Frank Fätkenheuer, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*,

Göttingen 2004, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 198), 396 s.,
ISBN 3-525-35196-8

Recenzovaná práce navazuje na řadu studií, jež se v prostředí německých kulturních a historických věd doposud věnovaly sociálním a kulturním dopadům reformace a protireformace. Považuji za vhodné upozornit předně na dva základní rysy Fätkenheuerovy knihy, jímž se zároveň budu v následujícím textu věnovat: je to otázka, do jaké míry lze teoreticky pojednané makroprocesy (jde konkrétně o proces konfesionalizace) ověřovat mikrohistorickým studiem. S tím pak souvisí Fätkenheuerův zájem o rozbor egodokumentů.

Proces konfesionalizace je, jak ukazuje Frank Fätkenheuer (krom toho, že rozebírá teorii tohoto procesu a podává přehled dosavadních bádání o něm), vymezován takřka výlučně v německém dějepiseckém prostředí (s. 24), a to kupříkladu (s. 11) jako mocenské úsilí, vystupňované zejména v období mezi léty 1525–1648, aby vše v sociální i soukromé sféře bylo určováno a prostoupeno náboženskými, ba co více konfesionálními otázkami (například Harm Klueting či Heinz Schilling). Fätkenheuer mluví o konfesionalizačním paradigmatu, o klíčovém konceptu, jehož se užívá jako makroanalytického výkladového prostředku. Považuje je za blízké teoriím procesu modernizace a sociální disciplinace (s. 23). V této souvislosti je do jisté míry překvapivé, že Fätkenheuer nechává stranou své pozornosti teze či teorie, které se s konfesionalizačním schématem v mnohém překrývají. Na mysli mám kupříkladu van Dülmenovy úvahy o procesu zcírkevňování sexuálního chování a uzavírání sňatků, potvrzené některými případovými studiemi (například pro Basilej 16. a 17. století Susanna Burgharzt, pro Anglii téže doby Peter Laslett a celkově pro západoevropskou oblast André Burguière), či Schindlerovy studie o disciplinaci karnevalu.[1] Fätkenheuer zároveň ponechává stranou, že

1 RICHARD VAN DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien-Köln-Weimar 1993, s. 216–233; NORBERT SCHINDLER, *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, 121–172; PETER LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien-Köln-Graz 1988,

debaty o teorii konfesionalizace mimo jiné vyústily ve snahy charakterizovat jednotlivé konfesijní kultury (jak ukazuje Anna Ohlidalová s odkazem na studie Thomase Kaufmanna) či ve vymezování pojmu specifické náboženské kultury (nejnověji tak v rámci historicko-antropologického studia pietismus postupuje Ulrike Gleixnerová). Kaufmann spatřuje jako rys těchto raně novověkých „konfesijních kultur" formování určitého způsobu výkladu křesťanské víry, který se týká rozmanitých oblastí životního světa a prostupuje různými kontexty. Podle Kaufmanna jde o nábožensky integrovanou kulturu každodennosti, která sice nepředstavuje monoliticky uzavřenou jednotu, přece však obsahuje a v rozmanitých formách aktualizuje některá určující propojení.[2]

Fätkenheuer považuje konfesionalizační schéma za teorii makroprocesu, kterou je třeba falzifikovat a přezkoušet mikrohistorickým bádáním (s. 31–32). Tento postoj a jeho následné převedení do badatelské praxe je, domnívám se, významným rysem Fätkenheuerovy práce. Je to prvek inspirativní a vlastně stále ještě inovativní nejen v samotném německém dějepisectví.

Otázkou určující ráz Fätkenheuerovy studie je, jakou explikativní hodnotu má makroanalytická konfesionalizační teorie (byť ji uznává jako vhodný výchozí koncept) vůči individuálním životním světům dějinných aktérů. Dekonstrukce obecné (makroanalytické) kategorie konfesionalizace je podle Fätkenheuera předpokladem pro rekonstrukci historických individuálních životních světů (s. 47). Odvolává-li se Fätkenheuer přitom na podněty vycházející mimo jiné z historické antropologie, je třeba uznat, že jeho stanovisko opravdu souzní s Medickovým hledáním opory v metodách Geertzovy kulturní antropologie. Medick přitom žádá, aby dějepisec nepřeváděl ihned „cizí" (tj. bohatost významového pole aktérovy kultury, kterou studuje) na „známé" (tj. na naše/badatelovy teorie procesů a struktur).[3] Řešení otázky, nakolik konfesionalizační úsilí zasáhlo do individuálních životních světů, však vyžaduje vyjasnění klíčových pojmů. Fätkenheuer tak

s. 192–193; SUSANNA BURGHARTZ, *Jungfräulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV, hrsg. von Richard van Dülmen, Frankfurt am Main 1992, s. 13–40; ANDRÉ BURGUIERE, CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, MARTINE SEGALEN, FRANÇOIS ZONABEND, *Geschichte der Familie*, díl 3: *Neuzeit,* Frankfurt am Main-New York 1996, s. 142–169.

2 ANNA OHLIDAL, *„Konfessionalisierung": Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, Acta Comeniana 15–16/2002, s. 27–242; THOMAS KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, s. 7, 145; ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, např. s. 13–29.

3 HANS MEDICK, *„Missionöre in Ruderboot?" Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Altagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, hrsg. von Alf Lüdtke, Frankfurt am Main-New York 1989, s. 48–84, zejména s. 59–61.

odmítá holistické pojetí životního světa Husserlova ražení i snahy vytvářet jeho obraz coby univerzální struktury zakládající veškerou každodennost (na způsob pojetí životního světa u Alfreda Schütze). Badatelské uchopení životního světa dějinného aktéra chápe jako rekonstrukci jeho specifických způsobů vnímání a zakoušení světa (s. 14)[4] a popřípadě také jako rekonstrukci jeho začlenění do sociální sítě (s. 15). Zároveň Fätkenheuer upozorňuje, že není vhodná představa, že by konfesionální orientace měla vstupovat do všech oblastí (byť to bylo cílem mocenského úsilí) životního světa či všedního dne dějinného aktéra. Právě naopak, z hlediska teoretického pojednání dějinného aktéra musíme připustit, že v rozmanitých kontextech byla náboženská identita různě silná. Fätkenheuer užívá konceptu „multiplicitní identity" (Andew J. Weigert) dějinného aktéra (s. 17). Tento koncept, upomínající mimo jiné starší, Simmelovou sociologií snad motivované úvahy Ernsta Troeltsche o pozici jedince v rámci duchovního rázu doby,[5] by mohl být poučný i pro české dějepisectví, jednak proto, že se v něm stále ještě setkáváme s některými studiemi, jež spoléhají na možnost jednoznačně vymezit aktérovu identitu kupříkladu buď jen jeho národním, nebo pouze jeho třídním určením, jednak také proto, že nejednou činíme závěry o povaze zbožnosti lidí té či oné doby na základě pramenů, v nichž se ke slovu dostávali (možná) především ti aktéři, kteří výrazněji akcentovali náboženské prožívání světa (pro dobu 17. a 18. století pro české prostředí kupříkladu poměrně běžně užívané výslechové protokoly tajných nekatolíků). Zároveň lze konceptu „multiplicitní identity" dobře užít při (domnívám se potřebné) snaze oponovat z pozice badatelů, zabývajících se raně novověkou problematikou, některým filozofickým, sociologickým či psychologickým tezím, jež předpokládají, že je teprve věcí pozdní moderny a postmoderny objevení se jakési „sešívané identity" (patchwork-identity).[6] Ukazuje se, že se

4 Fätkenheuer se tímto pojetím životního světa (Lebenswelt) výrazně přibližuje, či se až překrývá s pojetím kultury a základních životních zkušeností, s nímž operují někteří autoři hlásící se k historické antropologii – srov. GERT DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, s. 160, 166–175.

5 Troeltsch mluví o tom, že jedinec nežije v jednom monisticky pojednatelném „kruhu", nýbrž v mnohých kruzích (rodina, přátelství, třída, stav, církev apod.), z nichž každý má svůj vlastní „etický duch" – srov. ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, s. 52–54.

6 HUBERT KNOBLAUCH, *Religion, Identität und Transzendenz*, in: Handbuch der Kulturwissenschaften, díl 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hrsg. von Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 349–363. Konfesijně určená jednolitost, či naopak různorodá mnohovrstevnatost osobnostní identity dějinného aktéra je vždy do výzkumu vnášená *jen jako předpoklad*. Z metodického hlediska viděno nejsou některé předpokládané rysy osobnostní identity historicko-empiricky bezprostředně (ba možná ani zprostředkovaně) dostupné. Pojetí osobnostní identity, vycházející z psychologických teorií či z fenomenologie, se nejednou spoléhá buď na bezprostřednost duševní či duchovní zkušenosti, nebo na jiné způsoby zprostředkovanosti (ve fenomenologickém smyslu transcendence) této zkušenosti, než je zprostředkovanost pramenná (Ginzburgovo „paradigma indicií"). Lze zajisté přijmout teoretické koncepty, zdůrazňující význam intencionality vědomí

schéma „multiplicitní identity“ dá využít jako analytická kategorie i pro raně novověké období.

Jednu z cest, jimiž lze badatelsky proniknout do individuálních životních světů, Fätkenheuer spatřuje v mikrohistoricky založeném rozboru egodokumentů (s. 34–48). Na tomto místě není dostatek prostoru k úvahám, zda mikrohistorickému výzkumu patří „vlastní epistemologická hodnota“ (s. 34), či zda může být nějakou obdobou *histoire totale* v malém.[7] Významné však je, a Fätkenheuer na to také upozorňuje, že mikrohistorii lze sice považovat za produktivní kritiku makroanalytických přístupů tam, kde posiluje odmítavé stanovisko vůči sklonům k substancionalistickému pojetí procesů a struktur. Mikrohistorie však není – nebo by alespoň rozhodně neměla být – odmítáním teorií vůbec a odmítáním obecných kategorií jako pojmových nástrojů uchopení studované skutečnosti.

Egodokumenty (Fätkenheuer užívá především *deníky*) však namnoze neumožňují přímý přístup k intencionalitě sociálních jednání dějinného aktéra (s. 28). Nejenže autor egodokumentu namnoze podléhá literárním normám a konvencím, ale nejednou zřetelně podstatné věcí ponechává nesděleny, nezapsány (s. 42).[8] Především však, jak ukazují další debaty o využití egodokumentů, vyvstává otázka, nakolik nás tyto prameny mohou informovat opravdu o niterném, individuálním prožívání dějinné aktérky či aktéra, nebo nakolik nás informují pouze o tom, jaké vzorce vnímání, kulturní kategorie či diskurzivní praktiky měli aktéři té které

a svědomí pro vznik osobnostní identity (moderní) individuality, právě tak jako je možné za podmínku konstituování této identity považovat způsobilost lidského vědomí k (ve fenomenologickém smyslu) transcendenci. Lze také předpokládat určitý ráz této identity (náboženskou sevřenost či naopak mnohovrstevnatost až dezintegrovanost). Historikovi (podobně jako antropologovi či sociologovi) jsou však k dispozici jen namnoze disparátní pramenné stopy pocházející z různých diskurzů. Existenci určité entity (v tomto případě osobnostní identity, právě tím či oním způsobem strukturované), její jednotu a to, že studované stopy jsou právě jejími stopami a jsou tedy vždycky pouze hypoteticky předpokládány.

7 Kritiku takového přesvědčení podává G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 249. Diskutabilní je i to, zda uplatněním mikrohistorické metody pronikáme až k jednotlivému aktérovi (což by si většinou historikové nárokovali), nebo jen do jeho kultury (jak by to vyplývalo z koncipování mikrohistorie na základě analogie s Geertzovým „zhuštěným popisem“) – k tomu srov. MARTIN NODL, Mikrohistorie a historická antropologie, Dějiny - Teorie - Kritika 1/2004, s. 237-252, zejména s. 246–247.

8 Pročteme-li například autobiografické texty českých nekatolických exulantů 18. století, editované Editou Štěříkovou, narazíme v nich jak na líčení vlastního osobnostního přerodu v duchu pietistické akcentace znovuzrození, tak na „konfesijní“ sebeidentifikaci skrze četbu náboženských knih, jak o ní mluví Marie-Elizabeth Ducreux, tak konečně na líčení toho, jak v osobní krizi nepomáhaly běžné prvky katolické zbožnosti (účast na pouti). Jak ale rozhodnout, zda jde vskutku o plně uvědomělý postoj aktéra, nebo o uplatnění určité literární formy, popřípadě o do určité míry automaticky užitý kulturní vzorec sloužící k zmechanizované sebetematizaci? – k tomu srov. MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, Literární archiv 27/1994, s. 61–87; EDITA ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých evangeliků v Berlíně v 18. století*, Praha 1999, například Jílkovi a Ostrých, s. 348–356, 429–434

doby k dispozici, aby jejich pomocí tematizovali (je ale otázkou, zda i prožívali) své zkušenosti niterného i vnějšího světa. Nedávno tuto otázku znovu zdůraznila Ulrike Gleixnerová v souvislosti s rozborem pietistických náboženských deníků a autobiografií.[9] Nutno však říci, že Fätkenheuer využívá pramenů, které jsou přece jen o něco více vlastními, osobními výpověďmi než písemnosti, s nimiž pracuje Gleixnerová. Ty jsou, zdá se, více určeny žánrem či diskurzivními praktikami pietistické náboženské kultury.

Tyto metodické obtíže však rozhodně neznamenají, že by Fätkenheuer chtěl rezignovat na intencionální povahu sociálních jevů a že by pro obtíže s přímou badatelskou dostupností aktérova způsobu vnímání a zakoušení světa chtěl z egodokumentů „vyloupnout" jen jakési „faktuální výpovědi" tak, jak to nedavno proklamovali v českém dějepisectví Jana Machačová a Jiří Matějček.[10] Fätkenheuerovým cílem je, jak říká, rekonstruovat aktérovo myšlení skládáním jednotlivých, z vlastních svědectví aktérů vzatých tematických kamínků mozaiky (s. 219).

Samotné prověřování konfesionalizační teorie je postaveno na rozboru egodokumentů (zejména deníků) sedmi osob katolického či luterského vyznání, počínaje Adamem Kahlem, jenž – sám navenek katolík, přece však vnitřně „starokatolicky" orientovaný a až sympatizující s evangelickou naukou – byl úředníkem würzburského rekatolizačního biskupa Julia Echtera (1573–1617), přes obchodníky a řemeslníky až po luterské faráře (Thomas Wirsing). Vedle egodokumentů Fätkenheuer zohledňuje i jiné prameny, jež mu umožňují mikrohistoricky studované jedince začlenit do „sociální sítě". Podaří se mu tak kupříkladu sledovat okruh lidí, kteří vystupují jako kmotrové a kmotry při křtu dětí Adama Kahla. Jsou mezi nimi i luteráni (s. 86). Poměření konfesionalizační teorie s rozborem životních světů sedmi postav ukazuje její jednostrannost a nesprávnost snah vyvozovat kvalitu konkrétních dějinných jevů a prožitků historických individuí jednostranně z jakési logiky konfesionalizačního procesu. O Juliem Echterem intenzivně rekatolizovaném Würzburgu ještě dlouho v poslední čtvrtině 16. století platí, že v něm konfesijní

9 U. GLEIXNER, *Pietismus*, s. 141–145, 164 –165, 171, 179, 208, 394–396.

10 JANA MACHAČOVÁ, JIŘÍ MATĚJČEK, *K metodologii historiografie: teorie, metody a výsledky výzkumu vzorů chování v 19. století a takzvané mentality*, in: Historik zapomenutých dějin. Sborník příspěvků věnovaných prof. dr. Eduardu Maurovi, (edd.) Marie Koldinská, Alice Velková, Praha 2003, s. 33–41. Způsob, jímž tito autoři nakládají s egodokumenty, je v určitém smyslu kuriózní. Zatímco historičky a historici Fätkenheuerova ražení studují egodokumenty, aby jejich prostřednictvím získali představu o plnosti a rozmanitosti způsobů prožívání dějinného aktéra, a eliminovali tak vlastní badatelské „oslepení" velkými teoriemi, Machačová s Matějčkem snahou rozlišit v egodokumentech „faktuální výpovědi" od ostatního obsahu, tedy – řečeno se svrchu citovanou statí Medickovou – převádějí „cizí" na „známé", tzn. selektují ve smyslu jakési, snad jen implicitně přítomné teorie o objektivních (faktuálních) a subjektivních (nezajímavých) obsazích lidského prožívání skutečnosti.

rozdíly nepředstavovaly v běžném životě nepřekonatelná rozhraní (luterští kmotrové při křtech katolických dětí, náboženský exulant, luterán a kupec Balthasar Rueffer vede z exilu ve Schweinfurtu za pomoci svých synů ve Würzuburgu dál svou firmu). Příklad Thomase Wirsinga, luterského pastora ze Sinbronnu ve druhé polovině 16. století, ukazuje, že předpoklady konfesionalizačního a sociálně disciplinačního nátlaku vyšších sociálních vrstev (vedení luterských církví, států) na nižší, jehož podstatnými vykonavateli měli údajně být faráři (s. 187–194), jsou velmi zjednodušené, ne-li neadekvátní.

Deníky Thomase Wirsinga, jejichž zpracování Fätkenheuerem chci jako příkladu věnovat větší pozornost, ukazují nejen jeho značnou dovednost žít se svou obcí v kompromisu, a neriskovat tak otevřené konflikty (s. 236–237), nýbrž přímo jeho ochotu vstupovat v záležitostech svých farníků do konfliktu s církevní vrchností. Příkladem budiž jeho snaha vyjednat možnost sňatku snoubencům, kteří byli vzájemně ve druhém stupni příbuzenství, a to přesto, že právě prosazovaný církevní řád prohluboval zákazy týkající se incestu. Thomas Wirsing byl nejen ve svém deníku ochoten souhlasit s míněním svého kolegy, že takový sňatek nezakazuje Písmo, a tudíž by se nemuselo na striktnost zákazů v církevním řádu hledět, ale ve věci oněch snoubenců vedl i jednání, která by bylo možné považovat za přímo protichůdná konfesionalizačním a disciplinačním snahám (s. 328–329). Ač bychom mohli předpokládat, že fara by měla být příkladem obci, z Wirsingových deníků například vyplývá, že jeho čeleď v době bohoslužeb většinou nebyla v kostele, nýbrž pracovala na poli či v domě (s. 221–222). V kritické situaci nemoci své dcery je Wirsing ochoten sáhnout k magickým praktikám vycházejícím z lidového náboženství (s. 227–229 – nutno však poznamenat, že Fätkenheuerovo hodnocení je v tomto případě možná nadnesené, protože Wirsing své dceři pouze opatřil nějaký léčivý „kořen“, který měla patrně nosit zavěšený na krku).[11] To vše vede Fätkenheuera k závěru, že Tomas Wirsing, jenž po čtyři desetiletí spravoval luterskou faru v Sinbronnu, rozhodně není hodnotitelný jako nějaký konfesionalizační horlivec (s. 277). Wirsingovy deníky jsou ostatně zajímavé i z jiných hledisek sociálních či kulturních dějin. Z hlediska gender history jsou zajímavé záznamy, týkající se jeho manželky Elisabethy (s. 223–231). Její role, jak upozorňuje Fätkenheuer, se rozhodně neomezovala jen na vnitřní svět domácnosti (s. 223). Elisabeth reprezentovala faru i navenek, nezřídka vystupuje jako kmotra sinbronnských dětí,

11 Věc se sice může vymykat weberovské představě o odkouzlujícím vlivu reformace, avšak vzhledem ke značné oblibě proroctví, astrologie (rovněž u Tomase Wirsinga, s. 277), magie apod. na přelomu 16. a 17. století, Wirsingovo sáhnutí po „kořenu“ v situaci, kdy nepomáhaly veřejné modlitby, se patrně nikterak nevymykalo tehdy běžně rozšířené praxi. Nadto nevíme, o jakou šlo rostlinu. Vše mohlo mít i ryze prakticistní povahu lidového bylinkářství.

někdy prostředkuje mezi svým manželem a jeho obcí, a nadto je možné z Wirsingových záznamů vyčíst, že oba manželé společně rozhodovali ve věcech svých dětí (s. 225). K Fätkenheuerovu upozornění, že takový obraz příliš neladí s míněním o podřízeném postavení manželky v tradiční společnosti, lze snad ještě dodat, že ráz Wirsingových záznamů o životě a roli Elisabethy je v napětí i s dobovými luterskými postilami, v nichž často vystupuje motiv hlavy rodiny, otce jako biskupa v domě, jehož autoritě má být vše striktně podřízeno.[12] Ve Wirsingových denících dále nalezneme projevy jeho antisemitismu (s. 220), dozvíme se, že když se mu do rukou dostala záměrně horšená mince, neváhal ji použít a do nevýhodné, ba až riskantní situace vystavit jednoho ze svých farníků (s. 220–221), či o tom, že se v luterském kostele uzavíraly obchodní smlouvy (s. 221) apod.

Odhlédneme-li od konkrétního obsahu, považuji za vhodné upozornit na obecnější metodický význam recenzované knihy. Je instruktivní výzvou, abychom obecné teorie sociokulturní proměny (byť třeba i vznikly na základě určitého zobecnění z řady případových studií) nebrali jako objektivně rozpoznané pravdy o vývojových procesech substancionální povahy, nýbrž vždy jako, pravda badatelsky významné, přece však jen pouhé pojmové nástroje, jejichž pomocí se snažíme konstruovat rozumivé obrazy co nejadekvátněji vůči konkrétním dějinným situacím. Vždy je nutné se tázat, zda je ta či ona teorie ještě produktivním nástrojem „čtení" dějin, nebo zda se v našich rukou proměnila v zaslepující kritérium výběru domněle „podstatných" pramenných zpráv z množství údajně „nepodstatné" dobové příměsi.

Jan Horský

12 Srov. rozbor, který podává RENATE DÜRR, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main-New York 1995, s. 54–107. Znovu se tak potvrzuje nutnost opatrnosti při interpretaci. Kázání zajisté farářům i obci nabízelo určitý vzorec vnímání světa. Nesmíme však předpokládat, že tento vzorec byl vždy přijat a uplatňován. Sám Luther ostatně připisuje roli apoštolů, biskupů a farářů, kteří mají v domě dětem a čeledi zvěstovat evangelium, jak otci, tak matce – k tomu podrobně ANDREAS GESTRICH, JENS-UWE KRAUSE, MICHAEL MITTERAUER, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003, s. 372.