ, V. Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století. Praha: Karolinum, 2007.
- OTS, T. The Silenced Body – The Expressive *Leib*: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing'. In: *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Csordas, T. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 116–36.
- PATOČKA, J. Fenomenologické spisy I. Oikoymenh, 2008.
- PEDERSEN, M. A. Anthropological Epochés: Phenomenology and the ontological turn. *Philosophy of the Social Sciences*. Roč. 50 (2020), č. 6., s. 610–646.
- PIŠTORA, A. Ocenění P. Kuneše a manželů Holých. *Arcibiskupství pražské* [online]. 9. 12. 2016. © 2013–2017. [cit. 18.5.2023]. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20170812095232/http://www.apha.cz/oceneni-p-kunese-a-manzelu-holych>
- PLATON. Listy. Oikoymenh, 1996.
- RAINE, S. The narrative turn: interdisciplinary methods and perspectives. *Student Anthropologist*. Roč. 3 (2013), č. 3, s. 64–80.
- RAMBO, L. R a FARHADIAN, Ch. E. (eds). The Oxford handbook of religious conversion. Oxford University Press, 2014.
- RAMBO, L. R. Understanding Religious Conversion. New Haven: Yale University Press, 1993.
- REZEK, P. (eds.) PomFil: Mýtus, epos a logos. Oikoymenh, 1991.
- RICOEUR, P. Čas a vyprávění III. Praha: Oikoymenh, 2007. 413 s.
- RICOEUR, P. Life in quest of narrative. In: *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*. Wood, D. (eds). London: Routledge, 1991.
- RIESSMAN, C. Narrative Methods for the Human Sciences. Los Angeles: Sage Publications, 2008.
- ROSENTHAL, G. Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt/Main: Kampus Verlag, 1995.
- ŘIHÁČEK, T. (eds.) Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy. Brno: Masarykova univerzita, 2013.

- SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO. Directorium de missis cum pueris (28. 1. 1974). Řím: Typis Polyglottis Vaticanis. In *Acta Apostolicae Sedis* (1974), s. 30–46.
Dostupné z: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-66-1974-ocr.pdf>
- SAHLINS, M. Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief; Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*. Roč. 5 (1973), č. 3, s. 285–303.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Kurs obecné lingvistiky. Academia, 1996.
- SCHÜTZE, F. Narativní interview ve studiích interakčního pole. *Biograf*, 20 (1999), s. 33–51. Dostupné z: <http://www.biograf.org.ezproxy.is.cuni.cz/clanek.php?clanek=2003>.
- SCHWANITZ, D. Vzdělanost jako živý dialog s minulostí. Praha: Prostor, 2011.
- SMITH J. A., FLOWERS, P., LARKIN, M. Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research. London: Sage Publications, 2009.
- SMITH, J. A. Reflecting on the development of interpretative phenomenological analysis and its contribution to qualitative research in psychology. *Qualitative Research in Psychology*. Roč. 1. (2004), s. 39–54.
- SOKOL, J. Člověk a náboženství: Proměny vztahu člověka k posvátnému. Praha: Portál, 2004.
- SOKOL, J. Filosofická antropologie: Člověk jako osoba. Vyšehrad, 2016.
- SOKOL, J. Malá filosofie člověka a filosofický slovník. Vyšehrad, 2010.
- SPALOVÁ, B. Bůh ví proč: Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.
- SPALOVÁ, B. Režim versus Bůh? *Biograf* 48 (2009): 62 odst.
- SPEAR, T. Toward the History of African Christianity. In: *East African Expressions of Christianity*. Spear, T. a Kimambo I. N. (eds). Oxford: James Currey, 1999, s. 1–24.
- STOLLER, P. a OLKES, CH. In *Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- STOLLER, P. *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1997a.
- STOLLER, P. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- STOLLER, P. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: Univ. Penn. Press, 2010.
- THROOP, C. J. *Suffering and Sentiment: Exploring the Vicissitudes of Experience and Pain in Yap*. Berkeley: Univ. Calif. Press, 2010.
- TYLOR, E. B. *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (4. ed., rev). London: John Murray, 1903.
- VENTURA, V. Jan Evangelista Urban: Život a dílo. *Sonda do dějin české a moravské spirituality*. Brno: CDK, 2001. ISBN 80-85959-77-1.
- VERSTEG, P. 'Draw Me Close: An Ethnography of Experience in a Dutch Charismatic Church' (PhD thesis). Amsterdam: Vrije Universiteit, 2001.
- Y GASSET, J. O. *Vzpouřa davů. Naše vojsko*, 1993.

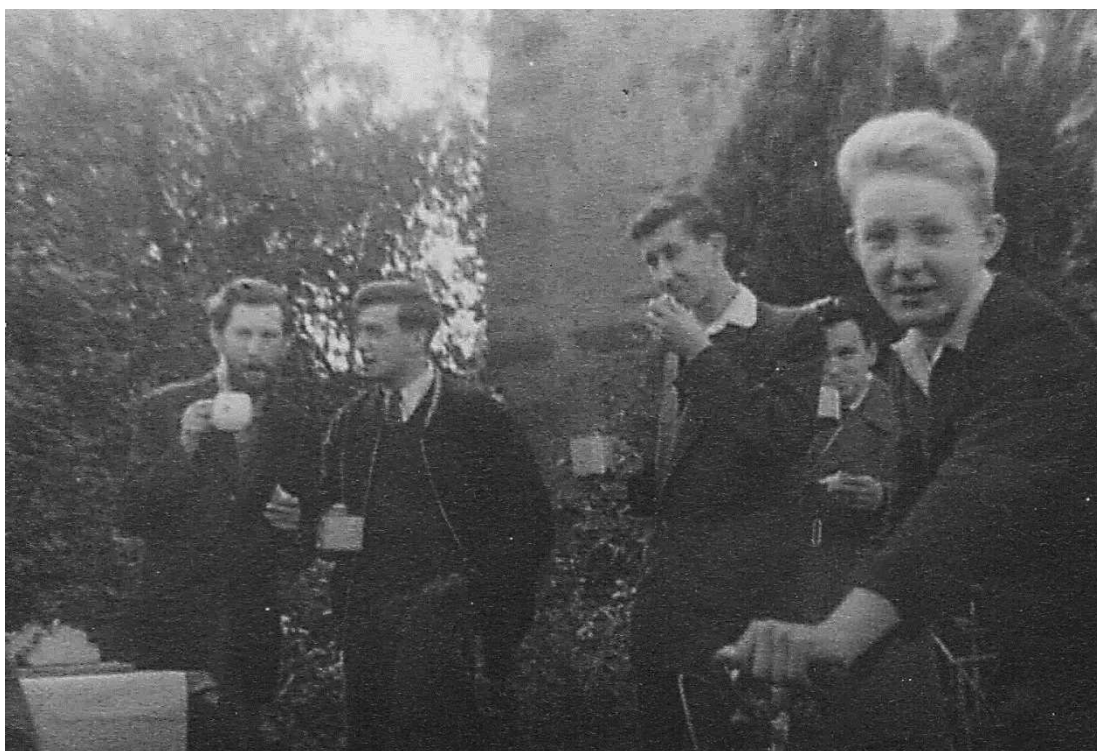
Příloha

Seznam obrázků

Obrázek 1	S rodiči a sestrou Zdeňkou na Letné (1950).....	1
Obrázek 2	Kamarádi z okruhu Zdeňka Wagnera.....	2
Obrázek 3	Dvacáté výročí primice pátera Zdeňka Wágnera (uprostřed, 1967).....	2
Obrázek 4	Ročník Pavla Kuneše (třetí zleva v řadě nad sedícími) na konci prvního ročníku CMBF.....	3
Obrázek 5	Kněží v Plzni (1961). Zleva stojící: František Lukas, Alois Primes, OSA (bez státního souhlasu), Pavel Kuneš. Sedící: Karel Šimek, Karel Škvorecký (strýc spisovatele Josefa Škvoreckého), děkan Jan Kozlík, Josef Holešovský..	3
Obrázek 6	Kaširované javajky na vojně.....	4
Obrázek 7	Křtiny v Plzni (1963).....	5
Obrázek 8	Poutníci, nahrávání v arcibiskupském paláci s biskupem Františkem Tomáškem (1968).....	6
Obrázek 9	Pavel Kuneš s Poutníky při závěrečném slovu u „Stromu republiky“ na Staroměstském náměstí v Praze (1968).....	6
Obrázek 10	Ukázka prvních zpěvníků Poutníků (konec 60. let).....	7
Obrázek 11	S dětmi na zahradě u sv. Ignáce (konec 60. let). ..	8
Obrázek 12	Zádušní mše za Jana Palacha v kostele sv. Tomáše v Praze (24. 1. 1969), zleva Antonín Mandl, Pavel Kuneš, Karel Pilík, Václav Dvořák a Jiří Reinsberg.....	9
Obrázek 13	Hlavní oltář a art protis v klecanském kostele.....	9
Obrázek 14	Pavel jako loutkař.....	10
Obrázek 15	Pavel Kuneš na Mezinárodním dudáckém festivalu ve Strakonících (2022). ..	11
Obrázek 16	Kněžské štoly od spolužaček Karoliny Pirklové a Evy Brodské.....	12
Obrázek 17	Pavel Kuneš s dětmi při prvním přijímání (5. 6. 2016). ..	12



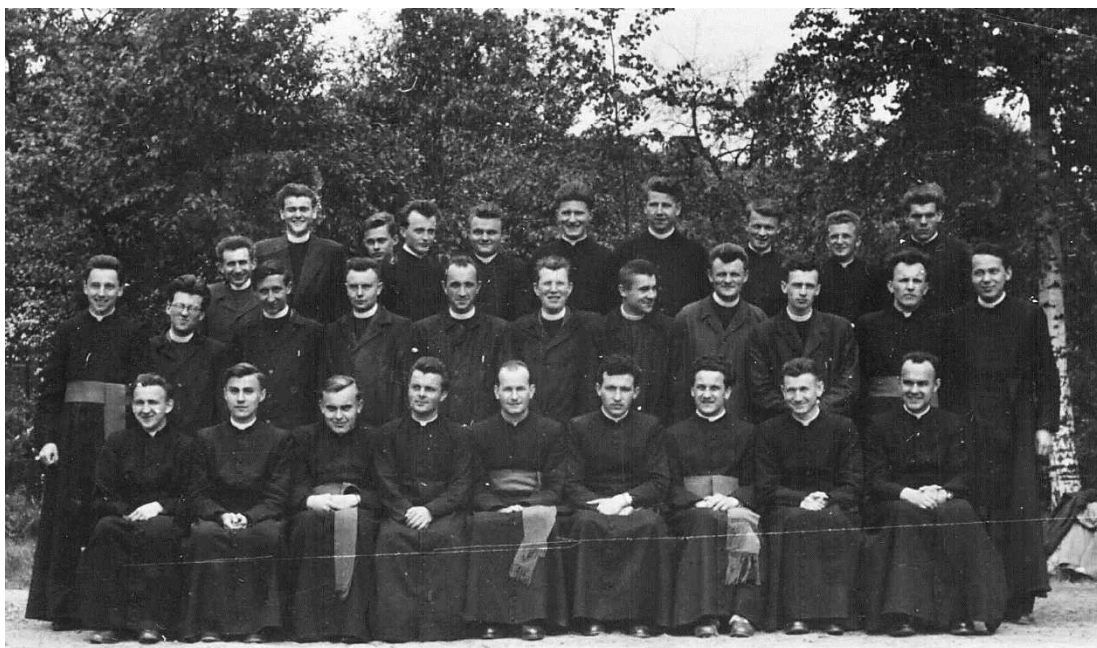
Obrázek 1 S rodiči a sestrou Zdeňkou na Letné (1950). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 2 Kamarádi z okruhu Zdeňka Wagnera. Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 3 Dvacáté výročí primice pátera Zdeňka Wágnera (uprostřed, 1967). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 4 Ročník Pavla Kuneše (třetí zleva v řadě nad sedícími) na konci prvního ročníku CMBF. Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 5 Kněží v Plzni (1961). Zleva stojící: František Lukas, Alois Primes, OSA (bez státního souhlasu), Pavel Kuneš. Sedící: Karel Šimek, Karel Škvorecký (strýc spisovatele Josefa Škvoreckého), děkan Jan Kozlík, Josef Holešovský. Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



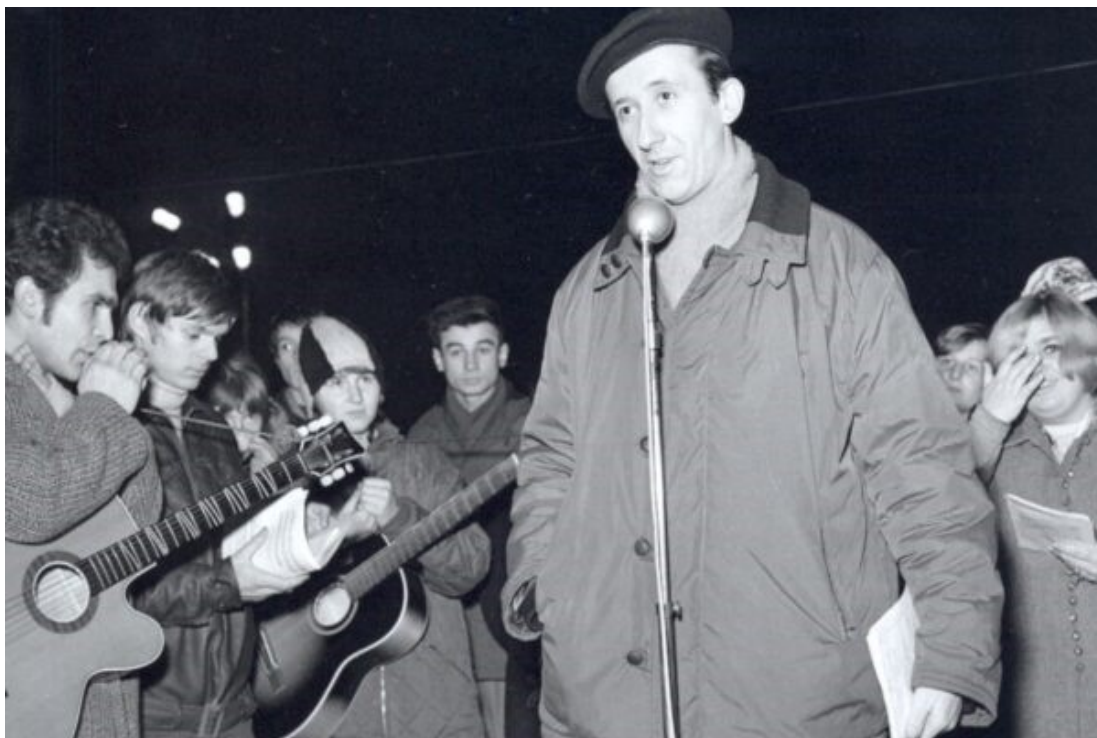
Obrázek 6 Kaširované javajky na vojně. Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 7 Křtiny v Plzni (1963). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 8 Poutníci, nahrávání v arcibiskupském paláci s biskupem Františkem Tomáškem (1968). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 9 Pavel Kuneš s Poutníky při závěrečném slovu u „Stromu republiky“ na Staroměstském náměstí v Praze (1968). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: boscostrava.cz

P í s n i ě k y 1968

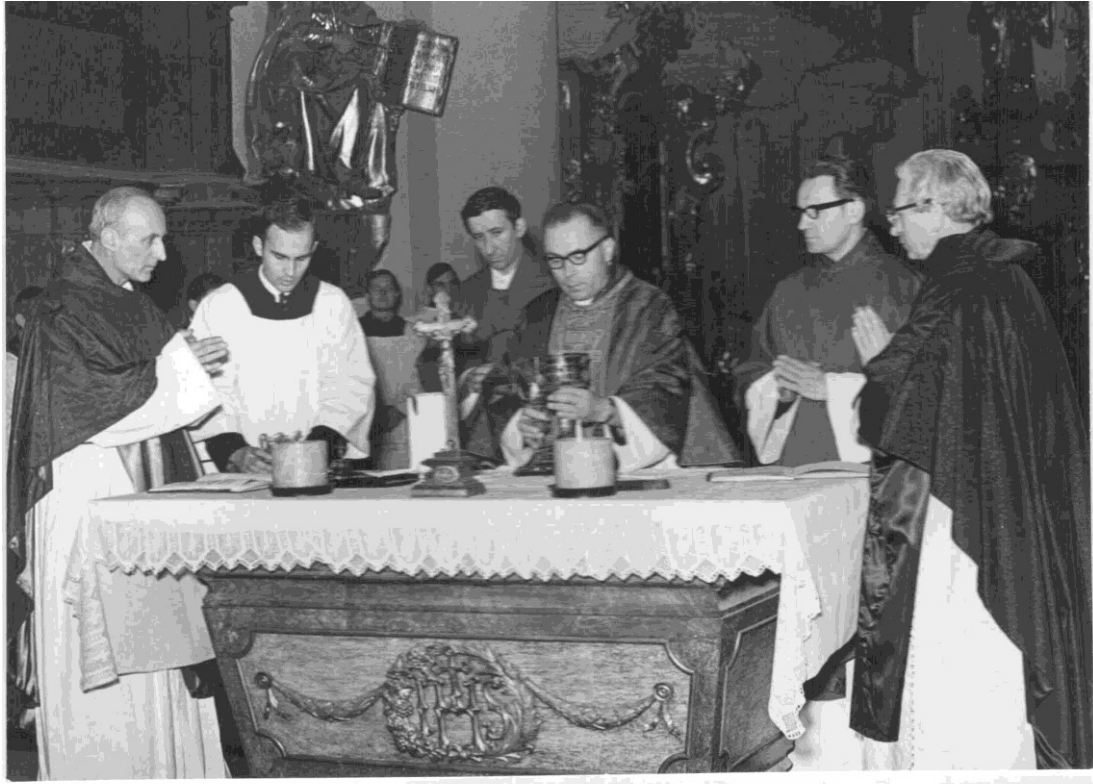
✓ Haló, haló, zdravíme vás (píseň na přivítanou)	str. 2
✓ Požehnej nám, Pane (píseň před jídlem)	2
✓ Díky (text a nápěv M. S. Schneider podle M. Čučista)	3
✓ Pomoz mi, můj Pane (dr. Puls, M. Heryán)	4
✱ Pane, při nás buď (text a nápěv M. S. Schneider)	5
✱ Odpověď na všechny otázky (text F. Rauch, náp. M. Carl)	6
✓ Písničku ti zezpívám (spirituál)	7
✓ Mír na zemi daruj nám (text K. Rommel, nápěv R. Lüders)	8
Mezi hvězdami (S. Sourire text a nápěv)	9
✓ Maran athá (text a nápěv C. Ballestrem)	10
✓ Maria má dítě (spirituál)	11
✓ To aněři kámen odvalil (spirituál)	12
✓ Ó chlapci milí, dcerušky (podle kancionálu)	13
Rytmiická mešní píseň	14
Kytarová mešní píseň Petra Ebena	17
✓ Povím vám teď (americká lidová píseň)	22
Bože náš z výsosti (kónon)	22

Praha, zk

Obrázek 10 Ukázka prvních zpěvníků Poutníků (konec 60. let). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 11 S dětmi na zahradě u sv. Ignáce (konec 60. let). Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 12 Zádušní mše za Jana Palacha v kostele sv. Tomáše v Praze (24. 1. 1969), zleva Antonín Mandl, Pavel Kuneš, Karel Pilík, Václav Dvořák a Jiří Reinsberg. Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 13 Hlavní oltář a art protis v klecanském kostele. Foto: Jiří Jaroch. Zdroj: ceskevarhany.cz.



Obrázek 14 Pavel jako loutkař. Foto: Osobní archiv Pavla Kuneše. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 15 Pavel Kuneš na Mezinárodním dudáckém festivalu ve Strakonících (2022). Foto: Draceane. Zdroj: Wikimedia Commons.



Obrázek 16 Kněžské štolý od spolužaček Karoliny Pirklové a Evy Brodské. Foto: Vojtěch Mašek. Zdroj: Paměť národa.



Obrázek 17 Pavel Kuneš s dětmi při prvním přijímání (5. 6. 2016). Zdroj: kostel-klecany.cz.