

SOÚ
Sociologický ústav AV ČR

Tuto práci recenzovali:
Mgr. Dana Hamplová, Ph.D.
PhDr. Jan Horský, Ph.D.

Tento text vznikl v rámci grantového projektu „Proměny socioekonomických hodnot v procesu přibližování České republiky k Evropské unii“ č. 403/03/0339 podpořeného Grantovou agenturou ČR.

© Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004.

ISBN 80-7330-061-3

**Jaká víra?
Současná česká
religiozita/spiritualita
v pohledu kvalitativní
sociologie náboženství**

Zdeněk R. Nešpor (ed.)

Obsah

Abstrakt	7
Abstract	8
Abstraktum	9
Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity	11
(Zdeněk R. Nešpor)	
Sociologický výzkum náboženství v současné České republice	13
Přínos sociologie náboženství k perspektivě ekonomické sociologie	15
State of the art kvalitativní sociologie náboženství v českých zemích	16
Literatura	19
Ústřední vývojové trendy současné české religiozity	21
(Zdeněk R. Nešpor)	
Jsou Češi ateisté? – kvantitativní odpověď	23
Historické kořeny českého antiklerikalismu	26
„Česká cesta“ v podobě privatizované religiozity/spirituality	28
Náboženská deprivatizace a její dopady	30
Některé další trendy současné české zbožnosti	33
Závěry	34
Literatura	36
Existenciální dimenze současné církevní zbožnosti.	
Katolíci, protestanti, Svědkové Jehovovi a oddaní Kršny	
ve vztahu ke smrti a posmrtné existenci	38
(Olga Nešporová)	
Představy o smrti a posmrtné existenci	43
Komparace přístupů jednotlivých náboženských skupin	51
Závěry	53
Literatura	54

Eschatologická společenství. K recepci mariánských zjevení v České republice	56
(Martin Staněk)	
Mariánská úcta a zjevení v průběhu dějin	57
Mariánská hnutí a eschatologická společenství	66
Proměny lidové zbožnosti	70
Literatura a písemné prameny	72
Neodruidismus a fascinace Kelty v České republice a v zahraničí	75
(Dalibor Antalík)	
John Toland a „esoterická“ větev neodrudismu	76
Henry Hurlle a „mutualistická“ větev neodrudismu	77
Edward Williams a „obrozenecká“ větev neodrudismu	78
Gardnerovská inspirace: novopohanská větev neodrudismu	81
Situace v České republice	83
Závěry	87
Literatura	89
Stát, média a (nová) náboženství	91
(Dušan Lužný)	
Legislativní situace po roce 1989	92
Mediální obraz nových náboženství: případ scientologie	93
Stát a nová náboženství: případ Církve sjednocení	95
Závěrem: legislativní situace od roku 2002	103
Literatura	105
O autorech	106
Shrnutí	108
Summary	110
Zusammenfassung	113

Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství

Zdeněk R. Nešpor (ed.)

Abstrakt

Sborník, na jehož přípravě se podílela většina českých sociologů náboženství z různých výzkumných pracovišť, shrnuje nejdůležitější poznatky současné kvalitativní sociologie náboženství v České republice a zároveň mapuje náboženskou/spirituální situaci od roku 1989 do současnosti v evropských souvislostech. Upozorňuje přitom jak na nejdůležitější vývojové trendy české religiozity, včetně jejího institucionálního ohraničení v podobě státní legislativní a normativní politiky na jedné straně a neorganizované privatizované zbožnosti na straně druhé, tak také proniká hlouběji k náboženským představám věřících formou případových a antropologicky pojatých studií. Sborník obsahuje šest studií.

V úvodním článku Z. R. Nešpor shrnuje současný stav české sociologie náboženství. Týž autor ve druhé, svým zaměřením nejobsáhlejší studii nastiňuje hlavní vývojové trendy současné české religiozity, a to zejména v souvislosti s proměnami politických, ekonomických, mediálních a kulturních rámců v 90. letech 20. století a na prahu nového tisíciletí. Současné (tradičně-)církevní zbožnosti se věnují studie O. Nešporové (problematika konceptualizace smrti a posmrtné existence) a M. Staňka (fenomén katolických tzv. soukromých zjevení). D. Antalík se zaměřil na „hledání posvátna“ v podobě údajných předkřesťanských keltských tradic a související sociální skupiny. Analýzu současného mediálního diskursu o nových náboženských hnutích a souvisejícího postoje státu vůči nim provedl na příkladech Scientologické církve a Církve sjednocení (moonistů) D. Lužný.

Klíčová slova

sociologie náboženství, moderní religiozita, Česká republika 1993–, křesťanství – 20. století, Evropská unie – rozšiřování

What Faith? Contemporary Czech Religiosity/Spirituality in the Perspective of Qualitative Sociology of Religion

Zdeněk R. Nešpor (ed.)

Abstract

This volume offers a summary of the most important knowledge in the field of contemporary qualitative sociology of religion in the Czech Republic, and it describes the state of religiosity/spirituality in the country after 1989 up to the present in a European context. The majority of Czech sociologists of religion, based at various academic institutions, contributed to the preparation of the volume. In six independent studies the authors draw attention to the most important developmental trends in Czech religiosity, including the institutional boundaries in the form of state legislative and normative policies on the one hand, and unorganised, privatised belief structures on the other, and they offer deeper insight into the religious ideas of people with faith through case studies and anthropological research.

In the introductory study, Z. R. Nešpor characterises the current state of the sociology of religion in the Czech Republic. In the second and – in terms of focus – largest study in the volume the same author outlines the main developmental trends in Czech religiosity, especially in connection with the transformations of the political, economic, media, and cultural spheres in the 1990s and at the start of the new millennium. Contemporary (traditional) church religiosity is the focus of the studies by O. Nešporová (the conceptualisation of death and afterlife existence) and M. Staněk (the phenomenon of Catholic so-called „private“ revelations). D. Antalík focuses on the „search for the sacred“, as manifested in allegedly pre-Christian Celtic traditions, and on social groups with similar orientations. D. Lužný provides an analysis of the contemporary media discourse on new religious movements and the position towards them adopted by the state, using the examples of the Church of Scientology and the Unification Church (Moonists).

Keywords

Sociology of religion, modern religiosity, Czech Republic 1993–, 20th-century Christianity, European Union, enlargement

Welcher Glaube?

Die zeitgenössische tschechische Religiosität/Spiritualität aus der Sicht der qualitativen Religionssoziologie

Zdeněk R. Nešpor (ed.)

Abstraktum

Der sechs Studien umfassende Sammelband, an dessen Entstehung die Mehrheit der an verschiedenen Forschungsinstituten wirkenden tschechischen Religionssoziologen mitwirkte, fasst die wichtigsten Erkenntnisse der heutigen qualitativen Religionssoziologie in der Tschechischen Republik zusammen und zeichnet gleichfalls die religiös/spirituelle Entwicklung von 1989 bis heute in ihren europäischen Zusammenhängen auf. Dabei wird sowohl auf die wichtigsten Entwicklungstrends der tschechischen Religiosität einschließlich ihres institutionellen Rahmens in Gestalt von Gesetzgebung und normativer Politik einerseits, sowie der nicht organisierten privaten Frömmigkeit andererseits hingewiesen. Der Sammelband dringt außerdem mit Hilfe von Fallstudien und anthropologisch orientierten Untersuchungen tiefer zu den religiösen Vorstellungen der Gläubigen vor.

Im einleitenden Artikel fasst Z. R. Nešpor den derzeitigen Stand der tschechischen Religionssoziologie zusammen. Derselbe Autor skizziert in der zweiten, von ihrem Vorhaben her umfangreichsten Studie die wesentlichen Entwicklungstrends der zeitgenössischen tschechischen Religiosität, insbesondere im Zusammenhang mit den Veränderungen der politischen, wirtschaftlichen, medialen und kulturellen Rahmenbedingungen in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts und an der Schwelle des neuen Jahrtausends. Der zeitgenössischen (traditionell-)kirchlichen Frömmigkeit sind die Studien von O. Nešporová (die sich mit der Problematik der Konzeptualisierung des Todes und der Existenz nach dem Tode befasst) und M. Staněk (der das Phänomen der katholischen sog. privaten Visionen untersucht) gewidmet. D. Antalík befasst sich mit der „Suche nach dem Heiligen“ in Form angeblicher vorchristlicher keltischer Traditionen und den damit zusammenhängenden sozialen Gruppen. D. Lužný nimmt eine Analyse der zeitgenössischen Mediendiskussion über neue religiöse Bewegungen und der Einstellung des Staates zu diesen anhand von Beispielen der Scientology-Kirche und der Vereinigungskirche (Moon-Sekte) vor.

Schlüsselwörter

Religionssoziologie, moderne Religiosität, Tschechische Republik 1993–, Christentum – 20. Jahrhundert, Europäische Union – Erweiterung

Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity

Zdeněk R. Nešpor

Jak ukázal například J. Keller, konstituce a sociální fungování sociologie je v mnoha ohledech nerozlučně spojené s vlastními sociálními proměnami (Keller 1995: 25n.). Evropská sociologie 19. a prvních dvou třetin 20. století, stejně jako další společenské vědy, přitom byla přímo posedlá úvahami o sekularizaci společnosti, o tom, že náboženství ztrácí svůj společenský význam. Empirická zjištění této vědecké (sebe)reflexi do značné míry nahrávala; stále větší část populace se při sčítání lidu označovala jako nevěřící, účast na bohoslužbách všech církví v průběhu 20. století rapidně klesala, stejně jako počet křtů, církevních sňatků a pohřbů. Náboženství postupně přestalo hrát větší roli v mezinárodní politice i ve vnitřní politice jednotlivých států; křesťanské politické strany v Evropě sice vznikaly od konce 19. st., avšak zanedlouho se jejich působení ve veřejném prostoru stalo spíše „reálnou politikou“ než aplikací nějakých náboženských ideálů. Ruku v ruce s tímto snižováním společenského a politického vlivu náboženství – v různých zemích ovšem různě silným a i kvalitativně odlišným – šel jeho přesun do soukromé sféry, privatizace náboženství. Lidé přestali chodit do kostela, přestali slavit svátky, které tvořily jednu z nejdůležitějších rovin sociální komunikace v tradiční společnosti, a pokud se ještě vůbec považovali za věřící, pak si svou víru nechávali „na doma“. Náboženství tak zůstalo v moderních západních společnostech prakticky omezeno na rodinnou sféru, přestalo ovládat veřejné dění a zůstalo stát mimo stále důležitější ekonomickou sféru. Sociologové a další společensktí vědci proto měli za to, že celospolečenský význam náboženství, přinejmenším v jeho klasickém vymezení, stále klesá. A protože byli zároveň přesvědčeni, že západní společnosti jsou „nejvyspělejší“, soudili, že se tento trend bude postupně projevovat i v jiných částech světa. I tuto představu se po většinu 20. století zdála fakta potvrzovat; v řadě zemí Třetího světa byly totiž někdejší náboženské představy a víry, například islám nebo tradiční čínská náboženství, do značné míry upozaděny bojem za nezávislost a přijetím nenáboženských nebo protináboženských ideologií, legitimujících nové sociopolitické uspořádání – nacionalismu a/nebo marxismu.

Sedmdesátá, osmdesátá a devadesátá léta ovšem vedla k rychlému pádu této iluze. Náboženství, nebo alespoň některé jeho formy, si opět našlo cestu do veřejné sféry; například francouzský sociolog Gilles Kepel proto hovoří o rechristianizaci, rejudaizaci a reislamizaci „zdola“, která se sice snaží o jakousi nostalgickou obnovu tradiční společnosti, ale využívá k tomu zcela moderní, technologické prostředky, stejně jako jsou přinejmenším inovativní i její věroučné a nábožensko-praktické názory (Kepel 1996). Podobně americký politolog Samuel Huntington zvažuje „střet civilizací“, vzájemně oddělených především svými náboženskými hodnotami (Huntington 1997). Od poloviny 70. let se tak celosvětově začíná šířit jev, který sociologové nazvali deprivatizací náboženství, návrat prakticky všech věr do veřejné sféry. Nejedná se přitom jen o země Třetího světa, které velmi rychle po dekolonizaci přišly o svou víru v „sociálně spravedlivý“ nacionalismus či marxis-

mus, nýbrž náboženství hraje velmi důležitou (byť různorodou) roli i v moderních západních společnostech. Důvodů je několik. Jednak se totiž ukázalo, jak nedávno upozornil J. Casanova, že sekularizace je sotva nezbytným důsledkem modernizačních změn. V Evropě, což je jediný případ jejího širšího celospolečenského prosazení, sekularizace fungovala nikoli jako důsledek modernizace, nýbrž v podobě sekularizační teorie jako její sebenaplňující proroctví (Casanova 2003). Naopak v severní Americe – kterou rozhodně nelze považovat za „méně vyspělou“ než Evropu – k ní nedošlo ani zdaleka v takové míře; představy o sekularizaci americké společnosti byly spíše mýtem mezi sociálními vědci, než skutečnou realitou (Berger 1999: 11; Bellah 1991). Vedle toho se v prostředí moderních komplexních společností začaly objevovat i nové náboženské víry, na jedné straně „importy z Východu“, sloužící pro část západní populace jako jakýsi „duchovní korektiv“ přílišné materializace a odosobnění moderního světa. Na straně druhé šlo a jde o náboženské představy, které si s sebou přinášejí imigranti ze zemí Třetího světa, a kterých se rozhodně nechtějí vzdát; nejznámějšími příklady takového náboženství je západoevropský islám, vyvolávající v poslední době ostré spory kupříkladu ve Francii a v Německu, nebo totéž náboženství v případě černých Američanů. Postoj k novým náboženským hnutím na jedné straně a k islámu na straně druhé se tak stává, přinejmenším v západní Evropě, jakýmsi „prubířským kamenem“ multikulturního soužití a politické laičité. Ukazuje se přitom, že západoevropské společnosti jsou mnohem méně ochotné tolerovat tyto „jiné víry“, než jsou ochotné „v teorii“ připustit; v těchto momentech vystupuje do popředí jejich přinejmenším křesťanstvím ovlivněná, ne-li přímo křesťanská, povaha a její represivní složky, uplatňující se ve vztahu k věřícím (některých) odlišných vyznání.¹ Západní náboženský pluralismus proto mnohdy není než zástěrkou pro skryté prosazování vlastních náboženských či náboženstvím ovlivněných/formovaných představ. Kromě už zmíněných skutečností se to typicky projevuje například v diskusi o všeobecných lidských právech, diktujících západní představy o fungování (občanské) společnosti jiným kulturám a zemím. Právě z tohoto „kulturního imperialismu“ jsou naopak obviňovány Spojené státy, ač ani v západoevropských zemích rozhodně není něčím úplně neznámým (např. Kropáček 1996: 59–62, 69–72; Juergensmeyer 1993: 18–22).

V souvislosti s těmito změnami, s postupem náboženské deprivatizace, dochází od konce 20. století stále zřejměji k otevřenému mezináboženskému střetu. Ať už jde o slovní potyčky o „pravou víru“ a její praktickou realizaci například v podobě rodinné a propopulační politiky, o vzájemná obviňování z „kulturních válek“, nebo konečně o ozbrojené konflikty (včetně terorismu), (různá) náboženství se zcela zřetelně vrací do veřejného prostoru, zaujímají důležité místo v reálném sociálním dění a neméně i v politice. Lidé se s nimi setkávají i v tak sekularizovaných zemích, jako je Česká republika, přičemž tento trend bude zjevně pokračovat, přinejmenším v důsledku přílivu dalších imigrantů nejen ze zemí na východ od českých hranic, ale i z Evropské unie. Z tohoto důvodu, byt' nejen z něj – přičemž stačí upozornit alespoň na relativní nárůst celospolečenského zájmu o religiozitu a posvátno, k němuž došlo již ve druhé polovině 80. let 20. století (viz např. Nešpor 2003: 88–95) – je zřejmé, že sociologie náboženství musí tvořit významnou část současné teoretické a kvalitativní sociologie (cf. také Dillon 2003). Její význam přitom bude spíše stoupat, a to i z toho důvodu, že postupné rozkrývání jejího výzkumného pole, včetně „znovupřečtení“ klasiků typu M. Webera či dosud žijících P. L. Bergera a R. Wuthnowa, nemluvě o mnoha dalších, upozorňuje na skryté sociokulturní

1 Složitý vztah a někdy i přímý současný politický odpor vůči koncepci multikulturalismu obecně a muslimským imigrantům zvláště v některých západoevropských zemích, představovaný například přijetím „šátkového zákona“ ve Francii v roce 2004, ovšem nelze redukovat jen na (někdy skrytě) náboženskou dimenzi; vedle té se zde uplatňuje například problematika nízké integrace imigrantů a jejich potomků do hostitelských společností, jejich vyšší kriminality a zneužívání sociálních výhod atd. K těmto otázkám viz např. Guiraudon-Joppke 2001.

a nábožensky podmíněné dimenze společenského fungování, včetně fungování ekonomických institucí, vazeb a vztahů. Jinak řečeno na to, že i současná západní společnost je – aniž si to uvědomuje a nezdá si, že – ovlivněna svými nábožensko-kulturními kořeny a prvky mnohem víc, než si je ochotná připustit.

Sociologický výzkum náboženství v současné České republice

Nehledě na naznačený význam aktuálních transformací náboženství a jeho nejrůznějších sociálních forem, stejně jako na opětovný návrat sociologie náboženství a dalších religionistických studií mezi důležité společenskovední subdisciplíny, k němuž dochází prakticky všude ve vyspělém světě, je sociologie náboženství v současné České republice poměrně chudá. Je dokonce chudší než třeba na Slovensku, kde v 90. letech proběhlo několik významných kvalitativních i kvantitativních výzkumů v oblasti sociologie náboženství a kde se například již před několika lety podařilo vydat monotematické číslo časopisu *Sociológia*, věnované právě aktuálním otázkám na tomto poli (*Sociológia* 2001).

Sociologie náboženství u nás v současnosti není právě kvetoucí disciplínou a hovořit o jejím zavedení po roce 1989 je vpravdě eufemismem, protože jde o perspektivu, jejímuž rozvíjení se věnují autoři, které by (bezmála) bylo lze spočítat na prstech jedné ruky. Jejich studie přitom lze rozdělit zhruba do čtyř skupin. Nejčastěji jsou věnovány interpretacím širších, zejména mezinárodních kvantitativních výzkumů, *ipso facto* proto, že byly provedeny také v České republice a mohou být komparovány například s výsledky domácích censů (např. Hamplová 2000; Lužný 1998; Lužný–Navrátilová 2001; Spousta 1999). Nebo konceptualizují na základě vnějších pramenů a sledování publicistiky poměrně snadno uchopitelné vztahy státu a církvi (např. O. I. Štampach 2000; z úzce juridického hlediska také R. Tretera 2002), nebo se věnují historickým dimenzím současného stavu české religiozity a jejímu teoreticko-metodickému uchopení (např. Horský 1999; Nešpor 2002, 2003). Jen nebohatá je naproti tomu kvalitativní sociologická dimenze, ač právě ta musí být nezbytným základem jakéhokoli dalšího studia, a navíc i v této relativní nečetnosti jde o výzkum systematicky dost ovlivněný. České sociology náboženství zaujala v 90. letech 20. století hlavně problematika nových náboženských hnutí, již byla věnována pozornost jak z pozic *sensu stricto* vědeckých (Lužný 1997, 2000; Mrázek 2000), tak naneštěstí i z úhlu pohledu tzv. antikultovních hnutí, kdy se vědecká deskripce fenoménu nebezpečně mísí s jeho teologickým hodnocením² (např. Remeš 1994; Novotný–Vojtíšek 1994; Štampach 1994, 1998).³ Přestože přitom naši religionisté a sociologové náboženství již dnes disponují studiiemi, analyzujícími teologickou podmíněnost a vědeckou nedostatečnost těchto prací (např. Lužný 1997: 132–146; Václavík 2003), společenská a mediální poptávka po nich je stále velká a nezdá se, že by došlo k jejich (patříčnému) odvržení ani vědeckou obcí jako celkem, ani zainteresovanou částí veřejnosti. Naopak hlubší a obecnější analýzy různých podob současné české religiozity (včetně jejích implicitních a/nebo proticírkevně a protinábožensky orientovaných složek) dosud postrádáme. Skutečnou kvalitativní sociologii náboženství – podobně jako je tomu třeba v případě sociální antropologie (cf. Nešpor–Jakoubek 2004) – tak namnoze suplují překlady klasiků (M. Havelka, P. Sadílková, J. Škoda ad.), aniž by došlo k jejich uplatňování v kon-

2 Tento problematkový diskurs má nadto i své organizační zaštitění v podobě pražské *Společnosti pro studium sekt a nových náboženských hnutí* a jejího časopisu *Dingir*.

3 Téhož druhu je i značná část překladových publikací, konceptualizujících problematiku náboženského sektářství, kultů a dalších typů moderního „hledání posvátna“ (za všechny lze uvést např. S. Hassana, dále Stamm 2002 ad.).

krétních výzkumech a aniž by šlo o moderní, skutečně aktuální díla; výjimky z tohoto pravidla sice existují, ale bez širšího ohlasu a často bez náležitého výběru ze strany překladatelů.

Důvodů tohoto stavu, který jsem alespoň částečně analyzoval na jiném místě (Nešpor 2004), je hned několik. Především česká sociologie v období vlády komunistického režimu téměř neexistovala, nebo se musela přetvařovat pod hlavičkou jinovědních institucí. Česká společnost se musela do značné míry obejít bez sociologie jako celku a tím spíše bez této její složky, „obzvlášť nevyhovující“ tehdejšímu režimu a jeho ideologickým aspiracím. Nedošlo sice k prohlášení Československa ateistickým státem, jako k tomu došlo jinde,⁴ ale o religiozitě populace informovaly nanejvýš studie vycházející z pera tzv. vědeckých ateistů. Soudí-li přitom J. Casanova, že v Evropě sekularizace fungovala nikoli jako důsledek modernizace, nýbrž v podobě sekularizační teorie jako její sebenaplňující proctví (Casanova 2003), české země by nepochybně byly příkladem *par excellence*. Sociologii náboženství nejpozději od 70. let docela příznačně „nahrazoval“ tzv. vědecký ateismus, zkoumající upadání náboženskosti a zároveň se na něm podílející. Jeho úkolem naopak nebylo zkoumat míru náboženskosti nových institucí, nacionalismem a scientismem počínaje pochopitelně až po marxismus, jako to bylo v té době ve světě obvyklé (viz např. Maier 1999). Tím ovšem byl ztracen kontakt se soudobým vývojem světové vědy. K tomu se však přidává ještě jedna obtíž; sociologie náboženství (a jakékoli jiné vědecké studium náboženství, ať už mu budeme říkat religionistika nebo jinak) totiž musí bojovat proti dvěma „nepřátelům“. Na jedné straně proti ní stojí teologie nebo v případě jiných náboženských kultur třeba náboženské právo, které vedle empirie disponují také transcendentními „prameny“, a proto dospívají k obsažnějšímu, jakkoli jednostrannému poznání. Sem obvykle patří i argumentace tzv. antikultovních hnutí, která mnohdy pod rouškou vědeckosti představuje výrazně angažované postoje proti novým, v dané společnosti netradičním náboženstvím a vhodně volenou mediální manipulací (často i v součinnosti se státními orgány) dosahuje jejich represí. Z druhé strany je sociologie náboženství kritizována militantním ateistickým scientismem, který na náboženství útočí argumenty sice pramálo změněnými od dob osvícenství, ale proto ne nutně méně pádnými, a který jakékoli přiblížení náboženství, včetně jeho vědeckého studia, natož pokus o nějaký „dialog“ apriorně odsuzuje. Výhoda sociologie náboženství, spočívající v tom, co považuje za svůj předmět, to znamená pohled výhradně na „lidskou dimenzi“ náboženství, nikoli na jeho objekt, a její uchopení prostřednictvím vědeckých metod proto nemůže být náležitě využita. Namísto toho vyvstávají její nevýhody, z jedné strany to, že to postihuje jenom část studovaného fenoménu, tedy náboženství v plurálu, a to část z vnitřního, náboženského pohledu nikoli nejvýznamnější. Druzí kritikové si naproti tomu všímají, nikoli neoprávněně, že (část) sociologie náboženství mnohdy tenduje k tomu stát se jakousi „učitelkou teologie“, jako je tomu třeba v případě amerického sociologa Petera L. Bergera (1997),⁵ nebo když sociologizující pohled na náboženství, či přesněji ohled na jeho statisticky vykazatelnou dimenzi a snahu o její ovlivnění, přijímají za svůj i někteří věřící v moderní společnosti a jejich vůdcové (u nás kupř. Tomáš Halík). Konečně i z těchto důvodů vlastní česká sociologie náboženství, jakkoli ani v období před druhou světovou válkou nepřiliš bohatá a sama prožívající významnou vnitřní krizi, spočívající v neuspokojivém dialogu se soudobou katolickou sociologií (Nešpor 2004), vytvořila dědictví, na které je dnes velmi obtížné a z mnoha ohledů nevhodné i vyloženo nemožné navázat.

4 Například v Albánii roce 1968 nebo v meziválečném období na čas v Mongolsku.

5 V českém prostředí velmi podobně uvažuje např. katolický myslitel T. Halík (Halík 1992; 2003).

Přínos sociologie náboženství k perspektivě ekonomické sociologie

Novější studie, především z pera J. Večerníka (2002, 2003), ukazují v návaznosti na zahraniční výzkumy významnou sociální, kulturní a symbolickou podmíněnost probíhající transformace české společnosti. Česká sociologie si tak postupně začíná uvědomovat hodnotovou, sociální a symbolickou dimenzi veškerého sociálního jednání, včetně jednání ekonomického; stejně jako k tomu došlo již před čtvrt stoletím v západní vědě, kultura přestává být chápána jako statický soubor askribovaných charakteristik, nýbrž je vnímána jako neuzavřená množina pružných, dynamicky se vyvíjejících kognitivních a normativních rámců, ovlivňujících lidské jednání (Clifford 1988; Geertz 2000). Tím vyvstává důležitá souvislost mezi bazálními sociokulturními formacemi, jimiž jsou podle P. L. Bergera a T. Luckmanna především jazyk a symbolická universa (na prvním místě náboženství), a jakoukoli další sociální realitou nebo její konstrukcí (Berger-Luckmann 1999: 181). Je-li tomu tak, sociologie náboženství (a sociologie jazyka) se nutně stává „základnou“ každého dalšího sociologického studia, přičemž v případě ekonomické sociologie to platí obzvláště výrazně (Berger 1993: 11–12). Ekonomické (nebo ekonomizovatelné) sociální a symbolické jednání je podle autorů, hlásících se k perspektivě ekonomické sociologie, primárně sociálním jednáním, *ipso facto* nemůže být odloučeno od svého „zázemí“ (*embeddedness* podle M. Granovettera, *encapsulation* v dikci A. Etzioniho), jímž je ovlivňováno a na kterém je závislé.

Ve zkratce řečeno, ekonomická sociologie přinesla nový pohled na tři základní ekonomické entity: firmy, trh práce a oblast spotřeby.⁶ V rovině analýzy podniků především zpochybnila roli racionality v organizačních a řídicích procesech, neboť rozhodovací racionalita je ve skutečnosti často suplována závislostí na sociokulturních kategoriích a interpersonálních a symbolických vazbách. Sociokulturní zakotvenost ekonomického jednání, odporující novoklasickému pojetí, je přitom ještě patrnější v případě trhu práce. Jak ukázaly četné studie M. Granovettera, Ch. Tillyho a dalších, ani ve standardním ekonomickém prostředí nedochází k racionální směně mezi zaměstnavateli a zaměstnanci, nýbrž se zde uplatňují existující sociální a symbolická pouta obou stran, především parsonsové slabé sociální vazby. Typickým příkladem může být fungování tzv. etnických ekonomik. Oblast spotřeby je oproti dvěma předchozím do značné míry výsostným polem ekonomické sociologie; ekonomickým neoklasicismem, stejně jako většinou dalších ekonomických koncepcí, byla do značné míry přehlížena, a to především v těch aspektech, které byly zmíněny již v případě socioekonomické analýzy podniků a pracovního trhu. Ekonomové a sociologové totiž sice již drahně let zkoumali spotřebitelské chování a jeho nejrůznější indikátory, nebrali však v potaz například rodinnou dynamiku spotřeby či sociální a kulturní vazby mezi spotřebiteli, stejně jako faktory sociálních nerovností či třídního zařazení. Ve všech těchto oblastech, jak přehledně shrnul R. Wuthnow, se přitom výraznou a v mnoha ohledech rostoucí měrou projevuje právě religijní zakotvenost ekonomického jednání subjektů – jedinců, firem i celých společností (Wuthnow 1994). Náboženské vyznání se přitom může stávat jak katalyzátorem některých typů socioekonomického jednání (jako příklad může sloužit Weberova konceptualizace hospodářské činnosti a „ducha“ v různých náboženstvích), tak jejich inhibítorem (zákaz práce o svátcích, zákaz úroku a jeho obcházení například tzv. islámskými bankami apod.), nebo může sloužit jako (sebe)vymežující faktor při uzavírání kontraktů, sociální inkluzi či naopak exkluzi a mnoha dalšími způsoby. Sluší se na tomto místě alespoň zmínit, že A. Sen v této souvislosti hovoří o morální dimenzi ekonomiky (Sen 2002) či P. L. Berger o (mezi jiným) nábožensky podmíněné „ekonomické kultuře“ (Berger 1993). Ostatně

6 Vývoj ekonomické sociologie a její přínos zevrubněji pojednal Swedberg 1997.

i v českém prostředí si kupříkladu etnoložka H. Nosková všimla důležité podmíněnosti některých forem mezinárodních pracovních migrací a funkce etnických subekonomik právě náboženskými faktory (Nosková 2002: 52–53). Uvažujeme-li přitom o náboženských skupinách jako o „firmách“, o náboženském trhu, či o náboženské spotřebě, jak to na jednu stranu umožnila bergerovská sociálně-konstruktivistická „humanistická“ perspektiva sociologie a na druhou stranu teorie racionální (náboženské) volby, tyto kritické hlasy překračující rovinu klasického ekonomistického redukcionismu pochopitelně nabývají na síle a významnosti.

Z uvedených hledisek je zřejmé, že probíhající transformaci české společnosti a vstup České republiky do Evropské unie můžeme jen těžko vymezovat toliko jako politický a ekonomický proces, jako „technické“ přizpůsobení právních norem a rozhýbání hospodářské výkonnosti, třebaže je tento postoj v současné české společnosti hluboce zakořeněn (včetně roviny státních úředníků a mediální prezentace). Nelze totiž opomíjet sociokulturní dimenzi těchto procesů, především kognitivní a hodnotovou oblast ovlivňující každodenní jednání, která nakonec podmiňuje i takové skutečnosti, jako občanské aktivity, respektování právního státu, sociální kohezi, či ekonomickou úspěšnost a konkurenceschopnost. Právě i zde se totiž uplatňuje sociální a symbolická zakotvenost (ekonomického) jednání, jejíž uchopení může prostředkovat nebo alespoň přiblížit moderní sociologie náboženství, a proto je zdánlivě paradoxní spojení ekonomické sociologie a sociologie náboženství, prosazované už kdysi M. Weberem a znovuoživené např. P. L. Bergerem, zcela zásadním přínosem pro současnou českou sociologii jako celek. Duchovně-náboženská oblast totiž na jednu stranu vytváří a ovlivňuje celospolečenské hodnotové klima, avšak současně působí přímo i na normy chování specifických skupin obyvatelstva, ať už věřících nebo naopak odpůrců náboženských přesvědčení. Neplatí to však jen v případě postkomunistické transformace české společnosti, nýbrž v souvislosti s „velkým rozšířením“ Evropské unie na jaře 2004, kdy se počet členských zemí bezmála zdvojnásobil, se tato dimenze uplatňuje o to výrazněji (mj. i v politických a mediálních diskusích). Je tomu tak i z toho důvodu, že náboženství rozhodně není ve většině zemí Evropské unie „mrtvou veličinou“, nýbrž vyvolává různorodé emocionálně nabitě projevy, ovlivňující pak i další sféry sociálního, socioekonomického a politického jednání (viz např. Soper–Fetzer 2002).

State of the art kvalitativní sociologie náboženství v českých zemích

Vědomí důležitosti kvalitativní sociologie náboženství⁷ pro sociologii obecně a pro ekonomickou sociologii zvláště, stejně jako tíživý nedostatek těchto studií v českém prostředí, zaviněný mnoha souvisejícími faktory, vedlo k jeho rozpracování v kontextu výzkumného programu oddělení Ekonomické sociologie Sociologického ústavu AV ČR v Praze. V rámci aktuálního výzkumu proměn a trvání socioekonomických hodnot v české společnosti a jejich konfrontace s vyspělým západním světem v 90. letech 20. století, zejména v souvislosti se vstupem České republiky do Evropské unie, proto je věnována soustavná pozornost i duchovní a náboženské oblasti v širokém, funkčním vymezení. Jedním z výstupů této snahy je i přítomný sborník, seznamující s výsledky několika dosavadních šetření, na nichž se podíleli přední čeští sociologové náboženství a další „sympatetičtí“ bada-

⁷ Kvalitativní sociologii náboženství v tomto sborníku chápeme poměrně široce nikoli jako soubor konkrétních teoretických a metodických přístupů, nýbrž jako (ideálně-typický) protipól sociologie kvantitativní, podávající odpovědi na otázky „kolik“, „jací“, „do jaké míry“ atd. jsou lidé věřící/religiózní? Zde sdružení autoři se naopak ptají, možná o něco šířeji, „jak“ současná česká víra/religiozita vypadá a „proč“ je tomu právě takto?

telé v příbuzných disciplínách (religionistika, sociální antropologie). Nejde ovšem a za stávajícího stavu věcí ani nemůže jít o nějaké sumární zpracování problematiky současné české zbožnosti v jejích nejrůznějších dimenzích, nýbrž pouze o zatímní nastínění tohoto důležitého tématu, které si v budoucnu zákonitě vyžádá další hlubší rozpracování. Přesto zúčastnění badatelé považují za důležité publikování alespoň těchto prvotních zjištění, které by mělo vést jak k širší diskusi mezi zainteresovanými odborníky, k revizi některých důležitých rozhodnutí a postojů na různých úrovních státní správy (ale i činnosti nevládních a neziskových organizací a komerčního sektoru), tak také k dalšímu rozvíjení sociologického studia duchovně-náboženské dimenze současné české společnosti.

V první, svým zaměřením nejobsáhlejší studii se Zdeněk R. Nešpor pokusil nastínit ústřední vývojové trendy, jimiž se ubírá současná česká religiozita ve svých církevně organizovaných, privatizovaných, implicitních i dalších typech, a to zejména v souvislosti s proměnami politických, ekonomických, mediálních a kulturních rámců v 90. letech 20. století a na prahu nového tisíciletí. Využil přitom jak existujících kvantitativních šetření, tak především vlastních kvalitativních sociologických a do jisté míry i historických výzkumů, které komparoval s podobnými analýzami západoevropských a severoamerických badatelů, zabývajících se recentními vývojovými proměnami religiozity. Studium náboženských procesů, odhalující významové a funkcionální složky soudobé religiozity/spirituality, ve Spojeném království zastoupené především Grace Davie a ve Francii Daniele Hervieu-Léger, přitom vede nejen k důležitým mezinárodním srovnáním, ale i k hlubšímu poznání nových religijních forem, spojených zejména s tzv. „spirituální revolucí“ (P. Heelas, L. Woodhead) a s nárůstem privatizované zbožnosti, a konečně k odhalení manipulativních a represivních tendencí médií a státu v náboženských otázkách i prostředí vyspělých demokratických společností (M. Introvigne). Kromě těchto aktuálních výzkumů, k nimž svá zjištění vztahoval, Nešpor vědomě navázal také na již existující vlastní analýzy sociální a symbolické dimenze české (ekonomické) kultury v procesu přibližování a vstupu do Evropské unie (Nešpor et al. 2003).

Současné (tradičně-)církevní zbožnosti jsou věnovány studie Olgy Nešporové a Martina Staňka. Oba autoři přitom upozornili na důležitý jev privatizace náboženských představ i uvnitř zavedených, relativně velkých náboženských skupin, jejímž důsledkem je na jednu stranu vznik neortodoxních prvků osobní zbožnosti a na druhou stranu konstituce „sekundárních spirituálních institucí“ (P. Heelas), svým působením na část církevníků překračujících běžné funkce náboženských organizací. Případem tohoto trendu uvnitř moderního katolicismu, v české společnosti naprosto nejrozšířenějšího vyznání, je přitom zejména zbožnost spojená se soukromými mariánskými zjevením a její sociální fungování a důsledky, které sledoval M. Staněk. Charismatický charakter a eschatologické orientace nábožensko-sociálních skupin, formovaných okolo mariánských zjevení, stejně jako jejich „papežo-centrismus“ a (obvykle) silná závislost na zahraničních podnětech přitom dobře dokládají obecnější vývojové trendy současné religiozity, dokumentované Nešporovou studií.

Naproti tomu O. Nešporová se zaměřila na rovinu konkrétní vnitřní náboženské zkušenosti, na její existenciální dimenzi a problematiku související s konceptualizací smrti a posmrtné existence, kterou ve svém sociologickém a sociálně antropologickém výzkumu sledovala napříč náboženskými skupinami jak tradičními (katolíci, protestanti), tak relativně novými a prožívajícími zřetelný nárůst členské základny až po roce 1989 (svědkové Jehovovi), tak konečně v české společnosti relativně mladými a vycházejícími z odlišných kulturních kořenů (hnutí Haré Kršna). Hlubší analytický ponor k osobnímu náboženskému prožitku a různým typům jeho prezentace přitom autorce umožnil rozkrytí jinak nepřilíš zjevných a proto „standardní vědou“ začasté přehlížených stránek současné religiozity.

Ještě dalšímu typu „hledání posvátna“ v moderní společnosti věnoval pozornost religionista Dalibor Antalík; zaměřil se na heterogenní proudy současné religiozity, namnoze proticírkevně orientované, snažící se navazovat na předkřesťanské evropské náboženské tradice. Z podstaty věci přitom plyne, že v českém prostředí jde v první řadě o „keltské“ novopohanství, na jehož analýzu se autor ve své studii zaměřil. K masovějšímu rozvoji tohoto hnutí, mnohdy představovaného spíše několika ohnisky a sítí různě angažovaných stoupenců a nikoli pevnou sociální organizací, přitom v České republice došlo až v 90. letech 20. století v jisté, spíše nepřímé a (komerčně) zprostředkované návaznosti na fungování podobných skupin či ohnisek v západní Evropě – tím nemá být řečeno, že podobná návaznost neexistuje i ve všech výše zmíněných případech – a proto bylo třeba věnovat pozornost i těmto zdrojům, u nás dosud namnoze neznámým, a to i v případě odborné veřejnosti. Důležitým zjištěním Antalíkova výzkumu, souvisejícím patrně s obecnými vývojovými trendy české religiozity, je přitom odlišnost českých a západoevropských (především britských a frankofonních) „keltofilních“ organizací; zatímco v západní Evropě jde obvykle o neodruidská společenství explicitně propagující náboženskou obnovu/restauraci, v České republice je tento rozměr obvykle upozaděn a objevuje se jen v implicitní či parareligiózní podobě.

Problematicke veřejného diskursu o malých, avšak sociálně organizovaných náboženských skupinách tzv. nové religiozity se šířeji věnoval brněnský kolega Dušan Lužný. Na dvou zvolených příkladech (mediální diskurs o Scientologické církvi a boj za státní uznání v případě Církve sjednocení) přitom sledoval působení mocenských a represivních složek společnosti, jež sice deklarují náboženskou svobodu a rovnost všech vyznání, ale zároveň ji implicitně omezují. Lužný upozornil na skutečnost, známou v současnosti i ze západní Evropy, že mediální manipulace a postoj státních orgánů k novým náboženstvím jsou mnohdy iniciovány a ovlivňovány z pozic antikultovních hnutí, stranících etablovaným křesťanským církvím (a vycházejících z nich). Sociální podmínky a konsekvence fungování nových náboženských hnutí, některými autory koncipovaných jako „striktní denominace“ (R. Stark), v prostředí svobodného náboženského trhu tedy v evropském prostředí nedocházejí náležitého uplatnění, nýbrž naopak začasť vyvolávají negativní reakce společnosti proti nim, ať již v podobě formálně-organizované nebo neformální. Odpor vůči novým náboženským směrům přitom často je mnohem větší, alespoň v západoevropském prostředí, než proti marginálním náboženským skupinám, hlásícím se k „zavedenému“ křesťanství; příkladem může být český církevní zákon, platný v letech 1990–2001, podle kterého k registraci církve či náboženské společnosti bylo třeba deset tisíc podpisů, zatímco byla-li členkou Světové rady církví (což je křesťanská, najmě protestantská ekumenická organizace), stačilo jich pouhých 500. Naopak okrajové skupiny uvnitř velkých církví a/nebo malé křesťanské církve mohou zažívat ústrky a pronásledování především z řad církví „zavedených“, tradičních, které v nich vidí konkurenci.

Představené tendence, pohyby a typy současné české zbožnosti v úplnosti nevyčerpávají existující spirituální scénu⁸ a její nejrůznější projevy. Něco takového není možné už z té příčiny, že k nějakému shrnujícímu pojednání dosud chybí řada důležitých dílčích prvků, kvantitativních a především kvalitativních sociologických, sociálně antropologických a religionistických výzkumů. Z toho důvodu tento příspěvek k sociologickému studiu současné české religiozity/spirituality nemá a ani nemůže mít shrnující závěr; tento sborník vyjadřuje v mnoha ohledech nedostatečný a ne-

8 Termín spiritualita/duchovnost bývá v poslední době z různých stran zaváděn, aby rozšířil či případně nahradil ne zcela vyhovující vymezení religiozity/zbožnosti; kromě církevně organizované zbožnosti přitom má zahrnovat i necírkevní a dokonce proticírkevní typy transcendentně orientovaných symbolických univers (cf. Heelas 2002; Wulff 1997: 5–7). Jeho hlavní výhodou je „autochtonní“ užívání samotnými participanty, včetně těch z řad etablovaných církví, nevýhodou ovšem je nejasně definovaný obsah.

uspokojivý *state of the art* současné české sociologie náboženství a vybízí k jeho urychlené reparaci, jež by zároveň vedla k rychlé aplikaci sociologických poznatků na všech úrovních vládnutí, v oblasti působnosti veřejných a státních orgánů, nevládních a neziskových organizací a v neposlední řadě i v komerční sféře. Troufám si však tvrdit, že i přes nedostatečný stav našeho stávajícího poznání nejsou na následujících stranách uvedená zjištění, analýzy a interpretace méně zajímavé a pro naše poznání méně přínosné – jejich úlohou je alespoň předběžné popsání fenoménů, jimž byla dosud věnována jen naprosto nedostatečná pozornost.

Literatura

- Bellah, Robert N. 1991. *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L. 1993. *Kapitalistická revoluce. Padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě*. Bratislava: Archa.
- Berger, Peter L. 1997. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Berger, Peter L. (ed.) 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington – Grand Rapids: EPPC + W. B. Eardmans.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Casanova, José 2003. „Das katholische Polen im nachchristlichen Europa.“ *Transit, Europäische Revue* 25: 50–65.
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dillon, Michele (ed.) 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Guiraudon, Virginie, Christian Joppke (eds.) 2001. *Controlling a New Migration World*. London, New York: Routledge.
- Halík, Tomáš 1992. *O přítomnou církev a společnost*. Praha: Křesťanská akademie.
- Halík, Tomáš 2003. *Oslovit Zachea*. Praha: NLN.
- Hamplová, Dana 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP. Sociologické texty/Sociological Papers 00:3*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hassan, Steven 1994. *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů*. Brno: T. Janeček.
- Heelas, Paul 2002. „The Spiritual Revolution: From ‘Religion’ to ‘Spirituality’.“ Pp. 357–377 in Woodhead, Linda et al. (eds.): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London – New York: Routledge.
- Horský, Jan (ed.) 1999. *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Ústí nad Labem: Albis international*.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- Juergensmeyer, Mark 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, Jan 1995. *Dvanáct omylů sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kepel, Gilles 1996. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kropáček, Luboš 1996. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Lužný, Dušan 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan 1998. „Náboženská situace v České republice po roce 1989.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 6 (2): 213–225.
- Lužný, Dušan 2000. *Zelení bódhisattvové. Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: MU.
- Lužný, Dušan, Jolana Navrátilová 2001. „Religion and Secularization in the Czech Republic.“ *Czech Sociological Review* 9 (1): 85–98.
- Maier, Hans 1999. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno: CDK.

- Mrázek, Miloš 2000. *Děti modrého boha. Tradice a současnost hnutí Haré Kršna*. Praha: Dingir.
- Nešpor, Zdeněk R. 2002. „Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18.–19. století.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 10 (2): 215–236.
- Nešpor, Zdeněk R. 2003. „Česká folková hudba 60. – 80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39 (1): 79–97.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40 (4): 447–468.
- Nešpor, Zdeněk R. et al. 2003. *Proměny českých socioekonomických hodnot na přelomu století*. Sociologické texty/Sociological Papers 03:6. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R., Marek Jakoubek 2004. „Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *Český lid, Etnologický časopis* 91 (1): 53–79.
- Nosková, Helena 2002. „Tolerance, minority a cizinci v České republice.“ Pp. 45–54 in Olga Šrajzerová (ed.): *Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí*. Opava, Praha: Slezský ústav SZM + DIS RE.
- Novotný, Tomáš, Zdeněk Vojtišek 1994. *Základní orientace v nových náboženských hnutích*. Praha: Oliva.
- Remeš, Prokop 1994. „Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 2 (1): 25–38.
- Sen, Amartya 2002. *Etika a ekonomie*. Praha: Vyšehrad.
- Sociológia 2001. *Sociológia* 33 (1) (monotematické číslo, ed. Vladimír Krivý).
- Soper, J. Christopher, Joel Fetzer 2002. „Religion and Politics in a Secular Europe. Cutting Against the Grain.“ Pp. 169–191 in Jelen, Ted G., Clyde Wilcox (eds.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spousta, Jan 1999. „České církve očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73–90 in Hanuš, Jiří (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: CDK.
- Stamm, Hugo 2002. *Pozor esoterika. Mezi spiritualitou a pokoušením*. Praha: Academia.
- Swedberg, Richard 1997. „New Economic Sociology: What Has Been Accomplished, What Is Ahead?“ *Acta Sociologica* 40 (2): 161–182.
- Štampach, Ivan Odilo 1994. *Sekty a nová náboženská hnutí*. Praha: Oliva.
- Štampach, Ivan Odilo 1998. *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál.
- Štampach, Ivan Odilo 2000. „Současná spirituální scéna s světská společnost.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 8 (2): 189–193.
- Tretera, Jiří Rajmund 2002. *Stát a církve v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Václavík, David 2003. „Historicko-genealogické klasifikace nových náboženských hnutí.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 11 (2): 241–258.
- Večerník, Jiří 2002. „Výzkum společenské transformace a česká sociologie.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38 (1–2): 55–77.
- Večerník, Jiří 2003. *Work and Job Values in CEE and EU Countries*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Wulff, David M. 1997. *Psychology of Religions. Classic and Contemporary*. New York: J. Willey & Sons.
- Wuthnow, Robert 1994. „Religion and Economic Life.“ Pp. 620–646 in Neil J. Smelser, Richard Swedberg (eds.): *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton, New York: Princeton University Press + Russell Sage Foundation.

Ústřední vývojové trendy současné české religiozity⁹

Zdeněk R. Nešpor

V posledních dvou nebo třech desetiletích došlo v celosvětovém měřítku k nárůstu sociálního významu náboženství, ať již jde o jeho působení ve veřejném prostoru a politice nebo v kulturní, sociální a ekonomické oblasti. Jak upozornil americký politolog Samuel Huntington, je to právě náboženská různost, která do značné míry definuje sociokulturní rámce jednotlivých společností (Huntington 1997), přičemž zároveň platí, že současný svět „je stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“ (Berger 1999: 2). Proto i v relativně sekularizované západní Evropě dochází k návratu náboženství (v plurálu!) do veřejné sféry, religiozita ovlivňuje jak výrazné názorové vůdce, tak konstituci osobních hodnotových žebříčků a symbolických univers značné části populace. Podle Ch. Sopera a J. Fetzera tak zůstávají náboženství a jejich vzájemné vztahy důležité například v britské, francouzské a německé politice, a to v míře, kterou někdejší sekularizační teorie nebyly s to predikovat, nebo se do veřejné sféry znovu vrací (Soper – Fetzer 2002: 187). Tento „návrat náboženství“ *ipso facto* vedl k tomu, že sekularizační teorie, někdejší základ sociologie náboženství jako celku, ztratily svou explanativní sílu; proto nijak nepřekvapuje, že se řada badatelů začala věnovat studiu nových či obnovených forem sociálního fungování náboženství v současném světě. Sociologie náboženství a další příbuzné disciplíny tak na jednu stranu prošly hlubokým vnitřním přerodem, zbavujícím je mnohých aprioristických představ (osobní svědectví o tom podává např. Berger 1999: 2–4), přičemž zároveň došlo k jejich zmasovění a zvětšení veřejného zájmu o tuto sféru akademického studia. Důvodem, o kterém není třeba pochybovat, jsou samozřejmě probíhající sociální změny v dané oblasti, přičemž tento obnovený zájem o vědecké studium náboženství je zcela zřetelně celosvětovou záležitostí. Výjimky samozřejmě existují; jednou z nich přitom je současná Česká republika a do jisté míry i další postkomunistické země střední a východní Evropy (ačkoli zcela jistě ne všechny). Komunistický režim, který potlačoval veřejnou religiozitu (nebo religiozitu vůbec) a na její místo stavěl ateistickou propagandu (viz např. Froese 2004), totiž vedl k tomu, že (církevně) organizované náboženství v těchto společnostech hrálo obvykle jen malou úlohu ve veřejném životě, k jejímuž zvětšování dochází po roce 1989 jen pomalu a částečně. Tato skutečnost pak bývá mylně pochopena jako neexistence religiozity, což na druhou stranu spolu s dalšími faktory ospravedlňuje (praktickou) neexistenci sociologie náboženství.

Pokud se čeští sociologové v 90. letech 20. století vůbec věnovali studiu náboženství, pravděpodobně se zaměřili na studium „výjimečných případů“, zbožnosti úzce ohraničené sociálně, kognitivně

⁹ Tato studie je přepracovanou a rozšířenou podobou článku „Religious Processes in the Contemporary Czech Society“, který vyšel v *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 3: 277–295. Za laskavé svolení k opětovné publikaci autor děkuje redakci a vydavateli časopisu.

nebo představující prùnik nových typů organizované religiozity do společnosti. Anebo byla interpretativní sociologie redukována na popis a vysvětlení rozsáhlejších kvantitativních šetření typu censů či mezinárodních výzkumů hodnot (ISSP, EVS), které byly vypracovány na odlišných populacích, bez možnosti přihlídnutí ke specificky českým vývojovým trendům a strukturám, projevujícím se mimo jiné na poli neorganizované zbožnosti. Přestože někteří autoři zdůrazňují, že míra církevní afiliace české populace je nízká, aniž to však znamená nízkou míru české religiozity (Hamplová 2000: 43; Nešpor 2003: 95), uvedené kvantitativní výzkumy byly – naneštěstí, avšak zcela pochopitelně – orientovány především na studium členství v církvích, účasti na bohoslužbách a na další indikátory „oficiální“ církevní zbožnosti (pravověří, církevní rituály atd.). Řada autorů v tomto duchu využila jedinou „náboženskou“ otázku v rámci sčítání lidu (sebedefinice církevní příslušnosti), další kvantitativní výzkumy a především výsledky české části šetření *International Social Survey Programme* (ISSP), které bylo v roce 1999 zaměřeno na náboženskou problematiku, nebo nejrůznější kombinace těchto zdrojů (Hamplová 2000; Lužný 1998; Lužný–Navrátilová 2001; Mišovič 2001: 110–185; Spousta 1999). Formálně organizované typy současné religiozity tak jsou, alespoň z určitého pohledu, studovány dostatečně, jenže – jak jsem již předeslal – v tomto případě se naneštěstí nejedná o nejdůležitější část náboženské sféry, jež by měla být studována. I zkušenosti ze západní Evropy totiž ukazují, nebudeme-li věnovat pozornost podobným indikátorům domácím, že privatizované formy religiozity, stejně jako její implicitní formy, v současnosti vyžadují mnohem větší pozornost.

V této studii proto chci prezentovat o dost širší pohled na náboženství, které budu chápat jako typ symbolického universa, vytvářejícího významné/základní kulturní hodnoty a normy a (v některých případech) ovlivňujícího téměř všechny typy osobního a sociálního jednání, včetně jednání v politické a ekonomické sféře. Přitom je třeba zdůraznit, že duchovně-náboženská oblast jednak – třebaže nikoli vždy a nikoli pro všechny zúčastněné – vytváří obecné „hodnotové klima“ společnosti a zároveň významně ovlivňuje sociální jednání konkrétních (náboženských) skupin, které nezahrnují jen členy církví. Přestože přitom nejde o hlavní téma, jež chci na následujících řádcích řešit, je vhodné upozornit, že tyto skutečnosti nabývají význam v rámci současného vstupu České republiky do Evropské unie. Vzhledem k tomu, že proces přijetí nezahrnuje pouze legální normy a metody ekonomického provozu, ale například i pracovní a spotřební návyky, postoje osobní odpovědnosti, očekávání od národa/ů, státu/ů a dalších nadindividuálních entit, stejně jako jejich symbolické legitimace, nezávisle na tom že Evropská unie dosud nepochybně v tomto smyslu není jednotnou entitou, problematika „evropeizace“ české religiozity a českých náboženství je z tohoto důvodu velmi důležitá, přičemž rozhodně nejde jen (a ani především) o důsledky aplikace institucionálních a legálních pravidel, norem a regulací.

Tento typ studia však naneštěstí nemá prakticky žádnou tradici v současné české sociologii náboženství a z tohoto důvodu téměř neexistují relevantní data, která by bylo lze použít. Proto budu na následujících řádcích kombinovat různé datové zdroje, kvalitativní i kvantitativní, současné i historické, a v rámci interpretací budu využívat několik různých analytických metod, včetně historického a komparativního přístupu. Tuto metodickou multiplicitu však umožňuje a mnohdy přímo vyžaduje sám předmět studia; náboženství totiž samozřejmě patří – přinejmenším do určité míry – mezi „nejstabilnější“ institucionální sféry, a proto je jeho současný stav a budoucí vývoj v některých ohledech vysvětlitelný prostřednictvím analýzy historických příležitostí, struktur a procesů. Samozřejmě to platí tím spíš v případě postkomunistických zemí, kde náboženství dlouho byla masivně potlačována a/nebo ovlivňována státními a stranickými represivními zásahy, jejichž dědictví je dosud velmi živé, přičemž se rozhodně nejedná jen o přetrvávání legislativních a regulačních

opatření. Tato historická dimenze sociologického studia náboženství však nesmí vést k přehlížení současných a budoucích vývojových trendů; zejména v transformujících se společnostech by totiž něco takového bylo zcela zásadní chybou. Z tohoto důvodu se na následujících řádcích zaměřím především na popis a vysvětlení nejdůležitějších probíhajících procesů a tendencí české duchovně-náboženské scény, ať už lze jejich počátek shledávat kdykoli, a tyto procesy budu srovnávat s obdobnými pohyby v prostředí západních, zejména západoevropských společností. Vzhledem k signifikantnímu (byť snad jen dočasnému) nedostatku širších datových zdrojů považuji tento postup za jediný možný přístup k široce definovanému poli náboženství, spirituality, sociálních a symbolických hodnot, které by mělo být zkoumáno.

Jsou Češi ateisté? – kvantitativní odpověď

Přestože se Češi, na rozdíl od jiných komunistických zemí (Albánie, Mongolsko), neprohlásili „ateistickým národem“, míra religiozity české populace byla v období vlády komunistického režimu malá a rychle klesající a to i v porovnání s jinými zeměmi Východního bloku (Polsko, Rumunsko, ale i SSSR). Na druhou stranu však platilo, že zejména katolická církev a její polský papež Jan Pavel II. (od r. 1978) věnoval výraznou pozornost těmto zemím a snažil se o posílení jejich náboženských organizací v odporu vůči ateismu a protikřesťanské propagandě. Například pro Poláky se tak jejich katolicismus stal jednou z nejdůležitějších sociálních identit, negativním vymezením proti „těm druhým“, tedy sovětským okupantům a jimi podporovaným mocenským strukturám (Byrnes 2002: 27; Kepel 1991: 2. kpt.). Česká situace však nikdy nebyla tak jednoznačná a to přesto, že s náboženstvím, křesťanstvím a zejména katolicismem část společnosti spojovala poměrně vysoká očekávání, jež měla dojít naplnění po pádu komunistického režimu. Bylo tomu tak zejména v druhé polovině 80. let, kdy již dávno nefungovaly implicitně náboženské prvky komunistické ideologie, zatímco Šimečkova „nepsaná dohoda gulášového socialismu“ mezi populací a řídicími složkami sice nebyla vypořádána, v praxi však přestávala fungovat v důsledku „ekonomiky nedostatku“. V některých případech k naplnění uvedených očekávání skutečně došlo; například kanonizace sv. Anežky České (1989) a následná návštěva papeže v Československu se staly celonárodní manifestací síly českého křesťanství obecně a českého katolicismu zvláště, stejně jako demonstrací odporu vůči nenáboženskému a protináboženskému komunistickému režimu. Někteří pozorovatelé proto soudili, že česká víra byla v průběhu čtyřiceti let jeho vlády pouze potlačena a upozaděna a že v 90. letech dojde k jejímu výraznému oživení. Již tehdy však existovaly i odlišné interpretace této skutečnosti, vycházející z přesvědčení, že marxismus v české společnosti fungoval jako sekulární/implicitní náboženství, aniž však dlouhodobě dokázal funkčně nahradit tradiční křesťanství, a proto po jeho pádu sice dochází k opětovnému (znovu)přijetí tohoto symbolického universa, namnoze ovšem jen vnějšimu a dočasnému – podobně jako tomu bylo v případě marxismu na konci čtyřicátých a v padesátých letech. Pro účely této studie přitom není třeba řešit, která z těchto interpretací je pravděpodobnější (ačkoli bych osobně dával přednost spíše druhé, již bych doplnil poukazem na vskutku minimální celospolečenské povědomí o podstatě a projevech křesťanství; viz Nešpor 2003: 95), nicméně je třeba zdůraznit, že k partikulárnímu znovuoživení zájmu o náboženství na konci 80. a počátkem 90. let nepochybně docházelo. Výrazem této skutečnosti může být sčítání lidu z roku 1991.

V roce 1991 se totiž „jen“ čtyřicet procent české populace prohlásilo za ateisty, respektive přesněji – označilo se za osoby bez vyznání, zatímco dalších 39 procent se deklarovalo jako katolíci; 16 procent populace na tuto otázku neodpovědělo, což bývá interpretováno jako inklinace k pri-

Tabulka 1. Rezidenti v České republice podle vyznání, 1991 a 2001

Církev	1991	1991 (%)	2001	2001 (%)
Římsko-katolická církev	4021385	39.0	2740780	26.8
Řecko-katolická církev	7030	0.1	7675	0.1
Pravoslavná církev	19354	0.2	22968	0.2
Česobratrská církev evangelická	203996	2.0	117212	1.1
Církev československá husitská	178036	1.7	99103	1.0
Slezská církev a. v.	33130	0.3	14020	0.1
Svědkové Jehovovi	14574	0.2	23162	0.2
Adventisté	7674	0.1	9757	0.1
Jiné církve	23899	0.2	253411	2.5
Bez odpovědi	1665617	16.2	106673	8.8
Ateisté	4112864	39.9	6039991	59.0
Celkem	10302215	100	10230060	100

Zdroje: Náboženské vyznání 1995; Sčítání lidu 2003.

vatizované, necírkevní religiozitě (viz tabulku č. 1). O deset let později však již byla situace zcela odlišná. Žádné „náboženské oživení“ se totiž nekonalo, přičemž počet členů velkých, celonárodních a tradičních církví, katolických i protestantských,¹⁰ výrazně poklesnul.

Přijmeme-li výsledky sčítání lidu, zdá se, že míra religiozity české populace v průběhu 90. let naopak radikálně poklesla; množství ateistů v populaci poměrně výrazně stoupl, zatímco se zmenšila početnost lidí, kteří otázku spojenou se svým náboženským vyznáním v censu z nějakého důvodu nezodpověděli. Prakticky jediné náboženské organizace, jichž se tento pokles religiozity nedotkl, byly malé (křesťanské) církve, spojené buď se sektářským typem zbožnosti a/nebo se specifickým tradicionalismem v užívání a interpretaci křesťanského Písma. Například Náboženská společnost svědků Jehovových v tomto období získala 60 procent nových členů,¹¹ členstvo Apoštolské církve se ztrojnásobilo a v případě Církve bratrské (svobodné reformované církve) dokonce ztrojnásobilo; na druhou stranu však platilo, že členové těchto náboženských skupin – s výjimkou první uvedené církve – jako celek nepředstavují více než jedno promile populace. Podobný masivní nárůst doznal i počet stoupenců pentekostálního hnutí uvnitř tradičních křesťanských církví a nová náboženská hnutí, zejména spojená s (proklamativními) prvky dálnévýchodní zbožnosti. Tato

10 Jako i jinde jsou čeští protestanti rozděleni do řady církví, odlišných svým učením, rituální praxí i velikostí; největší z nich je Česobratrská církev evangelická, blízká kalvinismu (třebaže formálně užívá čtyři protestantské konfese – Augustanu, Druhou Helvetskou konfesi, Českou konfesi a bratrský Počet z víry). Církev československá husitská vznikla sice v roce 1920 secesí části katolického kléru, neschopné prosadit reformní požadavky v duchu nacionalismu a katolického modernismu, avšak v současnosti v ní začíná převažovat protestantský charakter; v roce 1994 signovala Leuenberskou konkordii. Na tomto místě je třeba zdůraznit ještě jednu paradoxní skutečnost, existenci většího množství katolických církví, byť jen pro účely censu. V rámci českých sčítání lidu je totiž řecko-katolická církev, jinak uniatská součást církve římsko-katolické, sčítána odděleně; počet jejích členů je ovšem nevelký, takže by nedocházelo k závažným chybám, ani zanedbali-li bychom tuto skutečnost.

11 Označovat Svědky Jehovovy za křesťanskou církev je sporné, byť se za ní sami považují, z toho důvodu, že nepřijímají některé konstitutivní prvky křesťanství a i jejich interpretace Bible je z hlediska většinového křesťanství svérázná (což neznamená, že není, byť si po svém, „fundamentalistická“).

hnutí svou rétorikou ovlivňují značnou část populace, ačkoli to ve většině případů nevede ke vzniku dostatečně silných vazeb, jež by se projevil v rámci náboženské sebedeclarace při sčítání lidu nebo jiných kvantitativních výzkumech.

Snižování církevní afiliace české populace v 90. letech bylo způsobeno několika příčinami, zejména úmrtími starších věřících, lepší a rozsáhlejší informovaností o náboženství a jednotlivých církvích (jež byly na přelomu 80. a 90. let nekriticky idealizovány, ani ne tak z propagačních důvodů jako spíše z neznalosti), jejich vztahy ke státu (mezi nimiž hrála značný význam dosud neuzavřená otázka restitucí církevního majetku¹² a do jisté míry i konkordátu s Vatikánem) a jejich politické a občanské aktivity v kontextu demokratické společnosti. K do jisté míry podobnému vývoji přitom došlo dokonce i ve (většinově) katolickém Polsku; Ewa Morawska totiž ukázala, že zatímco církevní agenda zůstala v zásadě shodná v průběhu časových změn, zcela se změnila reakce veřejnosti, takže katolická církev začala být nevyhnutelně vnímána jako „sektářská“ a antidemokratická (Morawska 1995). Tím spíše to samozřejmě platí v případě (relativně) agnostické České republiky, kde se katolická církev ukázala jako neschopná využít potenciál své popularity na počátku 90. let a zákonitě tuto popularitu postupně ztratila. Jak přitom ukázal Dušan Lužný, svou roli zde hrála i její snaha restituovat (veškerý) zabavený majetek (Lužný 1998: 216), stejně jako nevyřešená otázka „historických vin“ včetně kolaborace části kléru s komunistickým režimem a (především) nechuti a neschopnosti církve řešit tento morální problém tváří v tvář někdejšími disidentům a persekvaným osobám (Grajewski 2002: 33–89). Avšak je třeba zdůraznit, že sice všechna tato vysvětlení jsou s to postihnout část problematiky, avšak nikoli její celou šíři. Nezávisle na relativně vysoké míře náboženské sebedeclarace v roce 1991 totiž platilo, že míra účasti na kultických praktikách, bohoslužbách a dalších rituálech byla po celou devátou dekádu velice nízká, navíc zasahující především starší část populace (Hamplová 2000: 42–43; Lužný–Navrátilová 2001: 90). Krátce řečeno, relativně vysoký počet „věřících“, deklarovaný například censem z roku 1991, byl jak důsledkem (později „napravené“) volní „chyby“ populace, tak jejich nedostatečných znalostí o skutečné podstatě a projevech křesťanské víry (v mnoha případech na přelomu 80. a 90. let bez dalšího prvoplánově identifikované s katolicismem). Tato skutečnost však vůbec neznamená, že by většina české populace byla – termínem M. Webera – „nábožensky nemuzikální“. Podle Dany Hamplové „oslabení vlivu tradičního náboženství neznamená větší vystřízlivění světa, ale že zde působí jiný typ religiozity. To, co Češi odmítají, není nadpřirozeno jako celek, ale spíše tradiční náboženské systémy a organizované náboženství obecně“, což vede k jejich na člověka orientované víře, spočívající buď ve „fatalismu“ nebo v „okultismu“ (Hamplová 2000: 43–48).

Kvantitativní popis české religiozity lze uzavřít tvrzením, že mnohem důležitější než církevně-organizované formy zbožnosti jsou její formy privatizované, „víra bez přináležení“ (G. Davie). Tato skutečnost vede dokonce k tomu, že se někteří respondenti sami označují za osoby bez náboženství, ačkoli tím ve skutečnosti míní pouze tolik, že jsou bez církevní příslušnosti. Sama tato skutečnost přitom není v kontextu současných západoevropských společností nijak překvapivá, zvláště proto ne,

12 V průběhu 90. let sice došlo k restituci (menší) části nemovitého majetku, který byl katolické církvi a dalším církvím namnoze protiprávně zabaven po roce 1948, a to zejména prostřednictvím výčtových zákonů, situace se tím však nevyřešila, neboť to vyvolalo kritiku značné části populace (mj. i pro přehmaty, k nimž došlo – případ provozní budovy pražského Národního divadla aj.), zatímco církev zdůrazňuje své trvajících pohledávky i na další protiprávně zabavený majetek. Otázka restitucí církevního majetku zároveň rozděluje české náboženské skupiny, protože prakticky jediným restituentem je katolická církev, která z tohoto důvodu na restitucích trvá, ale zároveň by po jejich proběhnutí byla ochotná přistoupit na nějakou verzi odluhy, zatímco pro (většinu) ostatních náboženských skupin by odluha znamenala faktický zánik z důvodu insolventnosti.

že Čechy bývají považovány za jednu z nejsekularizovanějších zemí světa. Důležité je však upozornit na skutečnost, že v tomto případě nejde (jen) o důsledek čtyřicetileté vlády komunistického režimu, že totiž Čechy „nejsekularizovanější zemí“ nejen jsou, nýbrž také byly již před více než sto lety. Pro porozumění současné situace a budoucího vývoje je proto třeba obrátit pozornost k důvodům, podstatě a důsledkům některých relativně dávných nábožensko-sociálních změn.

Historické kořeny českého antiklerikalismu

Řada katolických myslitelů a dokonce i někteří renomovaní profánní evropští historikové (např. Rémond 1998: 278) soudí, že kořeny českého antiklerikalismu je třeba hledat již v husitském hnutí v 15. století. Podle těchto interpretací totiž české společnosti není vlastní žádné pozitivní religiózní sebevyjádření, Češi jsou primárně protináboženským a protiklerikálním národem. Avšak takové vysvětlení značně zjednodušuje skutečnost; přehlíží český náboženský vývoj od Bělohorské bitvy (1621), tedy relativní úspěšnost násilné protireformace a rekatolizace, stejně jako široký rozmach barokního katolicismu. Na konci 17. století již totiž platilo, že většina českého národa byla katolická z vnitřního přesvědčení (cf. Nešpor 2004: 176–181). Husitství a jeho pozůstatky však přesto vedly k jistým problémům tohoto katolicismu.

V 18. století v Čechách a na Moravě přetrvávaly malé skupinky tajných nekatolíků, jejichž náboženské přesvědčení ovšem nebylo plně ortodoxní; Tito věřící si byli jisti pouze svým nekatolicismem a dokonce protikatolicismem, stejně jako blízkostí k luterské zbožnosti své doby, tj. pietismu. O vnitřním obsahu protestantských věr, ale i teologických východiscích české reformace však již věděli pramálo. Přesto právě jejich existence, stejně jako snaha o důslednou aplikaci osvícenských kameralistických principů, vedly nakonec císaře Josefa II. k vydání Tolerančního patentu, který v českých zemích povoloval obě velká protestantská vyhnání, luterství a kalvinismus (1781). Císař se zároveň snažil o radikální reformu katolicismu, který měl být v jeho optice „modernizován“ a zejména přizpůsoben osvícenskému náboženskému přesvědčení – v procesu racionalizace víry měly být likvidovány všechny „středověké pověry“ a „magické praktiky“ barokní doby, například přebujelé poutě, neužitečné mnišské řády a řeholní kongregace, náboženská bratrstva, devocionálie, zbytečné či nerozumitelné kultické úkony atd. V tom všem byla osvícenská zbožnost přímou antitezí barokní religiozity, nenechávala prostor pro dosavadní způsob zakoušení nadpřirozena a zároveň pro individuální, hluboce mystický a „ortopraktický“ modus vztahování se k Bohu. Nová zbožnost, stejně jako všechny osvícenské reformy, však přicházela „shora“, nebrala ohled na přání, potřeby a kognitivní možnosti těch, které chtěla ovlivňovat na prvním místě, běžných věřících. Tato skutečnost vedla, spolu s propagandou nově povolených protestantských církví, k poměrně značnému oslabení náboženské autority. V této souvislosti je třeba zmínit i postjosefinskou identitní krizi, na kterou nedávno upozornil M. Hroch (Hroch 2003). Náboženské změny a další vnější faktory, zejména Napoleonské války, „zrušení“ Svaté říše římské a rakouský státní bankrot r. 1811, totiž podle tohoto autora vedly ke krizi identity, likvidující primát náboženského pohledu na svět, poskytovaný „starým režimem“, a ústící v nacionální mobilizaci a v konstituci moderního českého národního hnutí.

Hrochova argumentace ukazuje, proč se čeští intelektuálové a později (nově konstituovaný) český národ jako celek v 19. století přiklonili k nacionalismu jako vůdčí sociálně-řídící a legitimační ideologii. Nechává však stranou konsekvantní ztrátu či zvlažnění náboženského přesvědčení; tuto skutečnost bych proto chtěl alespoň stručně osvětlit na následujících řádcích. Český nacionalismus, který byl vybudován zejména na historických kořenech, se totiž legitimoval zejména prostřednic-

tvím poukazu na někdejší velikost a význam českého středověkého státu a na jeho právní, sociální a náboženské instituce a případně i na jejich politické a vojenské úspěchy na mezinárodním poli. Jenže tyto instituce a tato úspěšnost, jak si začala uvědomovat stále větší část obrozenců a jejich vlivem i veřejnost jako celek, samozřejmě nebyly katolické, ale především husitské. Češi, již se v 19. století začali považovat za nezávislý a (kdysi) významný národ, zároveň zjišťovali, že tato velikost nebyla spojena s katolicismem jejich doby, nýbrž s husitismem a později s (přínejmenším částečným) protestantským jejich předků.¹³ K podobnému závěru nutně vedl i druhý legitimační rozměr českého národního obrození, jazykozpytná argumentace odkazující k češtině Veleslavínovy doby a zahrnující barokní způsob vyjadřování. J. Rak zdůraznil, že spolu s tím docházelo k pozitivnější percepci doposavad nenáviděného husitství (Rak 1979: 103–105), což ještě dále oslabilo český katolicismus stejně jako skutečnost, že většina katolického kléru byla – vzhledem ke svému rakouskému původu a smýšlení nikoli neoprávněně – *a priori* podezřelá z protičeských tendencí. Katolicismus se tak v očích lidu začal stávat a zvolna stal „utlačivým prvkem“, násilnou a uzurpační vírou, ačkoli žádná podstatnější vlna konverzí k protestantismu – srovnatelná kupříkladu s pozdějším německým hnutím *Los von Rome* – nenastala. Místo toho se rozšířil katolicismus čistě formální, T. G. Masarykem nazvaný „matrikovým“ (čeští Němci jej nazývali „böhmisch-katholisch“ vírou), představovaný liberálními názory a minimální či vůbec žádnou participací na náboženských projevech, jež byly – začasť s negativním příděchem – hodnoceny jako „folkloristický přežitek“ najmě venkovské populace.

V průběhu 19. století tak došlo k masivní sekularizaci českého národa, jehož většina se z vlastní vůle – nebo snad přesněji: z vlastního racionálního volního rozhodnutí – oddělila od katolicismu, jež shledala příliš „středověkým“, aniž se však přiklonila k nějakému jinému křesťanskému vyznání. Liberálním mladočechům (v širokém smyslu) přišla všechna vyznání příliš „sektářská“, omezující jejich individualitu ve smyslu (zavedených) náboženských věř či praktik. Ani unie českých luteránů a kalvinistů, zakládající Českobratrskou církev evangelickou (1918), ani o dva roky pozdější vznik Církve československé proto nevedly k nějakému masivnějšímu přestupovému hnutí; (mezi-konfesní) přestupy byly vždy, kdy to bylo možné, více než vyváženy úplnými odstupy od náboženského přesvědčení nebo – pokud to možné nebylo – „matrikovým katolicismem“. Náboženská identita, fungující jako osobní symbolické universum, tak postupně byla nahrazena identitou národní, následovanou třídní identitou a scientistním, „vědeckým“ pohledem na svět; Češi se tak v 19. století stali ateisty, liberály, nacionalisty nebo i socialisty, přičemž zároveň pro ně náboženství přestalo hrát někdejší roli, s výjimkou příležitostně vyhledávaného, avšak nikoli nezbytného „folkloristického“ prvku či přežitku. (Církevní) křesťanství začalo být chápáno jako „relikt středověku“ a tento vývoj byl pochopitelně ještě posílen evropskou sekularizací 20. století, kdy se první československá republika snažila (ačkoli ne vždy úspěšně) o aplikaci „nejprogresivnějšího“ sekularizačního a odlukového modelu po vzoru Francie. Pozdější komunistický režim tento proticírkevní trend samozřejmě ještě posílil.¹⁴ Česká společnost se tak stala, nikoli jen v důsledku vlády komunistické diktatury, nýbrž spíše prostřednictvím posílení již dříve existujících faktorů, vpravdě nejlepším příkladem vítěz-

13 Toto sebevymezení, které v důsledku vedlo k posunu od náboženské k národní, „realistické“ či „humanistické“ (T. G. Masaryk) nebo dokonce třídní identitě/identitám, bylo ještě posíleno později v 19. století a na počátku následujícího věku. Masaryk a další intelektuálové (L. Kunte, R. Máša, někteří příslušníci tzv. katolické moderny) se v této souvislosti dokonce pokoušeli o vytvoření nového náboženství nebo o „znovuoživení“ pravého křesťanství (viz Horyna – Pavlincová 1999: 197–223), zatímco jiní k tomuto kroku skutečně přistoupili (zakladatelé Církve československé v roce 1920, původně katoličtí kněží). Tomuto procesu identitní proměny jsem se podrobněji věnoval ve studii Nešpor 2004.

14 Ideálu odluky církve od státu se ovšem tento režim vzdal, protože jejich závislost mu zároveň umožňovala kontrolovat a výrazně ovlivňovat vnitrocírkevní dění.

ství evropského sekularismu, fungujícího jako sebenaplňující proroctví; toto vítězství přitom lze, podle J. Casanovy, vysvětlit „lépe jako triumf kognitivního režimu sekularismu, než jako důsledek procesů strukturálních změn jako urbanizace, vzdělávání, racionalizace atd.“ (Casanova 2003).

Důležité však je, že tato „antireligiozita“ české populace neznamenal vytrácení či absenci náboženských nebo kvazi-náboženských osobních duchovních potřeb a projevů. Češi se stali podezřívavými vůči církevní zbožnosti, avšak nikoli vůči religiozitě „neo-durkheimovské“, transformující náboženské potřeby do vztahu k určitým etnickým, třídním či státním entitám (Tailor 2002: 78), ani vůči nejrůznějším formám privatizované zbožnosti. Současné výzkumy přitom ukazují, že dokonce i v období tzv. normalizace řada lidí hledala (a nalézala) jakési náhradní náboženství, zástupná symbolická universa, například v písních protestujících folkových zpěváků (Nešpor 2003). Podobně jiný pozorovatel soudí, že v českém případě se jedná o „náboženský skepticismus ... nelze mluvit přímo o ateismu; ten předpokládá popření čehokoliv, co přesahuje běžné smyslové vnímání. Toho je inteligentnější Čech vzdálen, nechává si dost prostoru pro zahloubání se do nadsmyslna. Ale to, co mu ze zahloubání vyplyne, nebývá ochoten včleňovat do církevního rámce, podřídí vyšší autoritě“ (Frýbort 2000: 16).

„Česká cesta“ v podobě privatizované religiozity/spirituality

Český antiklerikalismus, vycházející z uvedených historických kořenů a v nich sebezpotvrzovaný dodnes ovlivňuje jak sociální podoby víry, tak v rámci privatizované zbožnosti i její složky osobní. Dokonce je přitom ještě posilován západoevropským posunem od „náboženství“ ke „spiritualitě“, vedoucím k tomu, že „náboženské (směřující k Bohu) je zatlačováno spirituálním (směřujícím k životu)“ (Heelas 2002: 358). Velká část populace se proto nachází na „pomezím území“ mezi náboženstvím a jeho opozitem; tito lidé se nepovažují za členy církví a nepodílejí se na aktivitách jakéhokoli tradičního náboženství, avšak zároveň se nepovažují za úplné agnostiky a tím méně ateisty. Spiritualita, jak jí sami rozumějí, ať už teistická nebo orientovaná především na člověka (a jeho osobnostní rozvoj), pro ně znamená především metaforu „cesty“, osobního „hledání“ implikujícího nejen konečný cíl, ale především sebe samo, dlouhodobou niternou snahu o dosažení „podstatnosti“ (použijeme-li Kunderova termínu ze známé povídky *Eduard a Bůh*). Tato cesta je mnohdy dokonce vnímána jako důležitější než sám její cíl. Představuje „duchovní hledání“, tedy „nakupování na náboženském trhu/supermarketu“ s možností náhlých velkých změn, stejně jako silné osobní přesvědčení o transcendentnu (nebo naopak jeho neexistenci) a jeho transformaci do podoby pro-životních aktivit prostředkovaných náboženstvím. Různorodost a vzájemná pluralita osobních náboženských potřeb se přitom stává dalším faktorem, posilujícím fungování náboženského trhu.

Přitom se zdá, jakoby tato privatizovaná zbožnost (či spiritualita, budeme-li užívat „emického“ termínu) fungovala jako „řešení“ českého antiklerikalismu, neznamenajícího – přinejmenším dnes – existenci protitranscendentních postojů. Privatizovaná, neortodoxní zbožnost je totiž hojná i mezi členy zavedených církví, kteří si mnohdy „nedělají hlavu“ s oficiálním učením svých náboženských skupin. Na základě výsledků české části výzkumu ISSP proto D. Hamplová zdůraznila, že „tradiční křesťanské věrouce věřila asi jen pětina lidí, přičemž jen 4 % katolíků by se dala označit za „čisté křesťany““ (Hamplová 2000: 47). Přitom platí, že s výjimkou kvantitativního objemu této „víry bez přináležení“ nejde o jev, který by byl pro českou společnost výjimečný; podobná šetření vykazují v celé (západní) Evropě obdobné výsledky (viz např. Davie 1999: 70, tab. č. 2). Významné však je, že v českém případě prakticky neexistuje vztah mezi osobní náboženskou vírou a jejím sku-

pinovým začleněním (s výjimkou malých, sektářských náboženských skupin). Velká část katolíků i protestantů se tak sice považuje za členy církví, někteří z nich (byť v tomto případě již jde o signifikantně menší číslo) dokonce navštěvují bohoslužby a další církevní akce – avšak myslí si přitom úplně „co chce“. Přestože aktuálně není k dispozici sofistikovanější faktorová analýza uvedeného výzkumu, je z něj dále zřejmé, že velká část české populace (včetně členů křesťanských církví), věří v nějaký typ „mystických“ či „okultních“ sil a objektů; například 49.7 procenta populace věří v amulety, 50 procent v horoskopy a celých 69.7 procenta v předpovědi budoucnosti (Hamplová 2000: 45, tab. č. 20; viz také Lužný – Navrátilová 2001: 91–94). K tomu je nutné připočíst, že těmto typům privatizované „mystické“ zbožnosti je více nakloněna mladší a vzdělanější část populace; tvoří tedy významné vývojové trendy v rámci soudobé české religiozity, jejichž vliv zřejmě bude sílit. Znovu je třeba opakovat, že v rámci západoevropského kontextu nejde o jev neznámý, výjimečný je však jeho rozsah a pravděpodobně i mnohem hlubší historické kořeny, ovlivňující náboženskou situaci České republiky.

Přitom je třeba se ptát po sociálních, politických a kulturních důsledcích tohoto stavu, protože přestože privatizovaná zbožnost *ex definitione* nevede ke vzniku sociálních skupin, rozhodně to neznamena, že by neovlivňovala kupříkladu percepci (křesťanských) církví a náboženských skupin, vztahy mezi církvemi a státem, stejně jako kulturní hodnoty, normy a zvyklosti zakotvující lidské myšlení, cítění a jednání. Začnu-li přitom s popisem druhého uvedeného procesu, můžeme zcela jednoznačně hovořit o vstupu „obchodních“ vztahů do náboženské oblasti. Konceptualizace „spirituálního trhu“ a konzumerismu, vycházející z T. Luckmannovy hypotézy o tzv. neviditelném náboženství (Luckmann 1974: 99–102), přitom nefunguje pouze jako metafora. Jak náboženské organizace, tak i organizace čistě komerční si totiž uvědomily, že lidské duchovní potřeby stojí za jejich (obchodní) zájmy a této relativně značné poptávce přizpůsobily i svou nabídku. Křesťanské misie se tak postupně transformují do podoby široké propagační kampaně za účelem získání dalších „konzumentů“, jako k tomu došlo například v podobě katolické reklamní kampaně v průběhu posledního sčítání lidu (2001), zatímco křesťanský život se transformoval do lobbyismu v Parlamentu a snahy o získání (finančních) zdrojů od nejrůznějších vládních i nevládních agentur. Ještě důležitější než tyto praktiky, které budou diskutovány níže, však je reorientace (profánní) podnikatelské sféry na naplňování spirituálních potřeb jedinců.

Od roku 1989 proto byla Česká republika svědkem, stejně jako západoevropské země o pár let dříve (Hellas – Woodhead 2001: 363–366), obrovského rozšiřování „duchovních“ obchodů, časopisů, knih a hudby. „Tajné“ a/nebo „duchovní“ dějiny (prakticky čehokoli) se zařadily mezi nejprodávanější tituly nejen ve specializovaných obchodech, ale stále častěji i v mainstreamových knihkupectvích a dokonce v supermarketech, zatímco téměř všechny populární časopisy či rozhlasové stanice zavedly astrologické a/nebo „terapeutické“ sekce. Podobně se i psychologické či alternativně-medicínské terapeutické směry pro „nemocné duše“ či „jogínské masáže“ staly relativně známými a vyhledávanými praktikami, přinejmenším pro část populace, přičemž kupříkladu zastánci homeopatie byli dokonce integrováni do České lékařské komory (s náležitými legitimizačními důsledky pro jejich činnost). Jako i jinde ve světě přitom platí, že ceny tohoto zboží a těchto služeb jsou relativně vysoké, nepochybně vyšší než poměr mezi cenami a vynaloženými náklady v případě „standardních“ profesí, avšak přesto je o tuto nabídku velký zájem. I v České republice, stejně jako v západní Evropě, tedy náboženský trh funguje velmi dobře a dále se rozvíjí, přičemž některými svými prvky zasahuje – alespoň do určité míry – většinu společnosti. „Spirituální revoluce“ se tak stává mainstreamovým hnutím, ačkoli, na rozdíl od jiných zemí, v českém případě není toto „duchovní zboží“ obvykle spojeno s žádným typem křesťanského dědictví (včetně detra-

dacionalizovaného). V tomto procesu „disneyzace“ nabídky (A. Bryman) lze sledovat jak její aktuální rozmach, tak některé typické rysy, projevující se i na náboženském trhu, jako je tématičnost, vyrovnávání spotřebitelů, působení reklamy či vyvolávání umělé sentimentality. Na rozdíl od severoamerické situace však tyto prvky nejsou primárně spojeny s křesťanskými církvemi či zájmovými skupinami, nýbrž jsou odpovědí komerčních firem na tržní poptávku, jíž se snaží své produkty přizpůsobit. V situaci vysokého individualismu, materiální a konzumní orientace současné české společnosti, potvrzované jinými výzkumy (Nešpor 2002: 74–79), přitom jde o velmi úspěšnou podnikatelsko-obchodní strategii, v níž platí přímá úměra mezi výší ceny a „obchodovatelností“ duchovního zboží na jedné straně a kvalitou jeho sociální percepce a – samozřejmě – konečnou prodejností na straně druhé. Česká populace se tak stává jedním z nejlepších případů, potvrzujících heslo „jsem to, co kupuji“, což vede k situaci, kdy se konsumerismus v podstatě stává novým lidovým „náboženstvím“.

Náboženská deprivatizace a její dopady

Přestože česká společnost – a v menší míře i společnost moravská – patří mezi nejsekularizovanější společnosti ve světě a třebaže zároveň a nadto vykazuje řadu projevů privatizované religiozity, neznamena to, že by od 90. let 20. století nedocházelo k náboženské deprivatizaci. Tato deprivatizace je důsledkem již jen míry potlačování náboženství v období vlády komunistického režimu, pro kterou se jistý návrat náboženství do veřejné sféry po jeho pádu ukázal jako téměř nevyhnutelný. Tento posun byl vedle toho posílen celosvětovou deprivatizací náboženství a především aktuálními proměnami katolicismu za pontifikátu Jana Pavla II., včetně podílu katolické církve na pádu komunistických režimů a na demokratizačních procesech raných 90. let. Náboženství a především římský katolicismus se tak vrátilo do politiky, podobně jako v jiných evropských zemích, začalo hrát roli v rozhodovacích procesech a v jednání parlamentních/vládních koalic. Nelze přitom říci, že by bylo „příliš mocné“, což však neznamena jeho malou „viditelnost“ a především absenci vlivu v některých konkrétních oblastech, jako jsou (politické) postoje k rodině (včetně rodinné legislativy, záležitostí týkajících se potratů, sexuálního chování populace apod.), vzdělávání, drogová politika nebo vztahy státu k dalším, zejména nekřesťanským a „sektářským“ náboženským skupinám. Pakliže tedy D. Lužný soudí, že náboženská deprivatizace není v České republice aktuálně přítomna (Lužný 1998: 223–224), je tomu tak jen ve srovnání se zeměmi Třetího světa (a do jisté míry se Spojenými státy), procházejícími v současné době masivní náboženskou deprivatizací a sociální desekularizací. Srovnáváme-li naopak současný vliv české religiozity na veřejnou sféru s obdobím před rokem 1989, je zřejmé, že společnost prochází poměrně významnou náboženskou deprivatizací, důležitým – třebaže pozvolným a tudíž „neviditelným“ – „znáboženštěním“ politiky a veřejného prostoru. Je přitom očividné, že se na tomto procesu podílejí převážně, a v případě politiky prakticky výlučně, tradiční křesťanské církve a/nebo náboženské skupiny vycházející z křesťanských kořenů.

Mezi nejdůležitějšími změnami, ke kterým v posledních patnácti letech došlo, je třeba zmínit rekonstituci Československé strany lidové (ČSL) po německém vzoru do Křesťansko-demokratické unie (KDU-ČSL). Zatímco tato strana, respektive její předchůdkyně, byly založeny na konci 19. století jako politické platformy části (obvykle modernistických a sociálně angažovaných) katolíků, v současnosti se úspěšně transformovala do podoby strany všekřesťanské. Mimo jiné poskytla několika protestantským vůdčím osobnostem přístup do Parlamentu, zatímco mezi její voliče patří jak

katolíci, tak i protestanti a – nikoli na posledním místě – také „duchovní“ oponenti bezuzdného materialismu, individualismu a neoklasické ekonomiky, zhrzení českou ekonomickou reformou i současnou podobou vládnutí. Stranická politika však přesto stále má blíž ke katolicismu. Její „ekumenismus“ proto znamená především možnost integrace všech křesťanských voličů a sympatizantů s tradičními/konzervativními hodnotami, jako je například prorodinná politika, kriminalizace nebo alespoň zpřísnění pravidel potratů, nepovolení legálního registrovaného partnerství homosexuálů, tvrdší protidrogová legislativa atd. Mezi nejdůležitější úspěchy, které KDU-ČSL na tomto poli dosáhla, přitom patří přijetí nového zákona o rodině z roku 1998, který ve jménu prorodinné a populační politiky změnil (většinou zpřísnil) rozvodová pravidla.¹⁵ Avšak architekti stranické politiky chtějí jít ještě dál, stejně jako jejich kolegové jinde ve světě (Casanova 1994: 211–234). Zabránili tak přijetí (tři) levicových pokusů o legalizaci homosexuálního partnerství a, podobně jako v Polsku (viz Byrnes 2002: 38–39), pokusili se zpřísnit potratovou legislativu nezávisle na tom, že počet legálních potratů od roku 1989 klesá. KDU-ČSL se přitom pokouší zavést i některá další omezení, například umožňující potrat pouze v případě znásilnění, poškození plodu nebo závažných obav z ohrožení zdraví rodičky. Přitom se zdá, že tento typ politické rétoriky nachází v současnosti řadu příznivců vzhledem k negativnímu populačnímu vývoji české společnosti a jejímu xenofobnímu strachu před (masivnější) imigrací. Totéž platí i v případě protidrogové legislativy, respektive „striktního“ přístupu KDU-ČSL k těmto otázkám. Straničtí politikové se tak kupříkladu staví negativně vůči jakémukoli rozdělování drog do dvou „nebezpečnostních“ skupin, na „měkké“ a „tvrdé“ drogy, protože mají za to, že užívání jakýchkoli drog výrazně poškozuje zdraví, vede k vyšším státním výdajům na zdravotnictví i policejní složky (a v neposlední řadě, což ovšem ve veřejných debatách obvykle nezmiňují, samozřejmě odvádí jejich uživatele od správné „boží cesty“).

Zatímco se v mnoha čistě politických záležitostech tato křesťanská strana chová jako standardní politický subjekt, nedisponující nějakou ústřední „ideologií“, v záležitostech týkajících se křesťanské a především katolické víry se zviditelňuje jako obránce „pravého křesťanství“ a „tradičních“ norem a hodnot, prezentovaných jako jediná záchrana před problémy současné společnosti. Podobnou rétoriku ostatně katoličtí intelektuálové volili již v meziválečném období, například z pozic katolické sociologie (např. Vašek 1926, 1936). Konsekventní náboženská deprivatizace, podporovaná především tradičními křesťanskými voliči na jižní Moravě, v menší míře v jižních Čechách, ale i některými pražskými intelektuály, vede k rozporuplnému sociálnímu ohlasu. Je příkře odmítána jak liberálně orientovanými modernisty, zdůrazňujícími (zejména) ekonomický rozvoj, tak (většinou generace staršími) komunistickými voliči, vzpomínajícími na „zlatou éru“ sociálních jistot a ideologické jednoznačnosti. Obě tyto rozdílné skupiny, společně nepochybně tvořící majoritu českých voličů, proto odmítají křesťanskou politiku jako něco „středověkého“, nenáležitě tradicionalistického a konzervativního, co je v přímém protikladu k modernitě a k rostoucí prosperitě a blahu lidstva. Na druhou stranu platí, že tito kritikové politiky KDU-ČSL přinejmenším do jisté míry křesťanské straně vlastně pomáhají, protože jejich diskuse vedou k širší medializaci „tradicionalistické“ politické rétoriky této strany a tím jí přinášejí nové konzervativní voliče. A tak zatímco na počátku 90. let stranické preference prudce klesaly, jak vinou některých skandálů (Bartončíkova aféra) tak v důsledku přílišné spojitosti stranické politiky se zájmy katolické církve, projevující se například v restitučních kauzách, následné rozpojení zájmů těchto dvou skupin, strany a církve, situaci výrazně pro-

15 Skutečný sociální vývoj však nebyl tak jednoznačný; přestože totiž počet rozvodů bezprostředně po aplikaci tohoto zákona výrazně poklesl (jak z důvodu nezbytného znovuotevření probíhajících rozvodových kauz, tak vzhledem k zavedeným přísnějším pravidlům, například v podobě nezbytného časového odloučení partnerů aj.), později se vrátil k původním hodnotám a dokonce je předčil. Důvodem je skutečnost, že ustanovení nového zákona jsou široce obcházena.

měnilo. Přestože tedy problém restitucí církevního majetku zůstává nedořešen, stejně jako konkordát s Vatikánem neuzavřen, obě tyto otázky začaly být veřejností vnímány jako problémy katolické církve, nikoli křesťanské politické strany; jejich nevyřešenost proto nevyvolává kritiku politického jednání KDU-ČSL, prezentující se spíše jako strana všech křesťanů¹⁶ – nebo dokonce všech „tradičních“/konzervativních voličů – než přísně katolická.

Ostatně ani sama katolická církev se už plně neztotožňuje s politikou KDU-ČSL a neangažuje se v ní, ač tomu tak bylo na počátku 90. let, přinejmenším v důsledku její komplexnosti a rozdílných partikulárních zájmů. Příčinou tohoto stavu a zároveň důsledkem jeho sebezpotvrzování bylo mj. vítězství racionalistických, byrokratických a utilitaristických politiků ve straně, stejně jako celospolečenský rozmach působení intelektuálů identifikujících se spíše s katolickým/křesťanským dědictvím, jak mu sami (a nikoli církev) rozumějí, než s církevní institucí a její vnitřní disciplínou. Kromě trvajících nárůstu vlivu křesťanských či semi-křesťanských spisovatelů, publicistů, mediálních osobností a umělců jsou toho svědectvím i debaty o novém českém prezidentovi, předcházející odchod Václava Havla z tohoto úřadu (2003). Vzhledem k Havlovu dědictví, stejně jako z dalších historických důvodů, si totiž většina populace jako prezidenta představovala morálně silnou osobnost, stojící nad stranami; to se nakonec projevilo i v proměně mediálního obrazu (a sebezprezentace) nového prezidenta, jímž Parlament nakonec zvolil neoklasického ekonoma a odpůrce Evropské unie Václava Klause. Důležité však bylo již to, že v předcházející debatě se objevovaly osobnosti s úzkou vazbou na křesťanství, jako například katolický kněz a myslitel Tomáš Halík (jenž však nakonec nebyl nominován), nebo katolický filosof Jan Sokol (poslední Klausův vážný protivník), jejichž vítězství bylo podporováno přinejmenším vysoce vzdělanými městskými intelektuály. Přitom již jen diskuse o nominaci a reálné šance na zvolení takto vyhraněně nábožensky orientovaných osobností je v sekularizované a většinově „ateistické“ České republice známkou významnosti.

Bez ohledu na skutečnost, že zájem většiny populace o veřejnou sféru začíná a končí u jejího partikulárního zájmu o politiku (a tedy i o náboženskou deprivatizaci právě a pouze v této sféře), neměli bychom zapomínat ani na obdobné, ačkoli „méně viditelné“, ale proto ne méně výrazné posuny i v jiných oblastech. V devadesátých letech totiž došlo k obnovení či ke vzniku řady náboženských organizací, věnujících se zdravotní péči, sociální práci, vzdělávání, působení v masmédiích, nebo duchovní činnosti v armádě a ve věznicích. Přestože se přitom některé z nich staly předmětem většinového nesouhlasu nebo dokonce veřejné kritiky, zaměřené především proti těm, které mají reálný sociální dopad (školy, média), česká populace se nakonec smířila se situací, že „existence církví ... [je] nezbytná nebo užitečná především v péči o staré a nemocné lidi“ (Lužný – Navrátilová 2001: 95). Tradiční církve tak získaly (přinejmenším) jisté „právo na život“, na působení v oblastech, kde o to nikdo jiný nestojí; toto právo jim přitom neupírají ani antiklerikálně zaměřené lidé (přestože je rozhodně nechtějí rozšiřovat na jiné oblasti), což se může stát dobrým základem pro jeho budoucí rozvoj. Bude-li tomu tak, což je velmi pravděpodobné, patrně přitom dojde k pomalé, avšak jisté reinstitucionalizaci působení křesťanských církví v sociální a kulturní sféře. Jejich prostřednictvím a prostřednictvím s nimi spojených organizací přitom bude docházet k (nutně jen částečné) desekularizaci společnosti a k nárůstu „nových náboženských možností“, nikoli nezbytně

¹⁶ Tato „tradicionalistická“ a křesťanská politika zároveň vede k opozici vůči (v české společnosti) novým náboženstvím, ať již jde o nová náboženská hnutí nebo o „cizí“ náboženství, jako je např. islám. Příkladem může být postoj vůči českým muslimům, skutečně marginální náboženské skupině, jimž nebylo dovoleno postavit si v Brně mešitu s minaretem, neboť ten by byl „příliš viditelný“ a urážející místní křesťany. Podobně se v současnosti diskutuje o stavbě mešity v Teplicích. Nebo lze uvést novou náboženskou legislativu o církvích a náboženských skupinách (církevní zákon z r. 2002), výrazně stranící zavedeným církvím oproti novým náboženstvím. K této otázce podrobněji Štampach 2000.

přímo spojených s velkými církvemi, jako je kupříkladu v současnosti se rozvíjející hospicové hnutí. Rozhodně však není jisté, povede-li tento posun ke křesťanství jako takovému, nebo bude-li podporovat růst nějaké „amorfní“ privatizované religiozity, což se zdá pravděpodobnějším.

Některé další trendy současné české zbožnosti

Celosvětově působící trendy současného náboženského vývoje, studované zahraničními religionisty, dále zahrnují nárůst pentekostalismu (letničního hnutí) a/nebo charismatického křesťanství a další konsekventní posuny teologických a především nábožensko-praktických důrazů uvnitř tradičního, církevně organizovaného křesťanství. Přestože přitom v České republice aktuálně nelze hovořit o nějakém masivnějším vlivu těchto tendencí, nelze nebrat na zřetel, že k jejich průniku přeci jen dochází a že ovlivňují především mladší část populace.

Analýza tohoto hnutí může vycházet ze zjištění britského sociologa P. Heelase, podle kterého je moderní religiozita orientována především k životu, ať už zahrnuje teistická hnutí, směřující k Duchu svatému, nebo hnutí neteistická, směřující k „vyššímu já“ (Heelas 2002: 370–372). Začneme-li s katolickou mládeží, zdá se, že její náboženské potřeby oslovují především „moderní“ nepřiliš ortodoxní duchovní hnutí, jako jsou osobní (mariánská) zjevení, tematizace papeže jako „kulturního hrdiny“ a/nebo podřizování se „výjimečným osobnostem“, „duchovním vzorům“ v podobě osobních guruů (většinou přitom jde o mladé, moderně orientované kněží či řeholníky). Tito věřící, kteří o svou náboženskou orientaci namnoze hluboce vnitřně bojují, však nakonec na svých učitelích – ne vždy plně ortodoxních – silně závisejí, ačkoli na druhou stranu jejich církevní příslušnost mnohdy není než „duchovní nálepkou“. Mnohem méně se totiž zajímají o církevní dogmatiku, než o nábožensko-praktické důsledky víry v politice, každodenním životě a především v osobním sociálním jednání, zahrnujícím například zákaz předmanželské sexuality nebo používání antikoncepčních praktik. Ve skutečnosti přitom mnozí z nich věří v (heterodoxní) reinkarnaci nebo něco podobného, zatímco jejich víra v osobního Boha jako Spasitele a zejména její „přežití“ části, jako je víra v nebe či peklo, je mnohem méně důležitá. Podobně i na protestantské straně existuje relativně široké hnutí mládeže směřující k pentekostalismu. Jeho hlavním přínosem je osobní vztah k Duchu, zatímco studium biblického učení a tradiční církevní (nebo jakákoli jiná) autorita hraje pro jeho stoupence mnohem menší roli. I toto směřování k mysticismu je obvykle spojeno s působením charismatických vůdců, již v některých případech své stoupence dokonce už z řad zavedených církví přímo vyvedli (viz např. Církev 2002: 11, 258).

Pentekostalismus a charismatické hnutí mezi mladými členy křesťanských církví lze vysvětlovat jako jejich „slabou“ rebelii vůči rodičovské, církevní nebo jakékoli autoritě, spojenou s duchovním hledáním (nebo „nakupováním“) v prostředí nového, nejistého světa. Toto chování nepochybně podporuje i morální selhání církví v podobě jejich někdejší spolupráce s komunistickým režimem a především neochoty toto selhání dnes diskutovat. Všechna tato vysvětlení přitom přinášejí část pravdy, avšak i tak se jeví jako nedostačující. Je k nim totiž nutné připojit ještě i skutečnost, že tato „protestní hnutí“ mezi mladými církevníky jsou úzce spojená s obecnějším trendem směřujícím k „náboženskému nakupování“ (*spiritual shopping*) zahrnujícímu také další, nové a necírkevní příležitosti, jako jsou nová náboženská hnutí, „orientální“ filosofie,¹⁷ terapeutické praktiky, litera-

17 Tento „orientalismus“ však je, podobně jako v jiných zemích, ve skutečnosti úzce spojen s mnoha „západními apriori“, s mentálními zvyklostmi a předsudky. Zároveň je hluboce ovlivněn neovédantou a její interpretací indického myšlenkového dědictví.

tura a hudba a mnohé další. Tyto zdroje formují sekundární (spirituální) instituce, poskytující „domov po domově“ – tedy jakési funkční „prodloužení“ zázemí silných sociálních vazeb, jejichž (ontogeneticky) krátké trvání naopak podporují modernizační změny a masivní rozšíření tzv. kultury mladých – stejně jako i ty, jež P. Heelas našel v západní Evropě (Heelas – Woodhead 2001: 59–68). Jejich vůdcové i členové přitom bojují proti dvěma nepřítelům. Na jedné straně nesouhlasí s „tradiční“ sociopolitickou rolí náboženství, představovanou jak hnutími resentimentu, tak (především) staršími moravskými církevníky usilujícími o obnovu „tradiční společnosti“, spojenou s antiosvícenskou rétorikou a s kritikou dávných josefinských náboženských reforem, ale i se současnou náboženskou deprivatizací. Na druhou stranu bojují proti možné úplné privatizaci zbožnosti, spojené s nejistotami měnícího se světa a potenciálně přispívající k (obecnější) individualizaci, materializaci a „ekonomizaci“ české společnosti po roce 1989. Neoliberální politika a neoklasické socioekonomické paradigma Václava Klause, které prodloužilo trvání reálně-socialistického individualismu a materialismu, představovaného úslovím „kdo nekrade, okrádá rodinu“, je z těchto pozic obviňováno z toho, že vede k úzce sobeckým a materiálním zájmům, a proto je příkře odmítáno. Totéž pak platí o konsumerismu, především materiálním, ačkoli si jeho kritikové obvykle neuvědomují, že i oni sami jsou „nakupujícími“ – na rychle a úspěšně se rozvíjícím duchovním trhu.

Závěry

Zmiňované vývojové trendy současné české religiozity jsou jak srovnatelné s těmi, které probíhají v západní Evropě, tak i od nich odlišné v závislosti na historických a sociokulturních kořenech a ustrojení české společnosti. První případ přitom zahrnuje mimocírkevní a dokonce antiklerikální zbožnost, detradicionalizaci a růst nových spirituálních možností, ať již spojených s tzv. religiozitou New Age nebo (v menším rozsahu) s novými charismatickými a/nebo pentekostálními hnutími uvnitř křesťanství. Pro druhý typ, odlišující českou zbožnost od západoevropské, je typická deprivatizace náboženství, spojená většinou byť nikoli výlučně s tradičními křesťanskými církvemi, jež se vrací do politiky a veřejného prostoru po období svého zásadního potlačení za vlády „přesekularizovaného“ komunistického režimu. Platí přitom, že česká náboženská/spirituální scéna tak prochází ještě zásadnější transformací než společnost jako celek, ačkoli její průběh, nabízející se možnosti, výsledek a namnoze i cíl lze v současnosti jen sotva předvídat. Pokračující privatizace náboženských obsahů a jejich sociokulturních implikací je totiž kombinována s deprivatizací tradičních náboženství, stejně jako s růstem detradicionalizovaných sekundárních duchovních institucí, v jejichž rámci náboženství vědomě odmítá hrát roli „kolektivní paměti“. I tento druhý pohyb přitom je v příkrém rozporu s vývojovými trendy religiozity v některých západoevropských zemích (Hervieu-Léger 2000). Samozřejmě jen budoucnost přitom může ukázat vítěze a nejlepší strategie tohoto duchovně-náboženského hledání, a to jak v rovině náboženských skupin, tak v rovině osobní zbožnosti, v případě mužů a žen hledajících duchovní dimenzi svých životů. Nadto i pokud bychom považovali deskripci různých a namnoze protichůdných probíhajících vývojových trendů v současné české zbožnosti za dostatečnou pro pochopení aktuálního stavu, je téměř jisté, že tomu tak nebude v blízké budoucnosti.

Důvodem je samozřejmě skutečnost, že česká religiozita (a shodně i protináboženské postoje) byla v posledních patnácti letech masivně ovlivňována ze zahraničí, přičemž je vysoce pravděpodobné, že tento trend bude po vstupu České republiky do Evropské unie pokračovat. Nejviditelnější změny přitom nepochybně nastanou v rovině vztahů mezi politickými činiteli a v politické réto-

rice; tak bude kupříkladu křesťanská strana (KDU-ČSL) a její politikové kooperovat se svými kolegy ze západní Evropy a z Visegrádských zemí. Zatímco přitom orientace české politiky na Západ již funguje delší dobu, souvztažnosti s dalšími zeměmi střední a východní Evropy prakticky nikoli; důvodem ovšem není nějaká vzájemná animozita mezi českými a polskými křesťanskými politiky, nýbrž skutečnost, že česká společnost se považuje jaksí za „lepší“ a „západnější“ než ostatní Visegrádské země. Z tohoto důvodu byla středo- a východoevropská spolupráce doposavad marginální, zatímco česká politika se orientovala téměř výlučně na Západ, což se pravděpodobně změní brzy po velkém rozšíření Evropské unie, kdy bude nutné využívat širší spolupráci regionálně i systémově blízkých zemí, respektive ve sledovaném případě jejich křesťanských politiků. Stejně tomu však bude i v případě protinábožensky orientovaných osob a názorových vůdců, zhlížejících se v „modernistickém“ a „nejvyspělejším“ Západě. Tito lidé mají za to, že sociální, politické a ekonomické úspěchy západních zemí jsou přímým důsledkem jejich sekularizace a náboženské privatizace, ne-li přímo institucionálního potlačování náboženství. Evropská integrace a politika v rámci rozšířené Evropské unie, stejně jako další související změny v sociální, ekonomické a kulturní oblasti, byť asi v menší míře, tak zřejmě povede k zostřování nábožensky podmíněných rozporů na české politické a veřejné scéně. Na rozdíl od Polska (viz Casanova 2003) se sice neobjevila žádná česká „eurofobie“ spojená s křesťanskými postoji (zdůrazňující ztrátu náboženské identity v sekulární, materialistické a hedonistické Evropě), ani protikladná politická rétorika (strach ze síly křesťanských politických stran uvnitř EU), je však pravděpodobné, že důležitost těchto témat bude v blízké budoucnosti výrazně narůstat.¹⁸

Nezávisle na viditelnosti této strany vlivu religiozity na českou veřejnost nepůjde pravděpodobně o jediný důsledek integrace České republiky do Evropské unie na náboženském poli. Lze totiž očekávat i mnohem větší vzájemný boj a diskuse mezi konkurujícími si sekundárními spirituálními institucemi, jejich „evropeizaci“ a mnohem užší sepětí s podobnými organizacemi na Západě. Nabídka komercializovaných podob „posvátna“ a tržní spiritualita zároveň nepochybně bude výrazně růst, stejně jako nové spirituality směřující k životu, jež budou ještě výrazněji posilovány svými západními zdroji a/nebo „otci zakladateli“. Zda to však povede k redukci českého individualismu, materialismu a dalších negativních aspektů současného „divokého kapitalismu“,¹⁹ omezujících úlohu mužů a žen na pasivní činitele vyskytující se v ekonomickém či ekonomizovatelném prostoru výlučně ku prospěchu některých církví nebo sekundárních spirituálních institucí (včetně ekonomických; viz Heelas – Woodhead 2001: 59–62), případně více kolektivistického „občanského náboženství“, to dosud zůstává nezodpovězenou otázkou. Opak totiž může být stejně pravděpodobný.

18 Bez ohledu na výše diskutované širší a důležitější procesy „evropeizace“ lze v této souvislosti uvést například problém legalizace tzv. nových náboženských hnutí, jak sekt, tak i kultů, jež bude ovlivněn konvergujícími evropskými předpisy, regulacemi a dokonce i veřejným míněním. Je přitom pravděpodobné, že poroste diskuse o těchto tématech mezi politiky a v médiích, stejně jako tomu už je v některých evropských zemích (zejména ve Francii, SRN, Rakousku), stejně jako souvisejících problémů (viz Introvigne 2000; Richardson – Introvigne 2001), zatímco postoje veřejnosti a restriktivní opatření proti nim se budou pravděpodobně zhoršovat.

19 Bylo by ovšem nesprávné považovat tento materialismus a individualismus výhradně za důsledek omylu a chyb české transformace po roce 1989; stejně tak totiž jde, přinejmenším do jisté míry, o důsledek současné „koroze charakteru“ projevující se i ve vyspělých zemích (Sennett 1998 ad.).

Literatura

- Berger, Peter L. (ed.) 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids: EPPC + W. B. Eerdmans.
- Byrnes, Timothy A. 2002. „The Challenge of Pluralism: The Catholic Church in Democratic Poland.“ Pp. 27–44 in Jelen, Ted G., Clyde Wilcox (eds.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Casanova, José 2003. „Das katholische Polen im nachchristlichen Europa.“ *Transit, Europäische Revue* 25: 50–65.
- Církev 2002. *Církev v proměnách času. 1969–1999. Sborník Českobratrské církve evangelické*. Praha: Kalich.
- Davie, Grace 1999. „Europe: The Exception That Proves the Rule?“ Pp. 65–83 in Berger, Peter L. (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids: EPPC + W. B. Eerdmans.
- Froese, Paul 2004. „Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (1): 35–50.
- Frýbort, Ladislav 2000. *Češi očima exulanta aneb Osmaosmdesát pohledů zvenku*. Praha: Annonce.
- Grajewski, Andrzej 2002. *Jidášův komplex*. Praha: Prostor.
- Hamplová, Dana 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP. Sociologické texty/Sociological Papers 00:3*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead 2001. „Homeless Minds Today?“ Pp. 43–72 in Woodhead, Linda et al. (eds): *Peter Berger and the Study of Religion*. London, New York: Routledge.
- Heelas, Paul 2002. „The Spiritual Revolution: From ‘Religion’ to ‘Spirituality’.“ Pp. 357–377 in Woodhead, Linda et al. (eds.): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London, New York: Routledge.
- Hervieu-Léger, Daniele 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Horyna, Břetislav, Helena Pavlincová 1999. *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita.
- Hroch, Miroslav 2003. „Die tschechische national Mobilisierung als Antwort auf die Identitätskrise um 1800.“ Pp. 191–205 in Dann, Otto, Miroslav Hroch, Johannes Koll (eds.): *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*. Köln: SH-Verlag.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- Introvigne, Massimo 2000. „Moral Panic and Anti-Cult Terrorism in Western Europe.“ *Terrorism and Political Violence* 12 (1): 47–59.
- Kepel, Gilles 1991. *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Luckmann, Thomas 1974. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, London: Macmillan.
- Lužný, Dušan 1998. „Náboženská situace v České republice po roce 1989.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 6 (2): 213–225.
- Lužný, Dušan, Jolana Navrátilová 2001. „Religion and Secularization in the Czech Republic.“ *Czech Sociological Review* 9 (1): 85–98.
- Mišovič, Ján 2001. *Víra v dějinách zemí Koruny české*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Morawska, Ewa 1995. „The Polish Roman Catholic Church Unbound: Change of Face or Change of Context.“ Pp. 47–75 in Hanson, Stephen P., Willfried Spohn (eds.): *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*. Seattle: University of Washington Press.
- Náboženské vyznání 1995. *Náboženské vyznání obyvatelstva podle sčítání lidu v letech 1921–1991*. Praha: ČSÚ.

- Nešpor, Zdeněk R. 2002. *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty. Prolegomena k sociologickému studiu českých migračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. let.* Sociologické texty 02:4. Praha: SOÚ AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. 2003. „Česká folková hudba 60. – 80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39 (1): 79–97.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století.* Ústí nad Labem: Albis international.
- Rak, Jiří 1979. „Zrod novodobé husitské tradice.“ *Husitský Tábor* 2: 97–106.
- Rémond, René 1998. *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1798–1998).* Paris: Ed. du Seuil.
- Richardson, James T., Massimo Introvigne 2001. „'Brainwashing' Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on 'Sects' and 'Cults'.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2): 143–168.
- Sčítání lidu 2003. *Sčítání lidu, domů a bytů k 1. 3. 2001 – obyvatelstvo.* Praha: ČSÚ.
- Sennett, Richard 1998. *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.* New York: W. W. Norton.
- Soper, J. Christopher, Joel Fetzer 2002. „Religion and Politics in a Secular Europe. Cutting Against the Grain.“ Pp. 169–191 in Jelen, Ted G., Clyde Wilcox (eds.): *Religion and Politics in Comparative Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Spousta, Jan 1999. „České církve očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73–90 in Hanuš, Jiří (ed.): *Náboženství v době společenských změn.* Brno: CDK.
- Štampach, Ivan O. 2000. „Současná spirituální scéna a světská společnost.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 8 (2): 189–193.
- Taylor, Charles 2002. *Varieties of Religions Today. William James Revisited.* Cambridge, London: Harvard University Press.
- Vašek, Bedřich 1926. *Z problémů dnešní společnosti.* Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Vašek, Bedřich 1936. *Doba úzkosti a varu. Studie sociálně-etické.* Praha: Vesmír.

Existenciální dimenze současné církevní zbožnosti

Katolíci, protestanti, Svědkové Jehovovi a oddaní Kršny
ve vztahu ke smrti a posmrtné existenci

Olga Nešporová

Smrt a náboženství jsou dva fenomény, které spolu velmi úzce souvisí a vzájemně se ovlivňují. Někteří autoři se dokonce domnívají, že smrt je jednou z hlavních příčin vzniku náboženství, respektive, že jednou z hlavních funkcí náboženství (či v širším kontextu společnosti jako celku) je právě skutečnost, že se musí vyrovnat se smrtí, tedy s konečností člověka. Většina náboženství problematiku smrti a případné posmrtné existence skutečně poměrně podrobně řeší. Smrt je antropologickou konstantou a lidské vědomí o ní, jakož i o její nevyhnutelnosti z ní činí záležitost, se kterou se musí nějakým způsobem vyrovnat všechny lidské společnosti. Právě náboženství je přitom velmi účinným prostředkem, pomocí kterého se člověk může se smrtí vyrovnat a vypořádat. V jeho myšlenkových koncepcích je vysvětlována příčina smrti a tím i její legitimita ve světě. Smrt je tak zařazena do širšího kontextu a její definitivnost je většinou nějakým způsobem omezována, především poukazem na další posmrtnou existenci člověka či nějaké jeho složky, nejčastěji duše nebo ducha. Navíc náboženství poskytují jisté návody v podobě rituálů, kterými je vhodné se smrtí, umírajícím a mrtvým tělem zacházet, aby bylo dosaženo určitého výsledku. Většina náboženství stanoví nějakou formu života po smrti, i když tato nemusí být věčná, ale také nějakým způsobem omezená, podobně jako vezdejší život. Koncept nesmrtelnosti a věčného života tak, jak je představován například v křesťanství nebo islámu, není běžnou náboženskou představou; ve většině kultur lidé věří, že i posmrtný život má svůj konec (Van Baaren 1987: 251).

Vztah smrti a náboženství byl nejprve zkoumán v archaických společnostech a až postupně se jím vědci, především sociologové náboženství, začali zabývat i v prostředí moderní společnosti. Zde se pokusím ve stručnosti představit nejdůležitější teoretické koncepce, které se zabývají vztahem mezi smrtí a náboženstvím/i, přičemž začnu od těch nejstarších, zabývajících se danou problematikou v prostředí archaických společností a postupně uvedu i ty novější, které se snaží tento vztah postihnout i v současné moderní společnosti. Společně s B. Malinowským se přitom domnívám, že postoje ke smrti mezi „nejprimitivnějšími“ lidmi jsou nesmírně komplexní a mnohem bližší našim vlastním, tj. postojům lidí v moderní euroamerické kultuře, než se obvykle předpokládá (Malinowski 1948: 30).

Protože smrt a především úcta a rituály vykonávané pro zemřelé předky hrály důležitou roli v náboženství mnoha archaických společností, bylo v devatenáctém století H. Spencerem uctívání předků považováno za prvotní formu náboženství. Tato teorie o vzniku náboženství je známá pod názvem manismus, jelikož se v ní člověk vztahuje k předkům, zvaných latinsky *manes*. V různých kulturách se často předpokládá, že duše zemřelých se po smrti stávají duchy, kteří mohou člověku jak pomáhat, tak i škodit. Je tedy třeba s nimi nakládat určitým způsobem a uspokojit jejich údajné požadavky, aby se předešlo jejich škodlivému působení a naopak byl zajištěn jejich dobrý vliv na život živých. K tomu byla ustavena celá řada rituálů, počínaje rituály pohřebními, ale i dalšími

– obětmi, dary, modlitbami – „které jsou v antropologické literatuře označovány jako kult mrtvých“ (Pospíšil 1993: 394), pomocí kterých lidé udržovali s duchy zemřelých pozitivní vztah, eliminovali jejich škodlivost a získávali jejich pomoc. Křesťanství tuto víru neuznávalo, ale v lidových vrstvách se předkřesťanská víra v možné negativní zásahy duchů zemřelých uchovala mnohdy až do dvacátého století, o čemž svědčí pověřené praktiky vykonávané při pohřbívání, které měly zamezit zejména vracení se mrtvého ducha do společenství živých (Horvátová 1993, Navrátilová 1993, Navrátilová 2004: 227–229, 292–310).

Dále se přístupem ke smrti a způsobem myšlení v archaických kulturách zabýval např. francouzský vědec L. Lévy-Bruhl, který upozornil na zajímavý postup ve způsobu myšlení ohledně smrti, společný archaickým lidem a malým dětem různých kultur, včetně moderních (Lévy-Bruhl 1999). Podle tohoto autora je smrt lidmi archaických kultur vykládána, jako ostatně i další události, jako následek nadpřirozeného vnějšího působení, vnějšího zásahu. Nepříjemnost, nehoda či dokonce smrt je následkem porušení zvyklostí ze strany lidí. Smrt není nikdy v archaických kulturách chápána jako náhodná, vždy je jí přisouzena nějaká příčina, která ji způsobila. Vážná nemoc i nešťastná náhoda oběť diskriminuje, protože je znamením o hněvu nadpřirozené bytosti, který postižená osoba údajně způsobila porušením nějakých zvyklostí, přestoupením určitého tabu. Nebo může být smrt způsobena tím, že dotyčného k smrti odsoudil (*doomed*) jiný člověk. V tom případě, je-li oběť význačná osoba, je po smrti nutné viníka najít a potrestat. Někdy může být takovým trestem i smrt. O zemřelém je ale i pak nutné pečovat, jelikož působí jako duchové a postupně se stávají objektem kultu zemřelých předků (Lévy-Bruhl 1999: 40–70).²⁰

Velice významnou pozici tvořila smrt v náboženství podle britského antropologa funkcionalistické školy B. Malinowského; tento autor dokonce považoval smrt za nejvýznamnější a nejdůležitější pramen náboženství (Malinowski 1948: 29). Malinowski přisuzoval náboženství právě tu základní funkci, že má zmírňovat úzkost člověka a poskytnout emocionální pohodlí svým věřícím, což byla funkce, která se výborně uplatnila právě při eliminování strachu ze smrti a vyrovnání se s konečností života jedince a ztrátou blízkého. Svědectví, které podává rozpad těla a hrůza ze zničení lidské osobnosti, jsou vyvrácena vírou v nesmrtelnost, kterou poskytují náboženské představy. Náboženství tak zachraňuje lidi před odevzdáním se smrti a před zničením, přičemž animismus, víra v duchy, údajně vznikl jako důsledek víry v nesmrtelnost, která odpovídala na hlubokou psychickou přirozenost člověka, a sice touhu po životě. Smrt muže nebo ženy v archaickém společenství, které je složeno z omezeného počtu jednotlivců, je událostí poměrně značného významu, která ohrožuje soudržnost a solidaritu skupiny. Náboženství tak podle Malinowského prostřednictvím rituálů truchlení, pohřbu a rituálního chování bezprostředně po smrti, zajišťuje zachování mentální integrity nejenom jednotlivci, ale i celé skupině (Malinowski 1948: 33–35).

Na teorie B. Malinowského samozřejmě navázali další autoři funkcionalistické školy, přičemž jedním z nejvýznamnějších byl sociolog náboženství T. F. O’Dea, který rozvinul a upravil Malinowského teorii o funkci náboženství a vymezil šest základních funkcí náboženství (O’Dea – O’Dea 1983: 14–16). Jako první funkci náboženství přitom uvádí poskytování podpory, útěchy a smíření prostřednictvím orientace na něco, co je mimosvětské, co je za hranicemi tohoto světa. Dále tvrdí, že tváří v tvář nejistotě potřebují lidé emocionální podporu. Touto podporou při akceptaci smrti, která obecně a bez náboženské či jiné interpretace jistě nejistotou je, může být právě ona orientace na mimosvětské, na mimosvětskou existenci přesahující běžný zdejší život. Tak je i podle tohoto autora jednou ze

20 Více o kultu předků a animismu (víře v duchy a duchovní bytosti) viz např. van der Leeuw 1967: 128–140, 212–213; Heller – Mrázek 1988: 73–74.

základních funkcí náboženství vyrovnat se s nejistotou, která může spočívat právě v konečnosti lidského života a ve smrti. Tato je překonána díky náboženské interpretaci, která přináší útěchu a smíření se smrtí tím, že poukazuje k přesažené mimosvětské skutečnosti a slibuje posmrtnou existenci.

Podobně se zmínil i P. Prioreschi ve svých popisných dějinách lidských odpovědí na smrt o důležité a primární roli náboženství jako prostředku ke zmenšení strachu ze smrti. Zdrojem hrůzy bylo pro člověka údajně právě poznání o nevyhnutelnosti smrti a náboženství bylo od počátku prostředkem, s jehož pomocí se bylo možné s touto skutečností vyrovnat, přičemž později bylo podle tohoto autora v této roli nahrazováno filosofií (Prioreschi 1990: 76). Náboženství zbavovalo člověka strachu ze smrti tím, že ujišťovalo o tom, že konec života na zemi je pouhým oddělením těla a ducha (nebo duše), a že zánik těla nemá vliv na další existenci ducha. Smrt těla jednoduše znamenala transformaci ducha z jednoho modu existence do jiného. Jinak řečeno, smrt byla na základě náboženství chápána jako začátek nového života. Také C. von Barloewen popisuje představy většiny preindustriálních nezápadních kultur jako víru v trvání existence po smrti (Barloewen 2000). Podobně líčí L. Sandman tzv. náboženský náhled (*religious view*), který staví do opozice s tzv. konečným náhledem (*cessation view*), který, na rozdíl od toho prvního, není založen na náboženských představách (Sandman 2001: 47).

Konceptualizace existence člověka nebo nějaké jeho složky přežívající po jeho tělesné smrti se samozřejmě neuplatňovala pouze v náboženstvích dávnověku, ještě před vznikem antické filosofie, ale vyskytuje se taktéž v mnohých náboženstvích současných. Objevuje se dokonce i v nenáboženských představách současné moderní společnosti, jejíž někteří účastníci, ačkoliv nevyznávají žádné z tradičních či nově vzniklých náboženství, nepřijímají čistě materialistický pohled na smrt jako konec existence a uchylují se k původně nábožensky podloženým představám o smrti jako začátku nového života. K tomuto přesvědčení dospěla např. i americká psycholožka Kübler-Ross, která po mnoholeté zkušenosti s umírajícími pacienty, na základě jejich vyprávění o mimotělních zážitcích i vlastního mystického zážitku dospěla k závěru, že smrt vlastně neexistuje. To, co se děje v okamžiku smrti, je údajně jenom přechod do nového života, který autorka přirovnává k vylétnutí motýla (duše) z kukly (těla), která již není funkční a proto je nepotřebná. Prožitky z života po smrti líčila Kübler-Ross velmi pozitivně, jako prožitek míru, vyrovnanosti a celistvosti (Kübler-Ross 1997). Podobně podporoval víru v posmrtný život mezi racionalisticky smýšlejícími lidmi na Západě R. Moody, jehož knihy začaly vycházet od poloviny 70. let a měly velký ohlas (Moody 1991). I tento autor se snažil vědecky doložit, na základě výpovědí klinicky zemřelých, že smrt není skutečným koncem existence a že posmrtný život existuje; smrt podobně líčil jako v zásadě pozitivní a příjemný zážitek.

Společně s tím, jak se začali vědci od šedesátých let zabývat tematikou smrti a umírání v moderní společnosti, začali se zabývat také vlivem náboženské víry na tyto záležitosti. Hlavní zájem byl směřován na zjištění vztahu mezi náboženskou vírou a strachem ze smrti, jakož i na možná ovlivnění a působení víry na prožitky umírání a truchlení. Tak sledovala již Kübler-Ross při rozhovorech s umírajícími vliv náboženského vyznání na způsob, jakým se vyrovnávají s faktem smrti. Přestože v několika rozhovorech, které uveřejnila ve své první knize, je jasné vyjádření o tom, že víra v Boha terminálně nemocným i jejich blízkým pomáhala vyrovnat se s nevyhnutelnou situací blízké smrti (Kübler-Ross 1993: 165, 169–170, 178, 201–208), deklaruje tato autorka, že nezjistila výrazný rozdíl mezi pacienty věřícími a nevěřícími. „Pacienti věřící v Boha se podle našich zkušeností liší od nevěřících jen málo“ (Kübler-Ross 1993: 229). Tento fakt vysvětluje také skutečností, že je těžké takový vztah stanovit, když předem jasně nedefinovala význam slova věřící. Nakonec tedy dochá-

zí k závěru, že lidem s opravdu hlubokou, niternou náboženskou vírou jejich víra skutečně pomáhala. Takových lidí však byla pouze menšina, stejně jako naprostých ateistů. Náboženské přesvědčení většiny lidí se pohybovalo někde mezi těmito dvěma extrémů a nebylo dost silné na to, aby jim v dostatečné míře pomohlo překonat konflikty a strach ze smrti a umírání.

Následně se vztahem mezi náboženským přesvědčením a postoji ke smrti začali podrobněji zabývat další autoři. Z počátku byly výsledky z těchto bádání velmi variabilní, nekonzistentní a protichůdné, a to nejenom při komparaci výsledků různých výzkumů, ale i v rámci jednoho výzkumu či studie. Na základě těchto nejasných výsledků dospěli někteří badatelé k přesvědčení, že významnější a přesně stanovitelný vztah mezi zkoumanými subjekty neexistuje (Lester 1970; Krieger 1974). D. Lester však zároveň poukazyval na skutečnost, že jedinci se mohou uchýlit k náboženskému názoru právě za účelem vyrovnání se se strachem ze smrti.²¹ V reakci na nejasné výsledky studia vztahu mezi náboženstvím a smrtí vystoupili další badatelé, kteří upozorňovali na nedostatečné uchopení obou zkoumaných domén (smrti a náboženství) a snažili se o zpřesnění výzkumů. B. Minton a B. Spilka za tímto účelem stanovili různé formy osobního náboženského přesvědčení (*Intrinsic-Committed faith* a *Extrinsic-Consensual faith*), které se snažili uvést do vztahu s rozdílnými aspekty perspektiv smrti. Výsledkem bylo zjištění, že společně s jednotlivými formami víry (zejména křesťanské) se skutečně u lidí vyskytují převážně určité postoje ke smrti. Lidé, kteří jsou odevzdaní vnitřní víře (*Intrinsic-Committed*), častěji nahlížejí smrt jako posmrtnou odměnu a prokazují větší odvalu ve vztahu ke smrti. Naproti tomu lidé, jejichž víra je vnější a konsenzuální (*Extrinsic-Consensual*), se mnohem spíše ztotožňují s náhledy smrti jako osamění a bolesti, lhostejnosti, neznámého, opuštění závislosti a přirozeného konce (Minton 1976; Spilka 1977). Vztah mezi těmito dvěma fenomény lze tedy jistě najít, ale protože jde o velice komplexní záležitosti, je nutné podrobněji sledovat jejich rozličné varianty.

Nejnovější výzkumy už nepochybuji o souvislosti mezi náboženským vyznáním a postoji ke smrti, strachu z ní, jakož i se schopností se s ní vyrovnat. Tak například D. E. Balk ukazuje, že náboženství je mezi americkými studenty považováno za důležité a nápomocné při procesu truchlení a vyrovnávání se se smrtí blízkého člověka (Balk 1997). Podobně i věřící starší lidé po ztrátě manželského partnera udávají, že jim jejich víra pomáhá. Respondenti si tak mohli událost zařadit do nábožensky tvořené struktury významů, ale přesto se nezdá, že by jim jejich víra zmenšila pocit žalu (Golsworthy 1999). U starších lidí v Anglii (ve věku 65–80 let) byly zjišťovány nejdůležitější faktory, které hrají roli při vytváření postoje ke smrti. Nalezeny byly dva nejzásadnější; prvním byla zkušenost druhé světové války, druhým pak náboženství (Field 2000). Reálný vliv náboženské víry na přístup ke smrti, eliminaci strachu z ní a pomoc při vyrovnání se jak s vlastní smrtí, tak i se smrtí blízkého tak byl konečně vědecky prokázán.

Na konci 20. století vznikla ještě další poměrně vlivná teorie náboženství, ve které hrála důležitou roli smrt a zejména posmrtná existence, která plnila úlohu tzv. kompenzátoru. Jde o teorii racionální náboženské volby amerických sociologů R. Starka a W. S. Bainbridge, vysvětlující proces deskularizace a náboženského oživení v současné pluralitní společnosti (Lužný 1999: 90–95). Podle této teorie se lidé snaží získat cíle a odměny, které jim přinášejí uspokojení, a zároveň se pokouší

21 Tuto hypotézu Lester převzal od H. Feifela. Podle mého mínění je to teorie, která sice nemůže vysvětlit celkový problém, v některých případech jistě opodstatněná – vždyť podle výše zmíněné teorie B. Malinowského náboženství vzniklo patrně zejména z tohoto důvodu. V průběhu svého výzkumu jsem se setkala s respondentem, který explicitně tvrdil, že ho právě strach ze smrti přivedl k přijetí náboženské víry. Zajímavá zjištění podporující tuto hypotézu by mohl přinést podrobnější výzkum příklonu k náboženství u starších lidí, který je v současné ČR zjevný.

vyhýbat zbytečným nákladům, které vedou ke ztrátám, tyto cíle a odměny však nemusí být pouze součástí tohoto života, takže zejména v situacích, kdy je dosažení cíle problematické, nastupují podle těchto autorů takzvané „kompenzátory, tj. postulace odměn, kterých lze dosáhnout podle určitých návodů, jejichž účinnost však nelze jednoznačně zhodnotit“ (Lužný 1999: 91). Odměna je přislíbena v budoucnosti nebo za podmínek, které nejsou dosažitelné v současnosti, z čehož plyne, že nelze ani kontrolovat, zda jí bude skutečně dosaženo. Věřící je však pevně přesvědčen o tom, že jí dosaženo bude, pokud budou dodržena stanovená pravidla, přičemž ovšem ani on sám nemusí být schopen určit, zda dodržena byla. Toto rozhodnutí často náleží především Bohu. Snaha o překonání smrti je přitom klasickým příkladem cíle, který je v současném životě nesplnitelný, a proto nastupuje kompenzátor v podobě (náboženské garance) posmrtné existence. Věřícímu je tak slíbena posmrtná existence, v případě křesťanství navíc věčná, která začne po smrti, pokud bude věřící dodržovat určitá pravidla, předně věřit v Boha. Posmrtná existence může však být odpovědí a řešením mnohem více lidských snah a cílů, než je toliko překonání smrti. Její proklamovaná pozitivní povaha může být například náhradou za utrpení, bolest a zlo zakoušené v tomto životě apod. Odměna v podobě posmrtné existence určitého charakteru tak může řešit mnoho problémů a být kýženým cílem věřících, kteří se pro její získání začnou chovat a smýšlet určitým předepsaným způsobem, ať již vědomě nebo nevědomě.

Obecněji se o nutnosti legitimizovat smrt, která je mezní situací života jedince, zmiňují sociologové P. L. Berger a T. Luckmann v rámci svého pojednání o sociologii vědění (Berger – Luckmann 1999). Tento postup je podle nich nutný ve všech společnostech a děje se s rámci tzv. symbolického světa (univerza), do něhož musí být smrt začleněna. K legitimizaci smrti přitom dochází často s pomocí mytologických, náboženských či metafyzických výkladů reality, ale může být provedena i bez nich, jak je tomu především ve společnosti moderní (Berger – Luckmann 1999: 101–102). Náboženství zahrnuje smrt do symbolického světa tím, že vysvětluje její původ a příčinu, čímž jí přiřkládá určitý význam či smysl. Zároveň ji většinou překonává a minimalizuje její dopad na jedince a potažmo i na celou společnost tím, že stanoví nějakou formu posmrtné existence. Přitom často také stanoví jistá pravidla, jejichž dodržováním lze určitého typu posmrtné existence dosáhnout, a dále obvykle stanoví i rituální praktiky, kterými mohou živí ovlivňovat existenci zemřelých. Tím, že náboženství svými výklady určí a stanoví zásady a interpretační schémata týkající se smrti, ji zároveň legitimizuje pro všechny věřící.



Přítomná studie zkoumá představy o smrti a posmrtné existenci tak, jak jsou prezentovány v rámci jednotlivých současných náboženských skupin v České republice. Základním zdrojem dat byl kvalitativní terénní výzkum, který byl prováděn ve čtyřech náboženských skupinách (církvních farnostech či sborech náboženských společností) v Praze od srpna 2003 do března 2004. Zkoumány byly farnosti dvou největších církví v České republice, tedy Římskokatolické církve a Českobratrské evangelické církve (ČCE),²² dále byla do výzkumu zahrnuta třetí „křesťanská“ církev – Náboženská společnost Svědků Jehovových.²³ Čtvrtou a poslední skupinou se stala náboženská skupina kontras-

22 Při sčítání lidu z roku 2001 se k Římskokatolické církvi přihlásilo 2 740 780 (26,8 %) obyvatel a k ČCE 117 212 (1,1 %) obyvatel ČR; Sčítání lidu 2003.

23 Náboženská společnost Svědků Jehovových byla do výzkumu zařazena jednak pro poměrně velký počet stoupenců – je to čtvrtá největší církev v ČR, roku 2001 se k ní přihlásilo 23 162 obyvatel; viz Sčítání lidu 2003 – jednak pro její specifické interpretace stejného výchozího sakrálního textu, Bible. Přestože Náboženská společnost Svědků Jehovových bývá některými autory vyřazována na pomezí křesťanství (např. Filipí 2001: 179), zařazují ji pro účely této práce mezi skupiny křesťanské. Pro uchopení dané problematiky z globálního hlediska to považují za relevantní, navíc

tující se západní křesťanskou tradicí a představující východní náboženské představy, ovšem přenesené na Západ a vyznávané zdejšími obyvateli; je jí Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny (ISKCON – *The International Society for Krishna Consciousness*), neboli hnutí Haré Kršna, jak zní její populární a široké veřejnosti známější název. I toto nové náboženské hnutí, hlásící se k hinduistické tradici, patří dnes v ČR mezi státem registrované církve a náboženské společnosti, stejně jako všechny tři výše uvedené skupiny. Celkový počet aktivních členů tohoto hnutí u nás sice není příliš velký,²⁴ širší je však základna sympatizantů (*Krishna Friends*/Kršnovi přátelé) a domnívám se, že hnutí může mít díky své misijní činnosti poměrně velký vliv na smýšlení širší veřejnosti, především mladších generací, které seznamuje s „exotickými“ východními náboženskými koncepcemi.

Hlavní částí výzkumu byly nestandardizované, semi-strukturované rozhovory vedené s jednotlivými členy náboženských skupin, přičemž v každé skupině bylo provedeno sedm rozhovorů. Průměrný časový rozsah rozhovoru byl asi tři čtvrtě hodiny a jeho cílem bylo především zjistit emické představy a perspektivy respondenta týkající se smrti, posmrtné existence a pohřebních rituálů. Výzkumný vzorek obsahoval celkem 28 respondentů. V každé skupině byl uskutečněn rozhovor s jedním jejím náboženským vůdcem (farářem, starším sboru či zástupcem hnutí) a dále bylo provedeno šest rozhovorů s běžnými členy. Respondenti byli vybíráni na základě kvótního výběru, přičemž základními výběrovými kritérii byl věk (od 30 do 50 let) a dále pohlaví. Ve vzorku byla zachována rovnovážná proporcionalita obou pohlaví mezi běžnými členy církví a náboženských společností (12 mužů a 12 žen, v každé náboženské skupině tedy byli respondenty 3 muži a 3 ženy). Zástupci „elity“ byli, především díky rozdělení genderových rolí ve většině skupin, případně shodou okolností, všichni muži. Věkový průměr respondentů byl 37 let. Přestože nebyl při výběru respondentů brán zřetel na jejich vzdělání, ve výsledném vzorku byli poměrně značně, rozhodně nadprůměrně oproti běžné populaci, zastoupeni lidé s vysokoškolským vzděláním (nejvíce jich bylo v ČCE, pět respondentů ze sedmi). Podle nejvyššího dosaženého vzdělání tak vzorek obsahuje 13 středoškolsky vzdělaných respondentů, 11 respondentů s vysokoškolským vzděláním a 4 respondenty vyučené ve středním odborném učilišti. Doplnujícím zdrojem dat bylo zúčastněné a nezúčastněné pozorování prováděné v jednotlivých náboženských skupinách, především při bohoslužbách.

Představy o smrti a posmrtné existenci

Hlavním cílem následujících čtyř podkapitol je nastínit a analyzovat základní představy věřících o smrti a posmrtné existenci. Hlavní zřetel je přitom kladen především na emické hledisko zkoumané problematiky, protože byly jako základní prameny použity výpovědi respondentů získané při interview.²⁵ Představeny jsou zejména výpovědi, které jsou typické pro danou náboženskou skupinu, ale zmíněny jsou i specifické a poněkud excentrické představy ve vztahu k přesvědčení dané náboženské skupiny, které se v některých skupinách taktéž vyskytly. Před studiem jednotlivých emic-

zde ve prospěch tohoto rozhodnutí přispívá i hledisko samotných aktérů, kteří se za křesťany považují. Křesťanský charakter vystoupí zejména v porovnání s novým proudem hinduistického náboženství v podobě hnutí Haré Kršna, které podobně řadím do tradice hinduistické, ačkoli se od tradičního indického hinduismu také v mnoha prvcích odlišuje.

24 Tento počet se pohybuje kolem stovky osob, charakteristická je ovšem poměrně vysoká fluktuace členů, kdy během krátké doby, po kterou v ČR hnutí Haré Kršna působí, prošlo jeho řadami několik stovek stoupenců.

25 Citované výroky respondentů byly převedeny z orálního vyjádření do psané spisovné variety jazyka, což však v žádném případě nemění smysl, který je podstatný pro účely této studie (většinou se jednalo o změny nespisovných koncovek, které jsou běžně v mluvené češtině používány).

kých představ a perspektiv je vhodné si uvědomit hlavní zdroje, na základě kterých si respondenti svoje představy utváří, korigují a předávají. Tyto zdroje lze rozdělit do několika základních skupin, přičemž jejich důležitost se může různit jak při komparaci jednotlivých náboženských skupin, tak i v rámci jedné skupiny při porovnání jednotlivců. V realitě se jednotlivé skupiny mohou prolínat a navíc ve většině případů je jejich působení vzájemné; ať již se doplňují či vylučují, respondent si vybírá ty představy, které korespondují s jeho osobní zkušeností a zapadají do jeho symbolického univerza (Berger – Luckmann 1999), případně je interpretuje tak, aby „zapadaly“. Základním výchozím pramenem jsou nepochybně sakrální texty daných církví či náboženských společností (Pro skupiny „křesťanské“ je to Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona, pro hnutí Haré Kršna spis Abhaj Čaran Bhaktivédanta Svámi Prabhupády Bhagavadgíta – taková, jaká je, respektive Šrímad Bhágavatam téhož autora). Dalším zdrojem jsou navazující teologické a případně i popularizační náboženské texty, opírající se o výchozí sakrální texty, které interpretují, komentují a případně rozvíjejí jejich myšlenky. V některých případech mohou být tyto texty běžnému věřícímu bližší než původní sakrální texty. Mezi tyto texty řadím vedle knih i periodika, která vydávají jednotlivé církve či náboženské společnosti, případně vychází s jejich svolením. Poslední skupinou jsou všechny ostatní texty, které nesouvisí s přesvědčením dané náboženské skupiny, tedy sekulární texty, které jsou určeny celé společnosti nebo se zaměřují na určitou nenáboženskou cílovou skupinu. Další skupinou pramenů je orální tradice, tedy ústně šířené myšlenky a představy, se kterými se věřící setkává a které do značné míry ovlivňují i jeho smýšlení. Zde se jedná jednak o skupinu představ šířených v rámci náboženské skupiny, „oficiálních“ (například kázání nebo přednášky při bohoslužbě či náboženské výuce) i „neoficiálních“ (běžný rozhovor mezi členy náboženské skupiny), jednak o veškerou komunikaci a kontakt s nečleny náboženské skupiny, jako i sledování nepísemných médií (televize, rozhlas). Poslední skupinou je nepochybně zvyková složka a tlak sociálního okolí (jak v rámci náboženské skupiny, tak ze strany většinově nevěřící společnosti), který na každé individuum působí. Rozdílný důraz na jednotlivé informační zdroje v jednotlivých skupinách, jakož i velikost těchto skupin se ukázaly být důležitými faktory ovlivňujícími výsledné emické perspektivy a zejména míru jejich shody či divergence v rámci jedné náboženské skupiny.

Podívejme se však blíže na představy věřících o smrti. V každé skupině je představena základní perspektiva a význam, který smrti věřící přikládají, následuje zhodnocení základního postoje vztahujícího se k přesvědčení o náhodném určení délky života a způsobu smrti na straně jedné, až po víru v předem stanovený osud jedince, včetně délky jeho života a případně i okolností a způsobu jeho smrti. Zmíněna je i představa respondentů o míře strachu z vlastní smrti. Další prostor je věnován reflexím posmrtné existence a přesvědčení o vztahu mezi živými a zemřelými a případným možným ovlivňováním těchto dvou světů.

Římští katolíci

Příslušníci Římskokatolické církve chápou smrt především jako „přechod“, jako konec pozemského života a zároveň jeho nevyhnutelnou součást. Neznamená pro ně definitivní konec, ale je to určitý mezník, po kterém, jak věří, následuje další existence. Většina z nich (4) zároveň věří v jistou danost či předurčenost, kterou má každý člověk a podle které je mu také předem vyměřena délka života. Dva respondenti tuto skutečnost přirovnali k hoření svíčky; slovy pana Ladislava:²⁶ „No, já si myslím ..., že se člověk narodí a s tím má vlastně zapálenou svíčku, dostane papír, kde je nalajnované jaký bude, co může ovlivnit, takové ty výkyvy sem tam, ale ten život, ten už je mu jakoby daný. A ta svíčka mu hoří až doho-

26 Jména všech respondentů jsou smyšlená.

ří, *tak bohužel, někdo ji má delší, někdo kratší.*“ Z toho je zjevná víra v osud a v předurčení jak délky života, tak i základních charakterových vlastností a daností, které člověk nemůže změnit. Tato danost však není fatalistická ve všech ohledech a respondent připouští, že zároveň existují i oblasti, které nejsou předem přesně určeny a ve kterých je člověk strůjcem vlastního osudu. Délka života však k nim v jeho představách nepatří. Podobně i katolický kněz Pavel je přesvědčen o tom, že délka života je předem určena. Důležité však je, že ji člověk předem nezná a bylo by podle něj patologické se jí zabývat. Navíc podle jeho přesvědčení nezáleží na počtu let, ale především na způsobu života: *„nemůžeme použít klasifikaci odměna – trest, krátký život je jakoby trestem, dlouhý život je jakoby požehnáním nebo tím dobrem ... nezáleží na počtu těch let.“* Důležité je podle něj snažit se *„ten život prožít dobře“*. Způsob smrti a doba jejího příchodu v životě jedince nesouvisí přitom podle převážné většiny katolíků příliš se způsobem jejich života; slovy paní Evy: *„Já myslím, že to není jako takováhle přímá rovnice, že když udělám všechno dobře, tak umřu co možná nejdříve a nebudu při tom trpět, já si myslím, že to takhle nefunguje.“* Pouze dva respondenti zmínili, že způsob života může korespondovat se způsobem smrti, například když zločinec je zavražděn nebo zemře při loupežném přepadení, což se „normálnímu“ člověku spíš nestane, nebo člověk, který *„se choval zle k lidem, ubližoval jim, tak buď, teď najednou měl to umírání těžké“* (výpověď p. Ladislava). Tyto názory však byly spíše výjimečné, převažovalo přesvědčení o tom, že způsob smrti a její načasování nemůže člověk příliš ovlivnit.

Na přímou otázku, zda se dotyčný bojí vlastní smrti, odpovědělo šest katolíků, že se nebojí nebo spíše nebojí, přičemž tři zároveň zmínili, že se bojí toho, co bude předcházet, tj. umírání. Pouze pan Petr se svěřil, že měl v minulosti ze smrti po dobu asi deseti let panický strach, který se však značně zredukoval tím, že se dotyčný nechal pokřtít. Patologické obavy ze smrti byly podle jeho výpovědi hlavní příčinou, proč přijal křesťanskou víru. Dnes, jak sám uvádí, jsou jeho obavy ze smrti „normální“. Víra v jistý přesah tělesné smrti tak jistě může poskytnout věřícím útěchu v tom smyslu, že se smrti neobávají jako něčeho, co by znamenalo definitivní konec. Jaké jsou však představy katolických věřících o posmrtné existenci? Jsou skutečně takového rázu, aby dokázaly odstranit strach ze smrti?

Představy o posmrtné existenci jsou mezi katolíky skutečně v zásadě velmi pozitivní a idea dobré, lepší (v porovnání se současným bytím) a blažené existence se v nich často opakuje jako jeden z jejich základních rysů. Jak uvedl například pan Ladislav: *„pak [po smrti] se budu mít dobře, už mě nebude nic bolet a trápit, takže se budu mít dobře“*; nebo paní Magda: *„pan Ježíš nás přijme vlastně do svého nebeského království, kde nebude existovat ani prostor, ani čas, bude tam nekonečná blaženost, nekonečná láska, nebude tam utrpení žádné, a tím skončí náš tady pozemský život. Tedy masa a kosti půjdou do hrobu nebo se spálí a duše přejde do toho jiného prostoru.“* Tím, co přebývá, je tedy duše, přičemž o její posmrtné existenci dotazovaní katolíci věří, že je pozitivní a příjemná, vesměs bytím bez utrpení a bolesti, které dva z nich přiblížili slovem „ráj“. Slovní spojení „nekonečná láska“ a „nekonečná blaženost“ vystihují navíc její věčnou podstatu; o této existenci se totiž předpokládá, že bude trvat věčně. To vyjádřil i kněz Pavel, který se za všechny katolíky vyjádřil následovně: *„my věříme, že ta plnost života je v tom životě věčném, a to je život u Boha. To nelze nijak lokálně umístit, nelze to nijak exaktně popsat“*. Posmrtný život je tedy vnímán jako celek s životem pozemským, kterému dodává jisté naplnění a navíc zásadně prodlužuje jeho trvání *ad infinitum*. Navíc je zde zmíněna ještě jedna jeho velmi důležitá a často (čtyřmi respondenty) zmiňovaná složka, a sice Boží přítomnost. Právě ona je v představách respondentů zárukou dobra a blaženosti, život u Boha, v Boží přítomnosti je vnímán jednoznačně pozitivně. Pouze pan Petr si nedokázal o posmrtné existenci představit nic bližšího, jediné, v co věří, je, že *„duše [po smrti] odchází“* z těla, ale jakým způsobem dál existuje a jakého charakteru je její existence, to neví a neodvažuje se promýšlet.

Zcela specifická v kontextu katolické víry byla představa paní Hany, která věří v možnou reinkarnaci duše po smrti. Svoje představy popsal následovně: „Myslím si, že jestli život na zemi je, nebo by mohl být, svým způsobem jako očištec a po smrti dochází k nějakému třeba zhodnocení toho, co člověk dělal na zemi a tak. A podle toho se třeba vrací znovu na zem, aby třeba splnil to, co má nebo ne.“ Na otázku, zda věří v reinkarnaci, paní Eva odpověděla: „ne, jako myslím si, že se pak může vrátit, nebo duše, že se může vrátit ve formě jiného člověka, nemyslím tím třeba zvíře, kámen nebo tak, ale člověka.“ Tím vlastně potvrdila svoji víru v opětovné vtělení duše, tedy v reinkarnaci, zároveň ji však upřesnila tím, že jedinou životní formou, kterou na sebe může duše podle jejího přesvědčení vzít, je forma lidská. Představu o tom, kam se duše zemřelého dostane, pokud již na zemi splnila všechny úkoly, má dotyčná značně nejasnou, jediný její atribut, který dokázala uvést, je, že „je to lepší než se vrátit na zem“. Z výpovědi je patrné, že se posunul i původní význam katolické teologické kategorie – očištec; oproti tradičnímu umístění očištele do období po smrti je tento časově umisťován již do průběhu zdejšího života.

Vzhledem k tomu, že všichni dotazovaní katolíci věří v pokračování existence člověka ve formě duše, která si zachovává v zásadě nezměněnou identitu a osobnost člověka žijícího zde na zemi, i když je vnímána jako nehmotná, je zajímavým badatelským polem také zjišťování vztahu mezi zemřelými a žijícími. Všichni dotázaní katolíci jsou přesvědčeni o tom, že nějaký vztah mezi zemřelými a žijícími lidmi existuje, a většina z nich ho přitom považuje za obousměrný. Nejčastěji je tento vztah vnímán na bázi vzájemných přímluv, kdy živí pomáhají těm mrtvým modlitbami vylepšit jejich stávající a budoucí bytí (především je vhodné se modlit za duše v očištcích), a podobně někteří věří, že mrtví mohou nějakým způsobem pomáhat živým, mohou být jejich „strážnými anděly“ nebo s nimi komunikovat. Jisté ovlivňování je tedy možné, ale má své hranice, především v tom, že se projevuje zejména v rovině myšlenkové a komunikační, nikoli přímo ve sféře hmotného fyzického světa.

Protestanti Českobratrské církve evangelické

Představy protestantů o smrti a posmrtné existenci se v mnohém podobají představám katolíků, v některých ohledech se však různí a obecně lze o nich říci, že jsou většinou méně konkrétní, zejména co se týče představ o posmrtné existenci. Příslušníci ČCE vnímají smrt jako „přechod“, „předěl“ nebo „přelom“ v životě, přičemž opět věří, že fyzickou smrtí život nekončí, jelikož „duše vlastně je nesmrtelná“, jak uvedl pan Lukáš. Farář Jan to vyjádřil za všechny protestanty následovně: „Věříme, že prostě ten život není omezen jenom, nebo ten život u Boha, není omezen jenom tím naším biologickým životem, ale že je i, že existuje věčnost.“ Opět je tedy zjevný jasný přesah a vnímání smrti jako skutečnosti, po které život jedince nějakým způsobem pokračuje, a to navíc neomezeně. Tento způsob uchopení smrti potvrzují a rozvíjí i další výroky respondentů o tom, co pro ně znamená smrt a v čem vidí její význam: paní Hedvika například uvedla, že „[smrt] je velmi podstatná dimenze našeho života“; pan Marek: „konečnost existence v čase“; a paní Anna: „ani ta smrt nás od té lásky [Boží] prostě neodloučí“. Smrt je tedy chápána sice jako důležitá záležitost, nikoli však jako definitivní konec veškerého života a rozhodně není vnímána jako něco, co by mohlo zrušit vztah člověka k Bohu.

Převážná většina protestantů přitom nevidí příčinnou souvislost mezi způsobem života jedince a jeho smrtí, pouze pan Lukáš připustil možnost, že by náhlé smrtelné nehody mohly být do jisté míry v některých případech „Božím trestem“. Naproti tomu farář Jan si nedokáže příčinu smrtelných nehod vysvětlit a rozhodně neříká, že by to byla Boží vůle. Většina protestantů tak považuje příchod náhlé smrti za „náhodu“ či „koincidenci událostí“, nebo si ji vůbec nedokáže vysvětlit.

Pouze pan Boris je, podobně jako většina katolíků, přesvědčen o tom, že počet dní je každému člověku přidělen, a pokud se naplní, člověk prostě zemře. Většina protestantů uvedla, že se vlastní smrti nebojí, dva vyjádřili obavy z procesu umírání. Paní Hedvika vyjádřila svoji obavu z toho, zda jí vydrží její víra v Boha až do konce, a pan Boris uvedl, že biologický strach ze smrti je v člověku zakódovaný, ale postupem času se jeho strach ze smrti zmenšuje, má naději na život věčný, a tak se s ním vyrovnává. Pan Lukáš se vyjádřil následovně: *„Ne, nebojím. Dřív jsem se té smrti bál a to byl také jeden důvod, proč jsem uvěřil v pána Boha a proč můj život s pánem Bohem získal jiný rozměr.“* I z této výpovědi je zjevné, že víra v přesaženou skutečnost a pokračování existence po smrti přináší věřícím uspokojení a je jedním z důvodů, proč se snadněji vyrovnávají se smrtí, a někdy dokonce jednou z příčin, proč náboženskou víru přijímají nebo v ní setrvávají. Vždyť aktuálnost otázky smrti během jejich života nemizí, právě naopak. Smrti se trochu bojí podle vlastní výpovědi paní Klára, pro kterou znamená smrt především loučení, a pan Marek.

Představy o posmrtné existenci jsou mezi protestanty značně neurčité. Pět z dotazovaných uvedlo, že žádnou bližší představu o posmrtné existenci nemají, a někteří z nich dále poukázali na to, že si ji vlastně ani nechtějí vytvářet, protože jsou si vědomi toho, že by patrně byla chybná. V žádném případě tím však nepopírají realitu posmrtné existence, pouze si nechtějí zbytečně vytvářet představy o něčem, co se vymyká běžné pozemské lidské zkušenosti, a spokojují se s neurčitou představou a nadějí, že smrtí jejich bytí neskončí a následovat bude pozitivně vnímaný věčný život v jiné, zřejmě nehmotné, formě. Například pan Boris se vyjádřil o posmrtné existenci následovně: *„tu konkrétní představu může mít každý různou a asi selhává ... pokud člověk zemře a hlásí se k Ježíši Kristu, tak má naději na život věčný ... Odejde asi k Bohu... asi má nějakou formu té duchovní bytosti, nějaké takové bytosti. Není hmotný ... posmrtný život je asi [člověku] do určité míry utajený a skrytý, a že se o to až tak zřejmě nemá starat. On by se měl starat tak, aby žil jaksí správně a tohle nechávat na Bohu.“* Přítomnost Boží a existence v nehmotné formě jsou tedy jedinými charakteristikami života po smrti, které je tento respondent ochotný považovat za pravděpodobné. Do dalších spekulací se nepouští. Z jeho výpovědi je patrná jistá odevzdanost a důvěra v Boha a implicitně i přesvědčení, že pokud se člověk bude chovat řádně za svého pozemského života, tak se v zásadě může spolehnout na to, že se Bůh o posmrtnou existenci jeho i dalších věřících postará, a to ve smyslu pozitivním. Farář Jan je přesvědčen o tom, že ten, kdo žije „v Kristu“, tj. „ten, kdo v něho věří a prosí o Boží odpuštění a o jeho milost“, bude vzkříšen po Soudu v poslední den, po druhém Kristově příchodu, přičemž však nikdo neví, kdy tento den nastane. Podobně se i paní Hedvika zmínila o Posledním soudu a vzkříšení a přemýšlela o tom, jestli jsou lidé po smrti „hned u pána Boha nebo jestli jsou tedy jako mrtví a teďka čekají až na to vzkříšení“. Nakonec uznala, že asi spíše věří, že když někdo zemře, tak je hned u Boha, bez nějaké delší časové prodlevy, podobně jako pan Lukáš, který také zmínil obě možnosti, přičemž za jemu bližší označil možnost, že *„duše [po smrti] existuje někde jinde, no a čeká na to, až bude konec světa nebo kdy přijde soud“*. Člověk, respektive duše, podle jeho dohadů v tomto stavu *„o sobě ví, ale přesto nám to nedokáže nijak sdělit, nebo do koloběhu tohoto světa nemůže zasáhnout“*. Respondent se zmínil i o starozákonních popisech stavu po smrti, kdy člověk *„spí a nic neslyší... jakoby téměř neexistuje, nebo je nějak rozdělený a neví o sobě“*, sám se však podle své výpovědi s touto možností neztotožňuje. Podobně pan Marek hovořil o fungování duše po smrti, ale nedokázal stanovit, zda funguje hned nebo čeká až na Soudný den.

Nejasným představám o posmrtné existenci u protestantů odpovídá i jejich přesvědčení o vztahu mezi lidmi zemřelými a živými. Na rozdíl od katolíků si nikdo z protestantů nemyslí, že by živí lidé mohli nějakým způsobem ovlivňovat případnou existenci zemřelých anebo s nimi komunikovat. Všechny tři protestantky charakterizovaly vztah mezi zemřelými a živými tak, že mrtví přeží-

vají v paměti a vzpomínkách živých, paní Hedvika se navíc svěřila, že se jí zemřelí příbuzní vybavují v myšlenkách mnohdy častěji, než když ještě žili, a říká, že občas zažívá zvláštní okamžiky, kdy má „pocit, že oni tady jakoby s námi nějak jsou, ale nevím jak. Nedá se to moc popsat.“ Tato zkušenost je nepochybně jednou z příčin, které vedly respondentku k příklonu k přesvědčení, že nějaká složka člověka přebývá hned po smrti, aniž by mezi smrtí a vzkříšením byla časová prodleva, ve které by člověk zcela neexistoval. Všichni dotazovaní muži protestanti pak zdůrazňují, že světy mrtvých a živých nejsou propojeny a že mrtví nemohou zasahovat do života živých. Pouze pan Boris připouští, že by se snad zemřelí možná mohli na svět živých nějakým způsobem „dívat“, vzájemné zasahování však vylučuje.

Svědkové Jehovovi

Představy a postoje příslušníků Náboženské společnosti Svědků Jehovových ke smrti jsou poměrně jednoznačné, komplexní a u jednotlivých členů v rámci skupiny v zásadě velmi podobné. Tři respondenti uvedli, že smrt chápou jako „trest“ za hřích Adama a Evy, a v zásadě za něco „nepřirozeného“, jelikož původním Božím záměrem byl a je, podle jejich přesvědčení, život věčný. Pro další svědky Jehovovy znamená smrt především „opak života“, „neexistenci, nevědomí“ a „neaktivitu“. Po smrti nepřežívá podle svědků Jehovových žádná složka člověka, mrtvý člověk „přestává existovat“. Tomu odpovídá i odlišné chápání termínu duše, který dotazovaní katolíci a protestanti vnímají jako složku člověka, která existuje po jeho smrti. Naproti tomu Svědkové Jehovovi rozumí „duši“ celého živého člověka nebo zvíře, kteří smrtí zanikají, přestávají existovat. Stav neexistence s sebou nese z hlediska lidské zkušenosti i pozitivní důsledky, které byly zmiňovány některými respondenty, například skutečnost, že člověk nezakouší po smrti žádné utrpení, nic ho nebolí ani netíží. Jak by také mohlo, když nic necítí. Tento stav neexistence však Svědkové Jehovovi nevnímají jako definitivní a trvalý, ale pouze jako dočasný. To vyjádřil například pan Matěj, starší sboru: „člověk, který hledá Boha, i když zemře, tak v Božích očích jakoby spí. To znamená, že ho ten Bůh může vzbudit.“ Zde má samozřejmě na mysli biblickou koncepci vzkříšení, o které dále hovoří. Časové omezení, tedy dočasný charakter stavu neexistence po smrti, celou koncepci zcela radikálně proměňuje a činí ji kvalitativně odlišnou od případné koncepce o neexistenci definitivní.

Svědkové Jehovovi nevěří na osud nebo determinaci člověka v tom smyslu, že by byl předem určen okamžik nebo způsob smrti jedince. Prakticky všichni se shodli v tom, že náhlou smrtelnou událost považovali za „náhodu“, působení „nepředvídaných událostí“. Tři respondenti přitom navíc připomněli své přesvědčení, že se nejedná o trest od Boha, a šest respondentů je zároveň přesvědčeno o tom, že náhodnou koincidenci událostí může člověk do určité míry ovlivnit svojí životosprávou a chováním. Například paní Ivana se vyjádřila následovně: „v Bibli je jeden text, ve kterém je řečeno, aby člověk poslouchal Boží zákony, že mu přidají délku života ... v Bibli je jeden zákon, který říká, že se člověk má očistit od každé poskvrny těla a ducha. A když člověk přemýšlí, co je to poskvrna těla a poskvrna ducha, tak třeba uplatnění téhle té zásady mu může pomoci, aby tady byl déle Takže křesťan se třeba vzdá kouření, nechce kouřit, a to mu třeba může přinést delší život. Nebo třeba drogy nebo nemravnost, když třeba člověk nelže.“ Vyvarování se kouření, požívání omamných látek, lhaní, nevěry a žití v souladu s biblickými zákony tak podle Svědků Jehovových může přispět k dlouhověkosti jedince, i když není její zárukou, protože každého může postihnout náhodná, nepředvídaná událost. Svědkové Jehovovi se přitom vlastní smrti většinou nebojí (čtyři), dva si nebyli jisti a uvedli, že neví, a jeden respondent uvedl, že se bojí, jako údajně každý, ale nepovažuje smrt za situaci beznadějnou.

Jak již bylo zmíněno, i Svědkové Jehovovi věří v posmrtnou existenci, tato však podle jejich přesvědčení nenastává bezprostředně po smrti, ale po různě dlouhém časovém období neexistence

člověka. V tomto období je člověk, tedy jeho podoba a identita, jakoby „uložen v Boží paměti“, aby mohl být znovu vzkříšen k životu na Zemi. Ke vzkříšení jednotlivých lidí dojde až po Armagedonu, „tedy tom zásahu, kdy Bůh tedy odstraní zlo a lidi, kteří ničí zemi a činí zlo ... tak potom vlastně Bible mluví o tom, že v tom tisíciletí bude vzkříšení spravedlivých i nespravedlivých“, jak uvedla paní Jana. Během tisíce let tak budou postupně přivedeni k životu všichni zemřelí a ti, kteří se nebudou chtít podříditi Božímu řádu, budou navždy zničeni. Většina lidí bude přitom vzkříšena zpátky na Zem, kde budou podle přesvědčení respondentů žít věčně pod vládou Ježíše a jeho 144 tisíců pomocníků, což budou ti nejlepší vybraní Bohem z řad Svědků Jehovových, ale i dalších lidí výjimečných kvalit, např. Mojžíš. Ti budou žít na nebi a budou mít nehmotné, duchovní tělo, zatímco ostatní lidé budou mít po vzkříšení sice nová těla, ovšem opět hmotná a v zásadě stejná jako ta, která měli za svého života. Také jejich identita a vzpomínky budou navazovat na život před smrtí, Bůh je totiž oživí ze své paměti (jejíž ohromné možnosti někteří popisovali s poukazem na velkou kapacitu a možnosti paměti počítačů, které jsou proti možnostem Božím samozřejmě omezené). Hlavní rozdíl této posmrtné existence v porovnání s životem současným bude spočívat v neexistenci zla, utrpení, bolesti a smrti na zemi. Lidé budou žít věčně v jakémsi pozemském ráji, novém, pokojném a bezpečném světě. Také mezi zvířaty bude podle představ Svědků Jehovových panovat pokoj a mír a nebudou se vzájemně zabíjet. Země tak bude idylickým místem, kde bude panovat věčný mír, klid a spokojenost, přičemž všichni budou mít dostatek všeho, co budou potřebovat. Toto Boží království je podle Svědků Jehovových součástí původního Božího plánu a jeho realizace je v současnosti již velmi blízko, o čemž svědčí katastrofy, které zemi v dnešní době postihují. Kázání o příchodu Božího království je přitom jedním ze základních prvků misijní činnosti členů této mezinárodní náboženské společnosti.²⁷

Z charakteru odložené posmrtné existence a časové proluky mezi smrtí a vzkříšením, během které člověk neexistuje, vyplývá i přesvědčení svědků Jehovových o vzájemném vztahu živých a mrtvých. Podle respondentů tak nemohou mrtví v žádném případě zasahovat do života živých a totéž platí podle jejich přesvědčení i naopak. Někteří přitom upozorňovali na to, že však mohou do světa živých zasahovat zlé mocnosti a démoni, kteří mohou být lidmi mylně považováni za duchy mrtvých. Na tomto mylném předpokladu je podle nich založen spiritismus, ve kterém se nejedná podle svědků Jehovových o komunikaci se zemřelými, ale se zlými duchovními bytostmi, démony. „Podle Bible nemohou mrtví nic dělat, mluvit ani přemýšlet,“ uvedla paní Ivana, a tedy s nimi ani nelze komunikovat.

Členové hnutí Haré Kršna

Oddaní Kršny vnímají smrt především jako „nejdůležitější okamžik života“ a „konec těla“, přičemž věří, že smrtí existence nekončí, protože duše je nezničitelná a věčná. Smrt tedy znamená pouze konec hrubohmotného těla, zatímco další složky člověka – duše a jemnohmotné tělo – ji podle přesvědčení oddaných Kršny přežívají. Okamžik smrti je pro oddané Kršny klíčovým momentem života díky tomu, že se podle stavu vědomí člověka během něj podle jejich přesvědčení rozhoduje o jeho dalším osudu, respektive o osudu jeho duše. Oddaní Kršny naprosto odmítají existenci náhody, podle nich je vše dané na základě předchozí karmy člověka. Člověk (živá bytost, duše) si veškerými svými činy během života, a to nejenom během života v současném těle, ale i během své předchozí existence v jiných tělech, utváří svůj budoucí osud, jelikož za každý čin následuje podle karmického zákona někdy v budoucnosti odplata. Tento zákon je chápán jako v zásadě přírodní zákon, který spravedlivě a mechanicky určuje trest či odměnu za činy všech lidí. Pouze Kršna, který pomocí tohoto zákona vše řídí,

27 Předpověď o tom, „že Boží Království brzy zničí ty, kdo utlačují druhé, a změní zemi v ráj“ je hlavním poselstvím časopisu *Strážná Věž. Hlásající Jehovovo Království*, který je důležitým periodikem mezinárodní společnosti Svědků Jehovových.

má moc do něj zasahovat, a tak může například zkrátit či prodloužit život člověka, jak uvedli dva oddaní Kršny. Podle jejich výpovědí je stanoveným počtem vdechů a výdechů předem určena i délka života jedince. Pan Luděk se o tom vyjádřil následovně: „V Bhágavatamu²⁸ je verš, že když se narodíme, tak je daný počet nádechů a výdechů. A jako každopádně náhoda prostě neexistuje, aby se náhodou něco stalo. Všechno je dané.... jakmile se někdo začne vztahovat na Kršnu, zaujme služebnický postoj, tak Kršna může jeho osud změnit, změnit jeho karmu, takže může jako prodloužit život, zkrátit život.“ Například zrychlením či zpomalením dechové činnosti tak lze ovlivnit délku života. Sporty, při kterých se zvyšuje dechová frekvence (např. běhání), tak podle přesvědčení oddaných Kršny zkracují život člověka, naproti tomu např. jóga ho může značně prodloužit. Danost tedy není absolutní, lze ji změnit jednak rychlostí dechu, ale především navázáním a udržováním vztahu k Nejvyšší Osobnosti Božství – Kršnovi. Navíc má člověk podle této koncepce vlastní svobodnou vůli a svoji předurčenost sám určuje svými předchozími činy, kdy za každou jeho akci následuje někdy v budoucnu reakce. Tak je vlastně strůjcem vlastního osudu. Podle oddaných Kršny rozhodně není náhoda, kdy a za jakých okolností opustí člověk tělo, je to okamžik, na který se oddaný Kršny připravuje celý život.

Čtyři oddaní uvedli, že se vlastní smrti nebojí, neboť ví, co je čeká, a především mají poznání o tom, že smrt se týká pouze hrubohmotného těla. Tři respondenti uvedli, že se smrti stále ještě bojí, a dva z nich se zmínili o tom, že musí víc praktikovat duchovní život, aby se jí nebáli. Nejdůležitějším prvkem v okamžiku smrti je totiž přemýšlení o Kršnovi, neboli vztažení vlastního vědomí ke Kršnovi. Pak má člověk zajištěnu tu nejlepší posmrtnou existenci, které lze dosáhnout. Na to, aby v těžkém okamžiku smrti byl oddaný schopen koncentrovat své vědomí na Kršnu, se prakticky připravuje během svého celého života, kdy se snaží o totéž. Pokud praktikuje oddanou službu (*bhakti*) Kršnovi po celý svůj život nebo jeho velkou část, pak je pravděpodobné, že jí bude schopen i v okamžiku smrti.

Podle myšlenek v okamžiku smrti je tedy určována další existence duše. Pokud člověk myslí na Kršnu, tak dosáhne konečného cíle, kterým je pro oddané Kršny odchod do duchovního světa, který je plný poznání a blaženosti, odejde „domů ke Kršnovi“. Z tohoto věčného a blaženého duchovního světa, kde existuje Kršna a jeho zábavy a vztahy, údajně všechny vtělené duše původně pochází a jejich cílem tedy je se tam opět navrátit. Tento duchovní svět je podle představ oddaných Kršny velmi dynamický, dějí se tam činnosti a vztahy, přičemž jejich ústřední postavou je Kršna a všichni ostatní jsou jeho služebníci, což jim přináší plné naplnění a uspokojení. Pokud je člověk věrným služebníkem Kršny a zachová tento postoj i v okamžiku své smrti, odchází ke Kršnovi, jestliže se mu však toto nepodaří, musí se opět narodit v jiném těle, které ovšem nemusí být nutně lidské. Na základě svých předchozích činů a myšlenek v okamžiku smrti může duše zemřelého přijmout i tělo zvířecí nebo jiné nižší tělo. Do něj se jeho duše vtělí a pokračuje svůj další život. Koloběh opětovných zrození a smrtí je přitom považován za kvalitativně horší v porovnání s existencí v duchovním světě, přičemž oddaní Kršny věří, že většina lidí prošla již nesčetněkrát cyklem zrození a smrti a pouze menšinou lidí se podaří po smrti odejít do duchovního světa, zatímco většinu čeká další inkarnace. Koncepce reinkarnace navíc uvažuje o jakémsi mezičase mezi jednotlivými vtěleními v hmotném světě, které duše může trávit na jiných planetách v jemnohmotném těle. Jedná se o tzv. „pekelné planety“ (nižší planety), kde duše trpí a připravuje se na přijetí nižšího těla, nebo „planety požitku“ (vyšší planety), kde je duše odměněna za své dobré činy. Různé možnosti „posmrtné“ existence výstižně shrnul oddaný Vít: „v okamžiku smrti se rozhoduje o tom, jaký bude náš příští osud,

28 Respondent má na mysli *Śrīmad Bhágavatam*, Prabhupádův překlad *Bhágavatapurány* doplněný rozsáhlým komentářem překladatele, závazný sakrální text hnutí Haré Kršna.

jestli znovu získám lidské tělo, jestli povýším na vyšší planetární soustavy nebo jestli půjdu na nižší planetární soustavy, kde budu trpět. Nebo jestli překonám tenhle ten bod zrození a smrti a obnovím svoje duchovní tělo a půjdu zpátky do duchovního světa.“

Vztah zemřelých a živých se poněkud komplikuje tím, že zemřelý může již opět žít svůj život v dalším těle. Přesto jsou oddaní Kršny přesvědčeni o tom, že vzájemný vztah mezi zemřelými a živými existuje a že jak jedni, tak druzí si mohou vzájemně zasahovat do existence a ovlivňovat její kvalitu. Živí mohou vykonáváním určitých obětí (*prasadam*,²⁹ zpívání *Hare Kršna Mahámantry*), které má podle hinduistické tradice vykonávat syn za mrtvé rodiče, vylepšit pozici a úděl zemřelých, o čemž se zmínili čtyři respondenti. Tuto obět však oddaní údajně dělat nemusí, jelikož věří, že samotnou svojí oddanou službou Kršnovi osvobodí a vylepší pozici několika generací svých předků i potomků. Paní Pavla uvedla, že také zpívání *mantry Hare Kršna* může pomoci zemřelým „*duchům*“, tedy duším, které nedostaly žádné hrubohmotné tělo a trpí tím, aby tělo získaly. Oddaní Kršny však vnímají jako možný i vztah opačný a sice zásahy, kterými pronikají zemřelí do života živých. K těm dochází především ze strany duší zemřelých, kteří za trest (nejčastěji za spáchanou sebevraždu) nezískali po smrti žádné další hrubohmotné tělo a jsou nuceni přežívat bez něj. Tato zkušenost je pro ně údajně velmi nepříjemná a oni trpí, protože se snaží proniknout do hrubohmotného těla nějakého člověka, které pak využívají. Tímto principem vysvětlovali někteří oddaní Kršny psychologické poruchy, především schizofrenii. Takto tedy mohou zemřelí zasahovat do života živých a působit v jejich světě. Také duše připoutané k tělu se mohou i po smrti k němu vracet a případně škodit lidem. Proto, aby se tak nedělo, lze vykonávat různé očistné obřady, ale především je nejlépe mrtvé tělo zničit, a to spálením. Pohřeb žehem a následný rozptyl (nejlépe do Gangy či jiné indické posvátné řeky) je nejlepším postupem, který tuto možnost vyloučí.

Komparace přístupů jednotlivých náboženských skupin

Představy o smrti a především o posmrtné existenci se ukázaly být značně závislé na příslušnosti respondentů k určité náboženské skupině. Mimo jiné i proto, že všechny studované církve či náboženské společnosti otázku smrti poměrně rozsáhle řeší a snaží se smrt pro věřící legitimizovat a zařadit ji do širšího kontextu, přisoudit jí jistý význam. To činí všechny shodně především tím, že omezují platnost smrti a zmenšují její dopad na jednotlivce i skupinu tím, že popírají její definitivnost pro člověka a naopak hovoří o posmrtné existenci, která bude pokračováním pozemského života po smrti, ať již bezprostředně nebo po jisté časové prodlevě.

Z charakteru představ a jejich porovnáním v rámci jednotlivých skupin lze navíc získat zajímavé údaje o jednotlivých náboženských skupinách. Předně vynikl rozdíl mezi dvěma velkými a tradičními církvemi (Římskokatolickou a Českobratrskou evangelickou) v porovnání s dvěma menšími náboženskými společnostmi (Svědky Jehovými a hnutím Haré Kršna). Představy členů prvních dvou se mnohdy podobají, např. v celkovém přístupu ke smrti a v zásadě i v pojmání posmrtné existence, pouze s tím rozdílem, že protestanti neuznávají očistec, o kterém se však zmínila i z katolíků pouze menšina dotazovaných. Naproti tomu se představy členů těchto dvou církví rozcházejí například v celkovém životním postoji, kdy dotazovaní katolíci více tíhnou k víře v předurčený osud, zatímco dotazovaní protestanti věří spíše náhodě. Představy katolíků se více různí v rámci skupiny a vyskytly se mezi nimi i značně „neortodoxní“ postoje, jako je například víra v reinkarnaci.

29 Vegetariánské jídlo speciálně připravené a obětované Kršnovi; podává se např. v síti restaurací *Góvinda*.

Tato poměrně značná diverzita koncepcí v rámci jedné skupiny pramení nepochybně z její velikosti, kdy se jednotliví její členové neznají a nemají tedy možnost vzájemnými kontakty usměrňovat své smýšlení, a rovněž i z malého důrazu na studium vlastních náboženských textů. Oproti tomu se představy respondentů z řad protestantů vzájemně více shodovaly a častěji se odvolávaly na biblický text, byly však většinou abstraktnější a neurčitější. Zejména v oblasti pojetí posmrtné existence se respondenti mnohdy spokojili s neurčitou nadějí a vírou, že po smrti nezaniknou, a vědomě se vyhýbali utváření jakýchkoliv bližších představ. Jejich očekávání sestává z naděje na věčný život a doufání v jeho pozitivní kvalitu.

Naproti tomu představy členů náboženské společnosti Svědků Jehovových a hnutí Haré Kršna jsou si v rámci jednotlivých skupin vzájemně velmi podobné a neobsahují žádné výraznější výkyvy spočívající v odlišném přesvědčení a názorech jedinců. Tato skutečnost je nepochybně způsobena především větším důrazem na dogmatiku v obou skupinách, který souvisí i s jejich výrazně rozvinutou misijní činností. Od každého člena skupiny se očekává, že bude šířit přesvědčení dané náboženské společnosti mezi nečleny a pro tento postup je nutným předpokladem, že věřící znají dogmatiku náboženství, které vyznávají. V obou skupinách je tak kladen poměrně značný důraz na vzdělávání všech členů v otázkách víry, které se děje nejen při bohoslužbách, ale i při dalších příležitostech (např. přednášky) anebo se jedná i o samostudium, které je věřícím zprostředkováno především prostřednictvím textů (knih či časopisů), a dále i prostřednictvím audiovizuálních učebních pomůcek. V neposlední řadě je důležitým korektorem také vzájemný osobní kontakt členů náboženských skupin, kteří mohou sporné otázky společně řešit i při neformálních příležitostech, případně je konzultovat s vyššími autoritami (staršími sboru v případě Svědků Jehovových či s duchovními mistry v případě hnutí Haré Kršna). Samotné představy jsou samozřejmě u členů obou skupin značně odlišné, což je dáno odlišnou výchozí tradicí, ke které se hlásí, tedy křesťanskou a hinduistickou.

Dotazovaní Svědkové Jehovovi velmi často odkazovali na určitá tvrzení z biblického textu, přičemž je vnímali doslovně a interpretovali je v zásadě přesně tak, jak jsou používány a uváděny v časopisu *Strážná Věž*, který hraje ústřední roli při formování představ Svědků Jehovových a přesně prezentuje základní učení této náboženské společnosti. Smrt tak chápou v souladu s některými tvrzeními Starého zákona jako trest za prvotní hřích, který přináší neexistenci člověka. Věří však v naplnění původního Božího plánu, tedy věčného života, kdy zemřelí budou vzkříšeni a na zemi bude existovat pokojný nový svět pod vládou Krista, zatímco ničemní budou zničeni. Zcela odlišně od ostatních zkoumaných skupin chápou Svědkové Jehovovi pojem duše, kterým rozumí integrální součást živého lidského (případně zvířecího) těla, nikoli složku oddělitelnou od těla a nositelku individuální identity, jak tomu bylo ve všech ostatních skupinách. V determinaci individua nevěří, dění podle jejich přesvědčení podléhá buď náhodě nebo je následkem přímého vlastního zavinění.

Také oddaní Kršny se velmi často odvolávali na sakrální texty a navíc tvrzení v nich obsažená často prezentovali jako nadřazená svému vlastnímu úsudku a názoru, který podle jejich přesvědčení může být (na rozdíl od „védských“ textů) mylný. Značnou autoritu mají u oddaných Kršny také duchovní mistři, ale především zakladatel hnutí A. Č. Bhaktivédánta Svámi Prabhupáda, který vytvořil množství textů obsahujících učení a pokyny závazné pro příslušníky hnutí. Smrt chápou oddaní Kršny jako záležitost týkající se především hmotného těla, protože to jediné podle jejich přesvědčení smrtí končí svou existencí. Naopak duše, která je podle nich svojí podstatou věčná a tvoří základ identity individua, smrt přežívá a buď se opět zrodí v novém těle nebo dosáhne vytouže-

ného cíle a sice návratu do duchovního světa, kde bude jako věčně blažená existovat v duchovním těle v láskyplném vztahu ke Kršnovi. Právě smrt je přitom velmi důležitým okamžikem, ve kterém se rozhoduje o příštím osudu duše, který je určen mimo to také karmou individua. Představy oddaných Kršny jsou tedy velmi komplexní a přesné a jsou založeny především na sakrálních textech *Bhagavadgity* a *Šrímad Bhágavatamu*, respektive na jejich Prabhupádových komentářích.

Menší velikost skupiny, v níž se všichni znají *face to face*, důraz na věrouku a zároveň vyvíjení misijní činnosti řadovými členy společenství vede k tomu, že dochází k větší unifikaci představ souvisejících se smrtí v rámci skupiny. Podobný proces podporuje také v jistém smyslu fungující izolace členů skupiny od ostatní populace, která se nejvíce uplatňuje u oddaných Kršny, kteří většinou žijí v uzavřené náboženské komunitě a zaměstnání většiny z nich spočívá v práci pro ISKCON. Opačným extrémem jsou pražští katolíci zkoumané farnosti (navštěvované při nedělních bohoslužbách cca 700 věřícími), kteří se vzájemně neznají a většina jejich sociálních a pracovních vztahů probíhá v sekulární majoritní společnosti. Důraz na náboženské vzdělávání mezi katolíky není příliš velký (rozhodně v porovnání se Svědky Jehovovými či hnutím Haré Kršna) a tak častěji dochází k tomu, že si věřící vědomě utváří vlastní náboženské představy, které se plně neslučují s učením církve. Jelikož chybí přímý kontakt s autoritou, která by tyto představy korigovala, jako i přímý tlak okolních věřících působící podobně, věřící si mohou bez jakýchkoliv problémů své osobní přesvědčení, ať už je jakkoliv odporující celkovému učení církve, uchovávat. To by v menších zkoumaných skupinách nebylo v takové míře možné, zejména pokud jde o dogmatickou problematiku považovanou za stěžejní pro danou náboženskou společnost, jakou otázky související se smrtí a posmrtnou existencí jsou.

Závěry

Existenciální otázky se ukázaly být důležitým bodem ve věrouce všech čtyř zkoumaných náboženských skupin. Velký důraz na ně je přitom kladen zejména v menších skupinách, u Svědků Jehovových a v hnutí Haré Kršna, kde je přesná obeznámenost členů s věroukou týkající se posmrtné existence důležitým předpokladem k misijní činnosti, kterou prakticky všichni příslušníci těchto skupin provádí. Zbožnost příslušníků velkých tradičních církví, především však Římskokatolické církve, se naproti tomu mnohdy projevila jako značně heterodoxní a nejvíce se zde různily představy a postoje v rámci skupiny respondentů. Někteří z nich otevřeně přiznávali, že se všemi stanovisky své církve nesouhlasí (a to nikoli jen v otázkách týkajících se smrti) a mají na věc svůj vlastní osobní názor. Naproti tomu se představy, názory a postoje členů menších církví v zásadě shodovaly s oficiálními stanovisky daných náboženských společností.

Všechna zkoumaná náboženství zasazují smrt do určitého širšího kontextu a omezují její působnost tím, že hovoří o určité přesažné skutečnosti a jisté formě života po smrti. Lze tedy společně s Bergerem a Luckmannem říci, že náboženství skutečně legitimizuje existenci smrti, v tomto případě v moderní společnosti, kde tomu však může být i jinak (Berger – Luckmann 1999). Náboženská perspektiva pohledu na smrt tak nepochybně přináší útěchu, oporu a snadnější smíření se smrtí, což je funkce, kterou zmínil O’Dea (O’Dea – O’Dea 1983). Výsledným dopadem je výzkumem zjištěná eliminace strachu ze smrti u jednotlivých věřících, jako i zachování integrity skupiny po odchodu některého z jejích členů. V některých případech se dokonce může vědomí smrti a řešení existenciálních otázek stát hlavním důvodem nebo jedním z důvodů příklonu individua k náboženské víře (explicitně se o tom vyjádřili tři respondenti).

Zejména ve dvou zmíněných menších náboženských společnostech je navíc poměrně důležitá i role posmrtného života jako určitého *kompenzátoru*, jak jej vymezili Stark a Bainbridge. Tyto náboženské společnosti totiž poměrně přesně stanoví pravidla, podle kterých se má člověk během svého zdejšího života chovat a smýšlet, přičemž zároveň hovoří o cíli, kterého věřící nepochybně dosáhnou, pokud budou tato pravidla dodržovat. Výsledná posmrtná existence je přitom velmi pozitivní, například v případě svědků Jehovových obsahuje prvky, které jsou během současného pozemského života bez proklamované změny řádů nereálné (neexistence bolesti, smrti, strachu, pokojný a věčný život v míru a dostatku atd.), v případě oddaných Kršny je to blažená existence věčné duše v duchovním světě s Kršnou. Podobně je tomu však i u dvou tradičních církví, které pro věrné věřící slibují věčný život, který je věřícími vnímán veskrze pozitivně, ovšem úsilí o jeho dosažení je mezi nimi slabší. Většinou věří, že se jim ho jako věřícím v jediného Boha podaří dosáhnout.

Na závěr bych ráda poukázala na možné a věřím, že velmi zajímavé a přínosné rozšíření této studie, které v budoucnu plánuji. Je jím studium dané problematiky v celé populaci, tedy i mezi lidmi, kteří nejsou aktivně zapojeni do žádné církve či náboženské skupiny, což však dnes samozřejmě nutně neznamená, že jsou zcela ateističtí. Dokonce lze předpokládat, že přísných ateistů je v české společnosti pouze menšina, stejně jako aktivních organizovaných věřících. Věřím, že právě problematika existenciálních otázek, smrti a posmrtné existence přitom je navýsost vhodným tématem, jehož podrobnější studium přinese zajímavé poznatky o náboženském přesvědčení a religijní orientaci současné většinové české populace, především pak o privatizovaných formách zbožnosti.

Literatura

- Van Baaren, Th. P. 1987. „Death.“ Pp. 251–259 in Eliade, Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. Vol. IV. London and New York: Macmillan Publishing Company.
- Balk, David E. 1997. „Death, Bereavement and College Students: A Descriptive Analysis.“ *Mortality* 2 (3): 207–220.
- Von Barloewen, Konstantin 2000. „Der lange Schlaf. Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen.“ Pp. 12–119 in Von Barloewen, Constantin (ed.): *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Field, David 2000. „Older People's Attitudes Towards Death in England.“ *Mortality* 5 (3): 277–297.
- Filipi, Pavel 2001. *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK.
- Golsworthy, Richard, Adrian Coyle 1999. „Spiritual Beliefs and the Search for Meaning among Older Adults Following Partner Loss.“ *Mortality* 4 (1): 21–40.
- Heller, Jan, Milan Mrázek 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení vědy o náboženstvích*. Praha: ÚČN (Kalich).
- Horváthová, Emília 1993. „Predstavy o posmrtnom živote v koreláciach s pohrebnými obradmi.“ Pp. 60–68 in Krekovič, Eduard (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od nejstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Nona.
- Jupp, Peter C., Clare Gittings (eds.) 2000. *Death in England. An Illustrated History*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Krieger, Seth R., Franz R. Epting, Larry M. Leitner 1974. „Personal Conducts, Threat, and Attitudes toward Death.“ *Omega, Journal of Death and Dying* 5 (4): 299–310.

- Kübler-Ross, Elizabeth 1993. *O smrti a umírání*. Turnov: Arica.
- Kübler-Rossová, Elizabeth 1997. *O smrti a životě po ní*. Praha: Aquamarin.
- van der Leeuw, Gerardus 1967. *Religion in Essence and Manifestation*. Gloucester: Peter Smith.
- Lester, David 1970. „Religious Behavior and the Fear of Death.“ *Omega, Journal of Death and Dying*. 3: 181–188.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1999. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo.
- Lužný, Dušan 1999. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Malinowski, Bronislaw 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Minton, Barbara, Bernard Spilka 1976. „Perspectives on Death in Relation to Powerlessness and Form of Personal Religion.“ *Omega, Journal of Death and Dying* 7 (3): 261 – 268.
- Moody, Raymond A. 1991. 1. *Život po životě*. 2. *Úvahy o životě po životě*. 3. *Světlo po životě*. Praha: Odeon.
- Mrázek, Miloš 2000. *Děti modrého boha. Tradice a současnost hnutí Haré Kršna*. Praha: Dingir.
- Navrátilová, Alexandra 1993. „K některým kultovním a sociálním aspektům pohřebního obřadu v české a slovenské lidové tradici.“ Pp. 69–75 in Krekovič, Eduard (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Nona.
- Navrátilová, Alexandra 2004. *Narození a smrt v české kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- O’Dea, Thomas F., Janet O’Dea-Aviad 1983. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pospíšil, Leopold 1993. „Systém víry: náboženství a magie.“ *Český lid* 53 – suplement: 388–412.
- Prioreschi, Plinio 1990. *A History of Human Responses to Death. Mythologies, Rituals, and Ethics*. Lewingston: The Edwin Mellen Press.
- Sandman, Lars 2001. *A Good Death. On the Value of Death and Dying*. Goteborg: Kompendiet.
- Sčítání lidu, domů a bytů k 1. 3. 2001 – obyvatelstvo. Česká republika. 2003. Praha: Český statistický úřad.
- Spilka, Bernard, Larry Spout, Barbara Minton, Douglas Sizemore 1977. „Death and Personal Faith: A Psychometric Investigation.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (2): 169–178.

Eschatologická společenství

K recepci mariánských zjevení v České republice

Martin Staněk

Motto:

„... doba už prostě nemá politické řešení. Doba už má řešení výhradně a pouze duchovní. Neboť právě dnes jsme uprostřed nejurputnějšího duchovního zápasu, tak jak nás na něj Maria připravovala už před půl stoletím ..., kde nám slíbila, že ho povede ona sama. Věřme jí tedy a nikdy nehleďme na to, že jsme v menšině. Malá hrstka lidí, pevně spojená s Bohem a přesvědčená o svém vítězství, s Boží pomocí dokáže zázraky. Dokáže změnit tento svět.“

(F. Press)

Proč se v dnešní době zabývat fenoménem mariánských zjevení? Dovolím si uvést několik důvodů: (1.) přes poměrnou rozšířenost je fenomén, zvaný v katolickém prostředí „soukromá zjevení“,³⁰ z hlediska sociologie náboženství a religionistiky poněkud podceňovaný. Veškerý výzkum se totiž soustředil v rukou teologů, jejichž interpretace jsou z pochopitelných důvodů hodnotící, stavějící zejména na vztahu teologie (mariologie) a lidové zbožnosti. Kromě malých příspěvků, zejména v tisku, se v našem prostředí nemáme možnost setkat s podrobnější ne-teologickou studií,³¹ (2.) dnes se celosvětově hovoří o rostoucím fundamentalismu abrahamovských náboženství (Kepel 1996), s tím souvisí i radikalizace některých kruhů uvnitř katolické církve; (3.) ještě není tak vzdálen rok 2000, kdy světová média takřka denně citovala z Nostradamových proroctví, svět se hrozil kolapsu počítačové sítě i konce světa. Po bok nejrůznějších katastrofických scénářů (astronomických, astrogických, ekologických, sociologických atd.) se možná nečekaně zařadila mariánská zjevení, zejména ta, která latentně od poloviny 19.století a zcela otevřeně od 50.let 20.století hovořila o blízkém konci časů,³² o jakémsi kataklysmatu, jež má vyvrcholit Druhým příchodem; (4.) Nestojíme ani zdaleka před okrajovou záležitostí, vezmeme-li do úvahy čísla. Například v souvislosti se stále trvajícími zjeveními Panny Marie v bosenském Medžugorje se hovoří o 25 milionech poutníků od roku 1981, do Lurd každoročně přijede okolo šesti milionů osob, odhady, týkající se Fatimy, uvádějí 4–6 milionů ročně. Z naší republiky putuje jen do Medžugorje každý rok několik tisíc lidí; (5.) A konečně hnutí, vzniklá z popudu zjevení nebo za účelem šíření jeho poselství, čítají miliony členů po celém světě. Namátkou – členy Mariánského kněžského hnutí, vzniklého v 70.letech v Itálii, je dnes podle někte-

30 Pojmem „soukromý“ (*Privatoffenbarungen*) chce katolická církev tato zjevení odlišit od Zjevení s velkým „Z“, kterého se dostalo lidstvu od Boha skrze Ježíše Krista, je zaznamenáno v Bibli a skončilo se smrtí posledního apoštola. Současná zjevení tedy nemají závaznost pro celou církev, ani pro žádného věřícího jednotlivě, a dle vyjádření církevních autorit se jim může dostat jen víry lidské, nikoliv teologické. Ovšem někteří teologové (Laurentin, Rahner) jsou toho názoru, že naprostá většina soukromých zjevení má veřejný charakter, čili jsou přímo určena ke zveřejnění; rozšiřování zjevených poselství ostatně stojí přímo v centru požadované činnosti většiny vizionářů.

31 Asi jediným religionistickým počinem na tomto poli bylo mariánským hnutím věnované číslo 3/2002 časopisu *Dingir*.

32 Nejedná se tedy o konec světa, je zde onen chiliastický akcent.

rých odhadů 350 biskupů a kardinálů (převážně z Latinské Ameriky) a více než sto padesát tisíc kněží, počet laických členů se odhaduje na několik milionů. Modrá armáda (oficiálně Fatimský apoštolát) má 20 milionů členů a je činná ve více než 110 zemích světa, Českou republiku nevyjímaje. Tzv. milostných medailonků Panny Marie, které dali razit ve Francii na základě zjevení Panny Marie řeholnici Kateřině Labouré v roce 1830, bylo do dnešního dne distribuováno více než 10 miliard.

Do souvislosti s očekáváním katastrof světových rozměrů (sem patří i konec světa) dnes dáváme spíše extrémní uskupení typu Branch Davidians, Řádu Chrámu Slunce, Óm šinrikjó, Nebeské brány, Concerned Christians a podobně. Tyto skupiny, o kterých referovala média zvláště na konci devadesátých let a ve zjitřené atmosféře přelomu milénia, totiž spojovaly dvě myšlenky: (1.) blízké očekávání konce nebo přinejmenším nějaké katastrofy, která bude mít vliv na vývoj lidských dějin; (2.) smrt ve vyšším zájmu. A to bez ohledu na to, zda se jedná o skupinovou sebevraždu nebo vraždění s cílem konec uspíšit. Velkou pozornost upoutala i hromadná vražda členů Hnutí za obnovu Desatera Božích přikázání v Ugandě (Judák 1999). Takové případy jsou jistě okrajové, ovšem mohou stát na špičce ledovce obav běžných obyvatel. Strach z nejisté budoucnosti nabyl v době blízkého se roku 2000 zejména ve Spojených státech zcela konkrétních rysů – jednalo se zejména o skupování trvanlivých potravin či stavění krytů pro případ přírodní katastrofy. Je třeba mít na paměti, že eschatologická nauka (učení o posledních věcech člověka i světa) je naprosto integrální součástí učení všech křesťanských církví. Nejmarkantnějším příkladem mohou být letniční či adventističtí kazatelé a teleevangelizátoři, hlásající blízký příchod Armageddonu, lidové katolické prostředí si v této souvislosti představí málokdo. A pokud ano, hovoří se zejména o údajně masovém opouštění majetku na přelomu prvního milénia. O tisíc let později nebyl takový sociální jev v rámci katolické církve zaznamenán, ovšem již to, že v církvi s mnoha set milionovou členskou základnou jsou dnes tolik početné skupiny, prodchnuté myšlenkou millenarismu, případně očekávající kataklysmu kosmických rozměrů (prokazatelně před pádem komunismu a před rokem 2000), stojí za úvahu o důvodech takového stavu.

Česká republika nepatří k zemím s vysokou religiozitou, nicméně i u nás má tento druh spirituality své četné stoupence. Nahlédnout do prostředí skupin, která lze pro nedostatek vhodnějších názvu označit jako eschatologická společenství, nelze bez identifikace, hermeneutického přístupu k posvátným textům a bez historicko-spoolečenské analýzy.

Mariánská úcta a zjevení v průběhu dějin

Po českých a moravských kostelech již v období vlády komunistického režimu kolovaly (a občas dodnes kolují) stránky či spíše malé ústřížky s burcujícím poselstvím, často anonymního původu. Jejich obsah může znít například takto: „Dítky moje, modlete se, neboť stojíte na prahu velké očisty“. Příjemcem takového poselství byl katolík, hovořícím byla Panna Maria (99 % zjevení je mariánských), prostředníkem některá ze současných vizionářek (dospělých mužských vizionářů je od 19. století průměrně 15,5 %, naopak velké procento zaujímají děti, zejména dívky). Velkou očistou byl míněn jistý druh trestu, který má zasáhnout celé lidstvo a pohnout je tak k duchovnějším životu, popřípadě má předcházet Kristovu příchodu.

Analýza textu ukazuje, že fenomén mariánských zjevení je komplexní jev, obsahující mariánskou spiritualitu jako takovou, soukromá zjevení, novodobou apokalyptiku a její společenské projevy.

Tradiční formy mariánské úcty mají starobyklý původ, sahající k prvotní církvi, ovšem novinkou především 20. století je jejich apokalyptický ráz. Nechci zde podrobně rozebírat historické podoby mariánské zbožnosti, ovšem bez hlubší znalosti vývoje spirituality nám tato skutečnost bude připadat nezvykle cizí; apokalypticky laděná spiritualita přitom nalézá své kořeny a předobrazy již ve vizích středověkých mystiček a v dílech barokních mariánských ctitelů. Avšak tak jako v minulosti pokulhávalo oficiální učení za liturgií, i nyní katolická mariologie, vrcholící zatím v posledním dogmatu o Marii Nanebevzaté (vyhlášeném v roce 1950), těžko reflektuje svérázné formy lidové úcty. To dosvědčuje i dění kolem požadavku na formulaci článku víry o Marii Spoluvykupitelce.³³

Pro pochopení souvislosti mariánské úcty s apokalyptikou jsou zásadní dva biblické texty a jejich tradiční mariánská interpretace. Jedná se o 15. verš 3. kapitoly knihy Genesis, kde se po pádu prvotního páru odsuzuje had a anticipuje se nepřítelství mezi ženou a jejím potomstvem a hadem. Zatímco žena má hadovi rozdrtit hlavu, on zasáhne pouze její patu. Starobyklý výklad přitom tuto ženu interpretuje mariánsky, jako novou Evu, stojící po boku nového Adama, jímž je Kristus. Odtud pochází středověký ikonografický typus Immaculaty – Neposkvrněné Panny, šlapající po hadovi. Druhým textem je 12. kapitola Zjevení sv. Jana, kde se opět setkáváme s nejmenovanou Ženou, kterou pronásleduje drak poté, co porodila syna. Drak je však poražen archandělem Michaellem a Žena se objevuje jako ‚Sluncem oděná‘ (královský oslavný atribut), s ‚Měsícem pod nohama‘ (překonaná pomíjivost) a s ‚korunou dvanácti hvězd kolem hlavy‘ (symbol věčnosti), což je základem dalšího ikonografického typu – Assumpty – Nanebevzaté, potažmo Královny nebes. Vzájemná korespondence obou textů i obou typů je základem, určujícím Mariinu roli v závěru dějin a ovlivňujícím i ikonografii zjevení.

Z novodobých zjevení se dá extrahovat několik dalších akcentů. Do popředí se dostává zejména Maria jako trpící matka, jejíž klín má znovu posloužit Bohu, tentokrát ke zrození nového, očištěného lidstva. Marii také přísluší titul ochránitelky a přímluvkyně u Boha, jež chrání lidstvo nejen před zlem, ztělesněným v ďáblu, nýbrž i před hněvem Božím. Za něj byly v minulosti považovány například morové rány, v lidové religiozitě se počínaje Francouzskou revolucí tak chápe i defenzivní role církve ve světě. Lidová religiozita má také velké sklony k dualismu, což lze zřetelně vidět na konfliktu Maria – Satan. Nejpregnantněji to vyjadřuje poselství donu Gobbimu ze sedmdesátých let: „Jsem strašná jako vojsko sešikované k boji, neboť mým úkolem, Pánem mi svěřeným, je zvítězit nad satanem, rozdrtit hlavu starého hada, spoutat nestvůrného Rudého draka a uvrhnout ho do ohnivé propasti, svést zápas a potřit toho, jenž se staví proti Kristu, tj. Antikrista, a připravit druhý Ježíšův příchod, který mezi vámi obnoví své slavné království. To je můj plán.“ Pro existenci eschatologických společenství je ovšem důležité i další Mariino poslání, její snaha shromáždit věrné, oddělit je od světa a vychovat je pro svou misijní činnost. Maria vyzývá všechny, ale jen nemnozí uposlechnou: „Až se vrátí Syn člověka, najde na zemi ještě víru všech, kdo se mi zasvětili a nechají se shromáždit v nebeské zahradě mého Neposkvrněného srdce“ (Maria Gobbimu 13. 3. 1990). Maria je připodobněna i k Noemově arše, když dnes shromažďuje před „potopou Ducha“ do svého srdce ty, kteří budou tvořit budoucí očištěné lidstvo. Zřetelně zde do popředí vystupuje vize duchovní elity, nového lidstva (s tímto pojmem se setkáváme napříč spektrem spiritualit), víra v sociálně-duchovní přerod, jež má z titulu své křesťanské orientace rovnostářské prvky. Nejedná se tedy o revoluci či násilné uspišení přerodu, ani o evoluční model postupného, nenásilného zduchovnění lidstva, jak jej upřednostňují většinou stoupenci New Age; čeká se skutečně na zásah shůry, na transformaci

33 Dnes se za toto dogma zasazuje slovenský v Římě žijící biskup Pavol Hnilica, na jehož podnět na Slovensku vznikla podpisová akce, kterou celosvětově zahájil již ThDr. M. Miravalle a dodnes ji údajně podepsalo 4,8 milionu osob, z toho 42 kardinálů a 485 biskupů.

Tabulka 2. Zastoupení mužů, žen a dětí mezi vizionáři v průběhu staletí

století	muži	muži (%)	ženy	ženy (%)	děti	děti (%)	celkem
1.–13.	102	81	19	15	5	4	126
14.–17.	128	66	38	20	26	14	192
18.–19.	32	14	48	21	144	65	224
20.	77	17	186	41	192	42	455
celkem	339	34	291	29	367	37	997

Zdroj: Hierzenberger – Nedomansky 1993: 38.

lidstva na vyšší duchovní úroveň pomocí očistných trestů a Božích zásahů, popřípadě skrze již zmiňované záchranné působení Panny Marie.

Co se týká samotných zjevení Panny Marie, o nich máme doklady již z nejstarších dob – ze spisů papežů, církevních otců či historiků, z legend atd. Ostatně skutečnost, že většina známých křesťanských poutních míst, řádů i bratrstev odvozuje své založení od pokynu z nebes, ukazuje na prvky lidového kultu, s jakými se setkáváme napříč náboženstvími. Zaměříme-li se na samotné příjemce zjevení, dá se říci, že do 12. století se stačil etablovat model ženy-vizionářky typu sv. Brigity Švédské či Hildegardy z Bingenu, jenž se však během vrcholného středověku přesunul do mužského a často kněžského prostředí. Teprve zhruba od 15. století lze hovořit o současném typu ponejvíce mariánských zjevení, neboť tuto oblast opět začínají ovládat ženy a děti, tedy sociálně okrajovější skupiny, pro svá zjevení často podezříváné z manipulace s okolím.

Základy mariánské úcty, položené již ve starověké církvi, krystalizující ve středověku a konkretizující se v Evropě v době baroka, způsobily díky své neustálé tendenci oddělovat se od christologie to, čemu pro dvacáté století můžeme říkat apokalyptická mariánská zjevení. Do nich se promítá množství myšlenek, vzniklých na půdě mariánsky orientovaných řádů a bratrstev (např. L. M. Grignon z Montfortu, 1673 – 1716, velký inspirátor současného papeže a mariánských ctitelů vůbec). Ve sféře klášterní mystiky také vznikla řada písemných dokladů úcty k srdci Ježíšovu i srdci Panny Marie; mezi slavné průkopnice této úcty lze počítat například stigmatizovanou Markétu Marii Alacoque, Marii z Agreda či vizionářku Annu Kateřinu Emmerichovou, inspirátorku Gibsonova filmu Umučení Krista.

S novým velkým rozmachem zjevení se můžeme setkat v období po Francouzské revoluci; jen v devatenáctém století jich jsou zaznamenány stovky případů, avšak většina z nich nepřesáhla lokální význam. Tato zjevení však jsou něčím nová, nikdy předtím se totiž neobjevilo tolik vizionářů-dětí, popřípadě dívek či žen. A je to především Francie, odkud přicházejí největší impulsy této proměny, konkrétně tři po sobě jdoucí slavná zjevení: Cathérine Labouré v Paříži v ulici du Bac v letech 1830–31, Melánii Calvat a Maximinovi Giraud v La Salette v roce 1846 a konečně Bernadettě Soubirous v Lourdes v roce 1858, zjevení, která se stala opravdovým vzorem pro řadu dalších, stejně jako i náboženské události kolem nich, včetně masového poutnictví.³⁴ Ovšem 19. století bylo doslo-

34 Je zajímavé, že francouzská mariánská zjevení (není tomu tak v případě Lourdes) oplývají oproti třeba italským či španělským daleko větší bojovností, což je zřejmě způsobeno francouzskou zkušeností s protireformací a zejména s revolucí, jež zahnila katolickou církev do defenzívy (Blackbourn 1994: 215). Do podobné situace se začala mariánská zjevení dostávat i ve století dvacátém, na jehož konci však spíše než otevřená nenávisť vůči církvi stojí naprostá lhostejnost k institucionalizovaným podobám víry.

Tabulka 3. Místa mariánských zjevení podle historických období, zemí a kontinentů

století	1	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	celkem	
Belgie										2		5	1	1	2	4		4	32	51	
ČR+SR												1	4	1	1	1	2	1	3	14	
Německo							2		2	1	6	10	4	5	2	20	7	6	47	112	
Anglie							1		1	2	5	1							3	13	
Francie	1		1	1		2	1	2	1	6	10	4	4	5	7	22	3	49	52	171	
Řecko									1					1				1	2	5	
Hercegovina																			1	1	
Irsko																		1	9	10	
Itálie			1		1					2	2	17	5	15	25	9	3	19	100	199	
Chorvatsko																		1	2	3	
Lucembur.																1			1	2	
Malta																2				2	
Nizozemí									1										5	8	
Rakousko													1	2	2	7	3	5	10	30	
Polsko													1	1	3	1		4	13	23	
Portugalsko														1	2				4	7	
Rumunsko																	1		2	3	
Rusko (SNS)											1	1	2		1	1	3	1	9	19	
Švédsko													1							1	
Švýcarsko									1					2	6	4	1	2	4	20	
Španělsko	1					1				1	2	2	8	4	11	3		1	18	52	
Maďarsko												1		2	1	7	6		7	24	
Vatikán																		2	2	4	Evropa 774
Čína																			4	4	
Indie															1	1		1		3	
Izrael																		1	2	3	
Japonsko																	1	1	2	4	
Jordánsko																			1	1	
Malá Asie	1	1	2	1	1	1	1													8	
Korea																			2	2	
Libanon																			6	6	
Filipíny																	1		4	5	
Sýrie																			2	2	
Vietnam																	1		3	4	Asie 42
Egypt													1						5	6	
Alžírsko															1			1	1	2	
Angola																		1		1	
Burundi																			2	2	
Maroko														1						1	
Rhodesie															1					1	
Rwanda																			2	2	
JAR																			1	1	
Tanzánie																			1	1	Afrika 17
Argentina																2			4	6	
Bolívie															1					1	
Brazílie																	1		9	10	
Ekvádor															1	2			2	5	

století	1	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	celkem	
Haiti																			1	1	
Chile																1			2	3	
Kanada																2		1	12	15	
Kolumbie															1				4	5	
Mexiko															1				4	5	
Nikaragua																			1	1	
Peru															1	1			3	5	
Uruguay																2				2	
USA																		4	17	21	Amerika
Venezuela																1			2	3	83
Papua – N. Guinea																			1	1	Austrálie
celo- světově	3	1	4	2	2	4	5	2	7	14	26	42	33	41	71	97	31	106	427	918	918 celkem

Zdroj: Hierzenberger – Nedomansky 1993: 60.

va nabitě mariánskými zjeveními po celé Evropě, kromě jiných lze zmínit také český Filipov (1866). Základy všem těmto zjevením, jež je možné pokládat za prorocké ve smyslu eschatologických událostí, položilo hojně diskutované zjevení v La Salette, jehož údajné tajemství, týkající se konce časů, bylo již dříve označeno za podvrh (Jaouen). Avšak skutečnost, že zjevení 19. století byla plná hrozících trestů a zaslíbení budoucích katastrofických událostí, ještě neznamená, že o své době hovořila jako o době konce a blízkého druhého příchodu Krista. Tato zjevení byla spíše reakcí na postupující volnomyšlenkářství, racionalizaci, sekularizaci, industrializaci a další jevy, k nimž se přidával pocit *fin de siecle* evropského měšťanstva devadesátých let, doby dávno minulého romantismu a nastoupivšího symbolismu a dekadence.

Hovořilo-li se o 19. století jako o době rozmachu mariánských zjevení, následující století je ještě bohatě překonalo a dodalo jim zřetelné eschatologizující prvky. Konstantou svého druhu sice zůstala klášterní mystika, v průběhu dvacátého století nicméně vizionáři a duše-oběti z klášterního prostředí „vystoupily“, přičemž se objevily duše-oběti světské, jež s uzavřeným prostředím klauzury spojovaly latentní ambice a styl života. Většinou šlo o dívky z chudých poměrů, trpící nějakou těžkou chorobou (často neznámého původu), které svá utrpení obětovaly jako smír za urážky, jichž se dostávalo Bohu. Zde je jistě namístě zmínit stigmatizovanou Annu Tomanovou nebo Annu Zelíkovou.

V roce 1917 došlo k nejslavnějšímu mariánskému zjevení v portugalské Fatimě; šlo o zjevení prorockého typu, jež se ve dvou tzv. tajemstvích dotýká obou světových válek, především však obsahuje dva fenomény, jejichž následky se táhnou celým dvacátým stoletím. Za prvé je to fobie ze sovětského Ruska a komunismu vůbec, a za druhé vlna interpretací takzvaného třetího fatimského tajemství, jehož údajná podoba se dostala do oběhu již v šedesátých letech, a znovu v roce 1978 díky bulvárnímu časopisu Bild. V této rozšiřované a neustále komentované verzi tajemství, jež původně svěřila Panna Maria v červenci roku 1917 vizionářce Lucii Santos, se hovoří o velké válce, která vypukne ve druhé polovině 20. století a zahubí miliony lidí – přitom asi žádný text prorockého typu nezpůsobil mezi katolíky dvacátého století takové pozdvižení a takový zájem, jako tato verze. Příznačné

ovšem je, že nejvyšší církevní kruhy nechaly celý svět v napětí až do roku 2000, kdy bylo tajemství zveřejněno ve své pravé podobě (von Reisswitz 2000: 11–12).³⁵ Zjevení třem malým pasáčkům, z nichž nejstarší Lucie dodnes žije v portugalském karmelitském klášteře v Coimbře, se stalo doslova archetypem pro další zjevení, jež budou obsahem svého poselství odkazovat na Fatimu, budou se dít na výročí jednotlivých zjevení či slunečního zázraku ve Fatimě apod. Druhá světová válka, ve Fatimě již ohlašovaná, přitom rozpoutala utrpení, přirovnávané v náboženských kruzích k porodním bolestem světa před parúsií. Během ní se objevilo množství dalších vizionářů, očekávajících brzký konec dějin (Maria Valtorta). Později i 50. léta jako roky neustále hrozící nové války, tentokrát již atomové, zasáhla svým vlivem obsah zjevení, jak ukázala výstražná poselství o Čechách i Slovensku ze slovenské Oščadnice v roce 1948 nebo politické vize z Turzovky u Čadce roku 1958. Vize vpádu Ruska na Západ a do Vatikánu, rozšíření komunismu, rozpoutání další světové války i její rychlý konec v podobě třídní katastrofické temnoty se začínaly silně uplatňovat již v této době. Přelom čtyřicátých a padesátých let proto byl dalším „vrcholem zjevení“, s obdobným *boomem* se pak setkáme o třicet let později, tentokrát již v globálnějším měřítku. Současně se však projevoval i tlak na prohlášení nových dogmat; v některých zjeveních se přímo setkáme se sdělením, že vyhlášení posledního dogmatu o Marii Spoluvykupitelce bude předzvěstí Druhého příchodu. Poselství z roku 1961 z bretaňského Kérizinen dokonce hovoří o „Mariánské apokalypse“. Přes veškerou kritiku úbytku věřících a odpadlictví kléru nicméně od dob Francouzské revoluce přetrvaly myšlenky na pevné jádro Církve, které bude zachráněno a které získá spolu s Kristem vládu nad nevěřícími.

V šedesátých letech došlo k poměrně významnému a u nás hojně citovanému zjevení čtyřem dívkám v severošpanělské vesnici San Sebastian de Garabandal, které stačilo uceleně načrtnout plán budoucích událostí eschatologického charakteru. Stejně jako v případě většiny ostatních zjevení, poselství se týkalo komunistického nebezpečí a budoucích hrůz světa jím ovládaného. Čtyři dívky-vizionářky však svět seznámily i s poselstvími, jež hovořila o tzv. Výstraze, Zázraku a Trestu, což je schéma, které budou později rozvíjet i některá další zjevení. Schéma výstraha – zázrak – trest je v podstatě zhodnocením a ucelením dosavadních poněkud nesouvislých tvrzení ohledně událostí předcházejících konci časů. Podobně jako u ostatních zjevení, i zde najdeme poselství-tajemství, která nebyla a nebudou zveřejněna, popřípadě jsou určena jen papežům, jako tomu bylo v případě Fatimy či La Salette. Šedesátá léta, v katolické církvi prodchnutá *aggiornamentem* II. Vatikánského koncilu (1962–65), však na druhou stranu znamenala i reakci na obrat katolické církve směrem k dialogu se společností, jinými církvemi i náboženskými proudy. Silný odpor proti nim najdeme v četných zjeveních a komentářích k nim a je alespoň skrytě příznačný i pro mnoho těch dnešních příznivců mariánských zjevení, kteří měli pocit velké redukce oficiální mariánské úcty zásluhou koncilních reforem. Táž doba ostatně byla i obdobím rozkvětu nejrůznějších sekt a nových náboženských hnutí, přičemž nejméně ve dvou případech došlo i uvnitř katolické církve k roztržce s hierarchií a následnému vysvěcení vlastních biskupů, a to v americkém Necedah, kde probíhala zjevení již na začátku padesátých let, a později i ve španělském Palmar de Troya. V případě německého extrémního mariánského hnutí Marienkinder se naopak podařilo integritu s mateřskou církví zachovat. Po období víry v pokrok však po roce 1968 nadešlo částečné vystřízlivění z marxistických ideálů; počínaje krizí ekonomickou, přes vznik mnohých hnutí odporu, až po silnou reakci na pokoncilní úpadek duchovní disciplíny v rámci katolické církve v podobě nástupu „nové evangelizace“, reprezentované konzervativními proudy, to vše v 70. letech přišlo ke slovu. Milánský kněz Stefano Gobbi, další z příjemců mariánských poselství, zakládá po návštěvě Fatimy v roce 1972 Mariánské kněžské

35 Obsahem slavné vize je kdosi jako papež, pronásledovaný vojáky na horu nad zničené město, kde je spolu s řeholníky a kněžimi usmrčen.

hnutí (MKH; Staněk 2002). Modrá kniha, spolu s Biblií základní text MKH, přitom hovoří zcela jasně o Druhém příchodu, který by podle některých náznaků mohl nastat někdy před koncem tisíciletí. MKH se přitom snaží v období před Příchodem vybudovat strukturu pravé, čisté církve, která bude schopna událost parúsie přijmout.

Kromě celkově zjitřené atmosféry v Evropě přelom sedmdesátých a osmdesátých let významně poznamenalo několik událostí; za prvé volba krakovského arcibiskupa Karola Wojtyly papežem v roce 1978 a o rok později rozhodnutí orgánů NATO v obavě před rozpínavostí SSSR, prezentovanou v Afghánistánu, rozmístit na území Spolkové republiky Německo atomové zbraně. Jak víme z textů kolem zjevení, strach ze sovětské reakce jen posílil dřívější silné obavy, jasně formulované ve Fatimě. K událostem let osmdesátých je třeba připočíst ještě jednu, která se prakticky dostala do neoficiální eschatologie, a to nezdařený atentát na papeže Jana Pavla II. v roce 1981. Tento čin vyvolal značné spekulace nad tím, kdo si jej objednal, ale ke slovu se dostala i nejrůznější proroctví, zvláště Malachiášovo,³⁶ hovořící o dvou posledních papežích po Janu Pavlu II. Čtvrtým fenoménem se stalo objevení „Fatimy konce tisíciletí“ – bosenského Medžugorje, kde se v roce 1981 několika dětem poprvé zjevila Panna Maria. Medžugorje se stalo prvním světově významným místem zjevení v rámci Východního bloku, přestože se později objevila i polská Olawa (1983), ukrajinský Hrušiv (1987) či slovenská Litmanová (1991). Vytvořily se zde totiž předpoklady pro mocnou konkurenci světovým poutním místům typu Lurd a Fatimy, a to díky podstatným atributům, jakými byla přítomnost profetických prvků, vrcholících zde v podobě deseti tajemství, která jsou postupně sdělována vizionářům, a silný proud obnovy duchovního života, který na toto místo přitahuje množství mladých lidí z celého světa. Abychom neopomenuli náš geografický prostor, v téže době u nás získávaly díky množství samizdatových textů na popularitě poselství Panny Marie z Moravy, jejichž příjemkyní je žena, představující se jako Anežka. Na jejich obsahu lze dobře demonstrovat atmosféru doby, poznamenanou strachem z totální jaderné války; zjevení přinášela zaslíbení blízkého nadpřirozeného řešení neřešitelné situace světa, který ovládá Satan, zatímco československým věřícím dávala kromě jiného naději, že atomovou smrtí ze světa nesejdou. V roce 1986 však mohly statisíce lidí v Bělorusku a na Ukrajině zažít naprostý opak. Černobylská katastrofa ještě posílila fobie ze Sovětského svazu a jaderná elektrárna se začala nápadně podobat hvězdě jménem plyněk (plyněk, lidově zvaný černobýl), jež má dle Zjevení sv. Jana zamořit třetinu vod. Proto také dochází opakovaně k zasněcování světa a zvláště Ruska Panně Marii, tak, jak to ona sama požadovala v Portugalsku v roce 1917. Ve druhé polovině 80. let se nadto objevila další významná vizionářka dnešní doby, pravoslavná křesťanka Vassula O'Ryan, jejímž stěžejním dílem jsou (zatím) desetisvazkové deníkové záznamy, či spíše poselství údajně diktovaná Ježíšem, s názvem Opravdový život v Bohu. Také u Vassuly se setkáme s vizí blízkého konce časů, velké očisty lidstva a přelomu dějin, je však jednou z mála vizionářů, kteří komunikují s Kristem, ačkoliv i ona přijala několik poselství od Panny Marie. Od Krista však byla povolána k sjednocení církví, byť oficiální struktury katolické církve ji odmítají akceptovat.

Osmdesátá léta dvacátého století jsou kromě jiného dobou *boomu* latinskoamerických a afrických zjevení, a to z podobných příčin, jaké nastaly v Evropě ve století devatenáctém, totiž v dobách politických a ekonomických krizí (Blackbourn 1994). Dnes k nim navíc kromě jiného přistupuje i pandemické šíření viru HIV v nejchudších zemích. Roky 1989 a 1990 znamenaly velký zlom v politických

36 Malachiášovo proroctví je soubor hesel, vážících se k jednotlivým papežům počínaje Celestinem II. ve dvanáctém století a konče Petrem II. zhruba před polovinou 21. století, který se připisuje historicky doloženému irskému opatu a arcibiskupu Malachiášovi (1094–1148). Toto proroctví se však objevilo až v 16. století, takže většina odborníků se staví za verzi pseudoepigrafní. V téže době získala na popularitě také proroctví Nostradamova.

i duchovních dějinách Evropy; náboženství ztratilo svého největšího nepřítele – komunismus. Někteří křesťané počítali s tím, že s pádem komunismu nastane jakýsi návrat k idylickému smíru mezi církví a společností, k situaci, kdy se náboženství a jeho institucionální reprezentace budou těšit ve společnosti všeobecné úctě a podpoře. To se však nestalo a tak následovala doba zahořklosti, zvláště u starších kněží. S pádem „rudého draka“ možná mnozí apokalyptikové očekávali i příchod Božího království, jež má přijít dle Janova Zjevení po porážce ďábla, avšak nedošlo ani k němu takovému a pozornost se přesunula jinam, nepřítelem se stal konzumismus a jiné ‚-ismy‘ postmoderní společnosti, větší váhu dostal i rok 2000. Úpadek morálky, liberalizace, sekularizace, revolta vůči magisteriu církve, chabý svátostný život, to vše ukazovalo na nesprávnou orientaci Západu. Svě vykonal i strach z možné „zednářské“ světovlády z Bruselu a především z amerického protestantského prostředí všešlé obavy ze světové kontroly finančních aktivit, k nimž by měl vést přechod na výlučně bezhotovostní platební styk pomocí podkožních čipů s veškerými údaji o jednotlivci, poukazující na další živou hrozbu z Apokalypsy, cejch Šelmy na ruce nebo na čele, bez něž není možné nakupovat ani prodávat.³⁷

Slavným místem mariánských zjevení se v této době stala východoslovenská obec Litmanová, kde v letech 1990–1995 dostávaly poselství dvě dívky. Tato zjevení byla u nás velice populární, možná i díky tomu, že stála v podobné linii jako Medžugorje. I zde se bylo lze setkat s posvátnou horou a pramenem, poselství ovšem hovořilo i o nadcházejících duchovních změnách ve světě a o pohromě, která hrozí Slovensku pro jeho úpadek víry. Pro lidovou religiozitu poslední dekády druhého tisíciletí se také stal typickým znovuobjevený³⁸ millenarismus, jenž našel své modifikace i mimo náboženskou scénu;³⁹ pojmy jako ‚Nová archa‘, ‚malá hrstka věrných‘ apod. také ukazují na tendenci k vydělení čistých, jimž se dostává zvláštní podpory pro nadcházející kataklysmu. Velké změny, ne-li dokonce druhý příchod, se ve Večeřadlech Mariánského kněžského hnutí očekávaly již v roce 1998, neboť toto datum bylo podle Modré knihy trojnásobkem čísla apokalyptické šelmy – 666.

Na tomto místě nelze nezpomenout tři fenomény, které poznamenaly veřejné mínění konce devadesátých let; šlo o Nostradamova Krále hrůzy, ohlášeného na červen 1999, zatmění Slunce 11. srpna 1999, a konečně Y2K, noční múru počítačových odborníků. Všechny plnily stránky deníků od jara 1999. Rok 2000 možná více potrápil sekularizovanou společnost než náboženské prostředí, avšak katolická církev možná poněkud neprozřetelně podpořila tyto obavy vyhlášením jubilejního roku 2000, téhož roku, jenž podle některých předpovědí dona Gobbioho měl být rokem vítězství Neposkvrněného srdce Mariiina. Katastrofické scénáře ani obavy z možných útoků náboženských fanatiků se nenaplnily a doba těsně po přelomu milénia tak přinesla leckdy tiše snášenou frustraci z nesplněných očekávání, jisté ochabnutí prorockých nálad a uklidnění vypjaté atmosféry kolem některých vizí a poselství. K tomu jistě přispělo i oficiální zveřejnění slavného třetího tajemství z Fatimy.

Sotva však utichly prognózy, slibující katastrofu do konce dvacátého století, bylo možné se setkat s názorem, že fatimské tajemství nebylo zveřejněno celé, čili že se stále kdesi ve vatikánských

37 Zj. 13,16nn. Viz také například článek „666 program“ ve slovenském časopise *M Rosa* z roku 1993 (článek koloval pouze v kopiích, neexistuje bližší citace), kde se dočteme o bruselském tříposchodovém superpočítači, který pracuje na principu čísla 666, či o televizi jako prostředku propagandy apokalyptické šelmy. Jako číslo 666 se však nejčastěji interpretuje ‚www‘, a to pomocí hebrejské abecedy, kde písmeno waw má číselnou hodnotu 6.

38 Nejslavnějším hlasatelem víze o třech stádiích lidstva, z nichž to poslední, mnišské, se bude krýt s dobou Ducha, tedy Božího království na Zemi, byl Jáchym z Fiore na přelomu 12. a 13. století.

39 Vzpomeňme například hegelianský model dějin nebo Comtovu vizi tří stádií lidstva. F.Fukuyama dnes hovoří o „konci hegelovsky chápaných Dějin“, na něž však nenavazuje Boží království, nýbrž demokracie jako vrchol lidského historického snažení (Fukuyama 2004: 99).

Tabulka 4. Počty soukromých zjevení v jednotlivých letech 20. století

rok	počet zjevení	rok	počet zjevení	rok	počet zjevení	rok	počet zjevení	rok	počet zjevení	rok	počet zjevení
1928	1	1935	1	1942	1	1949	11	1956	3	1963	2
1929	0	1936	2	1943	2	1950	12	1957	3	1964	1
1930	1	1937	5	1944	2	1951	8	1958	6	1965	1
1931	2	1938	6	1945	2	1952	4	1959	5	1966	7
1932	2	1939	3	1946	4	1953	8	1960	2	1967	5
1933	14	1940	3	1947	18	1954	18	1961	4	1968	7
1934	2	1941	0	1948	20	1955	3	1962	1	1969	4
										1970	4

Zdroj: Billet 1973: 20.

podzemních archivech skrývá proroctví o ničivé válce, při níž zahynou miliony. Část věřících se stále nemůže rozloučit s banálním rozuzlením fenoménu, jenž udržoval duchovní bdělost po většinu století. Velkého uznání a pozornosti se Fatimě dostalo také při nedávném blahorečení dvou jejích vizionářů. Čtenáři poselství ze španělského Garabandal však „vědí“, že Velkého Zázraku, jenž má předcházet Trestu, se mají dožít nejen vizionářky, jimž je dnes kolem padesáti let, ale i „apoštol“ zmíněných zjevení, slepec Joey Lomangino, kterému bude za pár let osmdesát. K Zázraku má také dojít v době, kdy papež pojedje do Ruska, k čemuž zatím nedošlo. Do dalšího tisíciletí se nadto přesunula jiná dosud nenaplněná tajemství, například deset tajemství, která byla svěřena vizionářům v Medžugorje, z nichž některá se údajně týkají celého světa, sedmé tajemství bylo zmírněno nebo se dokonce nenaplnilo díky modlitbám a postům věřících. Medžugorje má být také posledním místem zjevení na Zemi, po němž již žádná další zjevení nebudou následovat.

Lze shrnout, že mariánská spiritualita posledních čtyř let na našem území přináší impulsy spíše duchovního charakteru, čerpá z již tradičních zjevení (Fatima) či z center duchovní obnovy kolem Medžugorje. Nadále vycházejí publikace o zjeveních, články v časopisech přinášejí komentáře ke starším poselstvím, po částečném odmlčení nejradiálnějších autorů a komentátorů (F. Press) přicházejí ke slovu monografie o vizionářích či deníkové záznamy.

Co se týká oficiálního církevního postoje, zůstává faktem, že orgány církve, zodpovědné za posuzování jednotlivých případů zjevení (teologické komise mají pouze doporučující pravomoc), zaujímají jednoznačně negativní stanovisko ke všemu, co zavání netolerancí a fanatismem a jsou značně skeptické i k projevům lidové zbožnosti, vázané na zjevení (srov. Beinert-Petri 1996: 508–538). Ze stovek zjevení jen za posledních sto padesát let byla do dnešního dne pro celou církev uznána jen čtyři,⁴⁰ povolení diecézního biskupa k místní úctě dostala další tři,⁴¹ několik dalších je tolerováno a u Medžugorje se vyčkává na skončení probíhajících zjevení. Teologické komise nejsou schopny a z principu ani nemohou uchopit tak iracionální jev, jakým je lidová religiozita a v jejím kontextu

40 Lourdes, Fatima, Beauraing, Banneaux.

41 La Salette, Knock, Pontmain.

i soukromá zjevení. A tak se mezi věřícími vedou spory o to, zda pořádat oficiální poutě na místa dosud neuznaných zjevení (Medžugorje), nebo vyčkávat na rozhodnutí komisí či Kongregace pro nauku víry a ochudit se o duchovní prožitky. Stále však zůstává v platnosti církevní doporučení přisuzovat jim víru pouze lidskou, nikoliv teologickou, takže k nim nelze nikoho zavazovat. Redaktoři poselství si však mohli oddechnout již v roce 1966, kdy byla zrušena směrnice Kánonu církevního práva z roku 1917, zakazující publikování čehokoliv kolem zjevení a různých zázraků bez aproby místního biskupa. Od té doby se tisknou tisíce publikací, obsahujících poselství či duchovní komentáře k nim – jejich vydavatelé se nicméně snaží nějaké ‚*imprimatur*‘ a ‚*nihil obstat*‘ přeci jen zajistit, nebo alespoň citovat z literatury, která je má.

Mariánská hnutí a eschatologická společenství

Recipients apokalypticky zabarvených mariánských zjevení média obvykle označují jako ‚konzervativní katolíky‘, ‚tradicionalisty‘ či ‚fundamentalisty‘, přičemž tato označení užívají napříč širokým spektrem, od konzervativních teologů po účastníky procesí. To může být mnohdy zavádějící, přesto však důraz na tradici, odpor k intelektualismu, nedůvěra ke světu a mnohdy i zmiňovaný fundamentalismus patří k jedné stránce této skutečnosti. Kromě starší generace, pro kterou je tradicionalistický postoj příznačný, se však setkáváme i s početnou skupinou mladých vzdělaných lidí, kteří jsou přitahováni živou duchovní obnovou v rámci katolické církve (Kepel 1996: 11). Do úvahy v tomto případě přicházejí nejrůznější faktory – autorita mariánského papeže, charismatická obnova, mariánsky zaměřená hnutí, geografická podmíněnost, převažující typ pastorační mládeže v české katolické církvi atd. Příznačná zde není ani tak mariánská spiritualita jako taková, ale její typ, její akcenty, zaměření, význam pro osobní život i pro svět. Hnací silou tzv. eschatologických společenství, jak lze některé skupiny nazývat, je totiž mariánská spiritualita zaměřená ke ‚konci časů‘, k parúsií. A tato významná skutečnost dramatického posunu lidové zbožnosti spojuje současné mariánské ctitele se skupinami, jež se objevovaly průběžně po celé dva tisíce let křesťanských dějin, nejen na přelomu prvního milénia.

Dnes hojně citovaný fundamentalismus, jak jej charakterizuje například G. Kepel (Kepel 1996), je pro lidovou zbožnost velkým pokušením, není to však fundamentalismus biblický, jak jej reprezentují některé skupiny uvnitř protestantských církví. Spíše se jedná o verzi tradicionalismu, jež reaguje jak na ústup vlivu křesťanství v Evropě, tak na pro-světský optimismus reforem II. Vatikánského koncilu. Vůči katolictě, otevřenosti, se tak znovu staví katolicismus jako jedna z ideologií (Halík 2004). Již od konce šedesátých let dvacátého století můžeme hovořit o silném proudu katolické charismatické obnovy, která sice v mnohém navazuje na protestantskou,⁴² ale silně se mísí s mariánskou spiritualitou. Velice často se totiž v poselstvích hovoří o tzv. druhých Letnicích, kdy to bude opět Maria, jež bude nyní s ‚apoštoly konce časů‘, jak je nazval mariánský mystik L. M. Grignon v 17. století, očekávat nový příchod Ducha svatého. Katolická charismatická obnova i některá mariánská hnutí přitom stojí v proudu neomysticismu, jenž neklade přílišný důraz na sociální práci, spíše se snaží o duchovní obnovu a prohloubení osobní zbožnosti, kromě jiného pomocí mariánské spirituality. Těmto hnutím nejde o státní převraty, o politický nátlak ani lobbying, snaží se na svém příkladu ukázat, že logika „tohoto světa“ tone ve zmatcích a že postmoderní rozostření hodnot je

42 Katolické charismatické hnutí vzniklo v USA v roce 1967, celkový počet letničních hnutí se odhaduje na 15–20 tisíc (Weber 1999).

slepou uličkou, ze které může lidstvo vysvobodit jedině nový příchod Boha na Zemi. Stahují se tedy ze světa, aby se na toto vysvobození vnitřně připravila a snaží se o svém postoji horlivě přesvědčit i ostatní.

V Čechách a na Slovensku se díky zpoždění, způsobenému komunismem, objevují od počátku 90. let mariánská hnutí a společenství, z nichž některá tajně existovala již za komunismu, některá přišla ze zahraničí. Liší se svými důrazy, takže některá stojí na charitativní činnosti, jiná propagují duchovní růst v ústraní světa, mnohá z nich stojí na zjeveních a zdůrazňují život z modlitby. Na jedné straně tak u nás působí starobylé řehole, u nichž je mariánská spiritualita nedílnou součástí duchovního prožívání světa (dominikáni, františkáni, premonstráti atd.), popřípadě nová hnutí obdobně spojená s mariánskou úctou (Fokoláre – Dílo Mariino, Schönstattské hnutí, Legio Mariae). Vzhledem k duchovní tradici, možnostem komunikace a poskytnutému zázemí obvykle využívají některého z klášterů; jako příklad lze uvést Legio Mariae a Řád kazatelů (dominikáni) v Praze nebo brněnské a pražské minority a Rytířstvo Neposkvrněné. U obou zmíněných hnutí zhruba před osmdesáti lety položeny základy mariánské úcty zcela přirozeně prorůstají jejími dnešními formami, takže nelze oddělit jakousi esenciální mariánskou spiritualitu a novodobé akcidenty. Je zřejmé, že taková hnutí nepodporují (alespoň veřejně) zjevení okrajová či dokonce církví zavržená, ovšem řadoví členové mají v tomto případě možnost posoudit sami, co budou číst. Ovšem jak samy názvy ‚legie‘, ‚rytířstvo‘, ‚armáda‘ napovídají, tato hnutí mají bojovného ducha a ač se jedná spíše o boj duchovní – s vlastními nedostatky – verbálně se na stránkách svých tiskovin dostávají do fundamentalistické polohy.

Na straně druhé se můžeme setkat se skupinami, odvozujícími se přímo či nepřímo od některého ze zjevení. V současnosti u nás působí dvě hnutí, mající největší vliv na podobu (lidové) mariánské spirituality i díky značnému počtu kněží v jejich řadách; je to Mariánské kněžské hnutí a Fatimský apoštolát (Modrá armáda). Prvně zmíněné hnutí vzniklo v Itálii v roce 1972 a dá se na něm dobře ilustrovat vývoj hlavního proudu lidové religiozity. Založil je milánský kněz S. Gobbi, jenž se v roce 1972 účastnil pouti do portugalské Fatimy, kde se modlil v místní kapli Zjevení za kněze, kteří „zradili své kněžské povolání a snažili se organizovat v hnutích, která se staví proti autoritě církve“. Vnitřně pocítil, jak k němu promlouvá Panna Maria a chce jej použít jako nástroj ke shromáždění kněží, kteří se zasvětili jejímu neposkvrněnému srdci, pevně se sjednotí s papežem a církví s ním spojenou a budou přivádět věřící k obnovené mariánské úctě. V té době si začal zaznamenávat také některé silné myšlenky, které se v něm vnitřně rodily a které se zanedlouho staly základem tzv. Modré knihy, souboru zapsaných Mariiných poselství, nad nimiž má každý člen MKH či jeho laické odnože povinnost meditovat (veřejná sdělení skončila v roce 1997 a Modrá kniha se tak uzavřela). Jen u nás bylo Modré knihy distribuováno několik tisíc svazků. Od roku 1974 se konají první tzv. Večeřadla modlitby,⁴³ při nichž se členové zhruba jednou týdně scházejí a v modlitbách očekávají vítězství neposkvrněného srdce Panny Marie. Hnutí se rychle rozšířilo po celém světě, rychle se rozvíjejí i jeho Národní centra, která koordinují život Hnutí ve svých oblastech. Nástrojem pro léčbu nemocného světa je také krátce po založení MKH vzniklé Mariánské hnutí, u nás zvané Kruh spolupracovníků MKH, jež sdružuje laiky a řeholníky-nekněze. Don Gobbi horlivě cestuje po celém světě, kromě jiného i po známých mariánských poutních místech, aby zakládal nebo vedl nová Večeřadla. Přes v úvodu zmiňovanou masivní účast nemá Hnutí žádné právní postavení, což sám don Gobbi považuje za velkou výhodu a za výraz ‚bezvýznamnosti‘, jež je největší silou tohoto spole-

43 Večeřadlo – místnost v domě v Jeruzalémě, kde Ježíš slavil Poslední večeři a kde apoštolové, shromáždění po jeho smrti spolu s jeho matkou, očekávali příchod slíbeného Ducha svatého.

čenství. Jedním z nejzávažnějších proroctví byl vzkaz Panny Marie z 5. 12. 1994: „K velkému jubileu roku 2000 přijde triumf mého Neposkvrněného Srdce, jak jsem předpověděla ve Fatimě, a to bude uskutečněno s Ježíšovým příchodem ve slávě k nastolení jeho Království ve světě. Tak nakonec budete moci vidět na vlastní oči nová nebesa a novou zem.“

Jako u mnohých jiných skupin, i zde se setkáme s negativní reakcí na změny, které přinesla především druhá polovina dvacátého století, a to sekularizaci a globalizaci. To, co se v základních textech nazývá sekularismem, neomodernismem, liberalismem a podobně, jsou všechno prvky moderní a postmoderní euroamerické civilizace, jež se sakralitou buď vůbec nepočítá (moderna vzešla z osvícenství) nebo ji odmítá ztotožnit s určitou institucí (postmoderní spiritualismus). Hrozba globalismu je v proudu lidové religiozity, k níž můžeme Hnutí počítat, nahlížena jako obrovský vliv médií, zvláště televize, a velkou kritiku sklízí i světová počítačová síť. Na společenské rovině se celý duchovní proud angažuje také proti potratům, rozpadu rodin, uvolněné sexualitě a konzumnímu přístupu k životu. V církvi pak kritizuje zejména koketování se světem, liberální teologické přístupy, úpadek zpovědní praxe, špatnou morálku kněžstva a řeholníků a celkovou neposlušnost části církve vůči papeži a magisteriu. Velkým nepřítelem byl vždy komunismus, interpretovaný jako rudý drak z knihy Zjevení, a současně zednářství, zvláště to infiltrované na nejvyšší místa církve.

České národní centrum Mariánského kněžského hnutí sice sídlí v Olomouci, ale členové jsou rozptýleni v mnoha farnostech. Velkou podporou jim jistě byla návštěva dona Gobbioho na přelomu srpna a září 1996 na našem území, kdy byl vřele přivítán jak ve královehradecké katedrále, tak ve Strahovském klášteře. Podle některých údajů se setkání zúčastnilo přes 200 kněží a zhruba 15 tisíc věřících z celé republiky, což dává jistou představu o vlivu MKH v Čechách a na Moravě. Na Slovensku byl Gobbi týden nato hostem mnoha místních biskupů. S Mariánským kněžským hnutím je úzce spjat i církevně schválený týdeník Světlo, přinášející věřícím kromě převzatých článků i vlastní úvahy nad zjeveními a zázraky, rady k duchovnímu životu atd. Jeho měsíční přílohou je věstník Fatimského apoštolátu s názvem Fatima, což naznačuje úzkou provázanost obou hnutí. V nakladatelství Matice cyrilometodějské v Olomouci vychází kromě množství mariánsky zaměřené literatury a týdeníku Světlo též Matiční zpravodaj, referující o novinkách kolem Modré knihy a poselství donu Gobbimu.

Již zmiňované hnutí Fatimský apoštolát, které vzniklo v USA v roce 1947 a u nás působí od roku 1990, stojí kromě jiného na událostech a textech poselství ze slavné Fatimy. V podstatě největší důraz je kladen na zasvěcení se neposkvrněnému srdci Panny Marie, jež ona sama vyhlásila jako velkou pomoc, či spíše nezbytnost, projevující se například její vlastní žádostí o zasvěcení Ruska jejímu srdci (v předvečer Říjnové revoluce), aby nedošlo k rozšíření bludů, které odtud vzejdou. Malí vizi-onáři také spatřili peklo a umírajícího papeže v tzv. třetím fatimském tajemství. U nás má hnutí název Českomoravská Fatima a sídlí v Koclířově u Svitav, kam se přesunulo spolu s jeho vedoucím P. Pavlem Dokládalem v polovině devadesátých let z Třebíče. Podle interních údajů do něj je zapojeno kolem 6000 věřících v 15ti oblastních skupinách, ve světě je to přes 20 milionů lidí. Členové se věnují především šíření mariánské úcty, společné modlitbě, duchovní obnově, poutnictví a publikační činnosti. Obě hnutí jsou, alespoň u nás, silně provázána a zjevení ve Fatimě dnes neignoruje žádná mariánská skupina.

Náš výčet by však nebyl úplný, kdyby na tomto místě nebyla zmíněna komunita, shromážděná donedávna na Olomoucku kolem Jana Vymětala (Brzobohatý–Štursa 2002; 2002a; 2003). Její vůdce, bývalý narkoman, prožil v polovině devadesátých let velkou konverzi a v roce 1998 se nechal pokřtít v katolické církvi. Pociťoval v sobě nutkání sdílet svoji životní zkušenost a nově nalezený entuzias-

mus i s jinými lidmi a tak vznikaly první zárodky společenství, nejdříve spíše modlitební skupiny, složené převážně z bývalých přátel. Mnoho jejích členů se dále rekrutovalo díky bohaté sociální činnosti komunity z řad bezdomovců, narkomanů apod. Vymětal se postupem času seznámil se spisy vizionářky V. O'Ryden a objevil v nich mohutnou inspiraci. Společenství se pak začalo nazývat Děti Nejsvětějšího Srdce Ježíšova. Jeho vedoucí začal misijně působit nejen na své okolí, ale cestoval i po republice. Církev však začala být nedůvěřivá, zejména kvůli vlivu, jaký Vymětal měl na mladé lidi v komunitě. Jeho neskrývané duchovní mesiášství a vyžadování absolutní poslušnosti vůči své osobě začalo být hodnoceno velmi negativně a komunita byla vykázána z kostelů. Tím se dostala až na samou hranu konfliktu a duchovní vůdce musel pečlivě volit další strategii; svou rétorikou se tak Děti dostaly do polohy, kdy jako jedinou cestu ke spáse uznávaly katolickou církev, nicméně její představitele měly za „odumírající údy“. Nakonec, po částečně úspěšném pokusu získat do svých řad kněze a po snaze založit v roce 2003 vlastní parařeholní společenství, zasáhl olomoucký arcibiskup a Vymětal musel komunitu opustit. Největším zklamáním pro něj i pro jeho oddané byla skutečnost, že za církevního představitele se postavila i sama Vassula a zakázala komunitě jakkoliv používat své jméno jako záštitu. Komunita má dnes asi třicet členů, dalších padesát je aktivních sympatizantů. Největší podíl tvoří mladí lidé do 25 let, asi ze tří čtvrtin ženy. Vyvíjejí dlouhodobě sociální aktivity, azyl u nich vyhledávají narkomani, bezdomovci, problémové děti. Komunita také žije hlubokým a náročným duchovním životem, mnoho hodin denně bdí na modlitbách, postí se podobně jako v Medžugorje ve středu a v pátek o chlebu a vodě, členové navštěvují bohoslužby, čtou z Vassuliných textů. Přísně jim je zakázáno sledovat televizi, poslouchat rozhlas nebo světskou hudbu; s podobným způsobem života se můžeme setkat v narkomanských komunitách sestry Elvíry, např. v Medžugorje. Silná je i misijní aktivita, kterou komunita vyvíjí jak směrem ke svým „klientům“, tak do církve jako takové. A pokud prostudujeme Vassuliny spisy, zjistíme, že jimi silně probleskuje eschatologická naděje na brzký Druhý příchod, takže touto spiritualitou ovlivněnou komunitu můžeme označit jako eschatologické společenství.

Pokud výše uvedená hnutí nebo společenství mohou svojí rétorikou působit fundamentalisticky, kolem některých tiskovin existuje kruh šířitelů mariánské úcty, jež lze za fundamentalisty, tak jak se dnes užívá tohoto pojmu,⁴⁴ označit zcela bez zábrán (Hudáková 2002; Mrázek 2002). Nejmarkantnějším příkladem je dnes již neexistující dvouměsíčník Na konci časů z Mariánského nakladatelství v Brně, jehož jediným autorem a redaktorem byl F. Press. Až do roku 2000, kdy se časopis transformoval do revue s názvem Nové srdce, zde bylo možné nalézt informace ze světa nejružnějších zjevení, zvláště těch nejkřiklavějších a nejobskurnějších, ostré komentáře k vývoji světa přinejmenším od Francouzské revoluce a také překlady textů zjevení, převážně z francouzské jazykové oblasti. V duchu populárního dualismu byly všechny události zasazovány do kontextu boje Dobra a Zla a jasně byl označen i nepřítel – konzumismus, liberální politika a trh, uvolněná morálka, ekumenismus a mezináboženský dialog, expanze islámu a vůbec cizích kultur, i u nás nepřilíš známé svobodné zednářství; ilustrativní byly i názvy některých čísel, ‚Před velkou očistou‘, ‚Apoštolové posledních dob‘, ‚Maria spoluvykupitelka‘. Prodej tohoto časopisu byl v katolických kostelech oficiálně zakázán. Nakladatelství F. Presse vydalo v průběhu několika let i řadu dalších titulů věnovaných mariánským zjevením a propagandě blízkého konce světa. Zde se ukazuje, že ne všechny myšlenky nutně vedou k formálnímu založení komunit, hnutí či společenství, přestože Press své čtenáře vyzývá k vytvoření „nového společenství, připravujícího jeho (Kristův) druhý slavný příchod“.

44 Fundamentalisty v muslimském i v křesťanském táboře spojuje názor na události 11. září v USA: ‚Srdce veškerého konzumu‘ bylo zasaženo zoufalými lidmi, kteří sice násilně, ale dostatečně průkazně dali najevo, že bez návratu světa k Bohu nemá lidstvo šanci přežít.

Bulvární polohu již svojí grafickou úpravou sdílí také na Slovensku vycházející časopis *M Rosa*, který původně vzešel z prostředí bratislavského Mariánského centra Medžugorje. Podobně jako *Na konci časů* nebo Mezinárodní report vychází bez potřebného církevního schválení, přináší však pravidelné informace kolem již ukončeného zjevení ve slovenské Litmanové a informuje čtenáře o zázracích a zjeveních Panny Marie ve světě. Z dalších tiskovin, vycházejících nebo dostupných na našem území, lze uvést *Immaculatu*, Mariinu dobu a s jistými výhradami i pražský čtyřměsíčník *Řád*, jenž je úzce spjat s hnutím *Pro Life*. Nezanedbatelným informačním kanálem je také internet, jež využívají všechna větší mariánská hnutí. Například nakladatelství *Véřité* na svých stránkách poskytuje komentáře k budoucím událostem ve světě, přináší aktuality ze světa zjevení a informuje poutníky o plánovaných akcích. Časopis *Regina*, vydávaný tímto nakladatelstvím a stejnojmenná cestovní kancelář, orientovaná především na poutnické cesty do Medžugorje, patří mezi podnikatelské aktivity F. Mráčka, původně fyzika, autora mnoha komentářů ke zjevením, vydavatele *Zpráv z Medžugorje*, video i audio nahrávek z míst zjevení, rozhovorů s vizionáři, umírněného popularizátora nejnámějších zjevení a kameramana důležitých akcí v Medžugorje. Jak je zřejmé, *Véřité* propaguje zejména zjevení v Medžugorje, ale v duchu myšlenky „konce časů“ seznamuje jak v časopise, tak na videonahrávkách i s apokalyptickými zjeveními (např. španělský *Garabandal*). S tím souvisí i akce, vyhlašovaná v mnoha číslech *Zpráv*, kdy částí účastníci zájezdů s *Véřité*, popřípadě čtenáři publikací z nakladatelství mohou získávat body, které budou slosovatelné. Hlavní výhrou není kniha nebo něco podobného, ale zájezd na místo Zázraku, jenž se má udát na kopci *Crnica* v Medžugorje, má být viditelný a hmatatelný, budou jej provázet zázračná uzdravení a hlavně bude předcházet *Trestu*, jenž očistí lidstvo. Nicméně i díky vydavatelské činnosti, zaměřené zejména na medžugorskou františkánské autory duchovní literatury (*Barbarič*, *Zovko*, *Ljubičič* ad.), žijí u nás medžugorskou podobu mariánské spirituality mnohé modlitební skupiny, jež po vzoru vizionářů uplatňují duchovní program, jak jej doporučila *Panna Maria*.⁴⁵ Co se týče vlivu Medžugorje na naše prostředí, je třeba zmínit i komunitu pro léčbu narkomanů s názvem *Cenacolo*, sídlící v *Žibřidicích* v *Podještědí* (*Remeš 2002*). Tato komunita měla přímo navazovat na podobnou skupinu v Medžugorje, jejíž zakladatelkou (a mnoha dalších zvláště v Itálii) je dnes již proslulá řádová sestra *Elvíra Petrozzi*, ovšem po nesplnění určitých podmínek se zakladatelka od české pobočky distancovala.

Podobně jako F. Mráček, přednášejí u nás i samotní vizionáři nebo lidé jim blízcí. Ještě za vlády totalitního režimu takto vystupoval proslulý františkán S. *Barbarič*, který stál u zrodu medžugorského fenoménu, v roce 1996 Českou republiku navštívil don S. *Gobbi*, zakladatel Mariánského kněžského hnutí, a naposledy to byla *Vassula O'Ryden*, na jejíž akci v pražské sportovní hale v září 2001 přišlo kolem tisícovky věřících, nejvíce z Moravy. Poslední dvě jmenované osobnosti mají v našem prostředí největší váhu, z poutních míst je to samozřejmě Medžugorje.

Proměny lidové zbožnosti

Z analýzy situace ve světě i u nás vyplývá, že lidová katolická religiozita doznala ve 20. století, zvláště v posledních nejméně třiceti letech jistých proměn. Konstantou zůstává venkovská zbožnost, vázaná na rodinné prostředí tradičních oblastí, ovšem proměnlivá doba donutila k mohutné reakci široké spektrum skupin, počínaje charitativními organizacemi, přes katolické odbory až k uzavře-

45 Jde o tzv. Pět kamenů proti Goliášovi: Mše svatá, půst o chlebu a vodě ve středu a v pátek, rodinná modlitba růžence, četba Písma, zpověď jednou za měsíc.

ným neomystickým komunitám. Pokoušet se tento fenomén vymezit geograficky, byť jen v rámci České republiky, je dosti nesnadné. Povrchní pohled sice svádí k venkovu a k jihovýchodu, ale je třeba si povšimnout, že podobné skupiny najdeme zcela jednoznačně ve městech; díky silné působnosti nakladatelství a popularizátorů můžeme pro naše prostředí uvést alespoň Prahu, Brno, Olomouc. Ve městě se dá lépe obstarat patřičná literatura, lépe se šíří nová poselství ze zjevení (již zmiňované kolující samizdaty, tiskoviny), lidé se více kontaktují a mají možnosti se scházet. Zatímco venkov zůstává více srostlý s tradicí, s májovými pobožnostmi, s půdou, městská podoba mariánské úcty k tomu všemu více absorbuje eschatologii a apokalyptické předpovědi. Město je nadto „lepší ukázkou“ destruovaného světa, neřesti, špatné politiky, liberalismu, anonymity, hříchu, sociálně patologických jevů, což venkov zná spíše z televize, která je označována ponejvíce jako zdroj zla.

Tento rozdíl je dobře patrný na vlivu dvou u nás známých zjevení – v Litmanové a donu Gobimu. Zatímco v Litmanové se setkáváme s tradiční posvátnou horou a pramenem, čili s poutním místem, don Gobbi vytváří celosvětovou síť Večeřadel, jeho vnitřní sdělení nejsou místně vázána a zasahují tak díky velké vnitrocírkevní misijní aktivitě značnou část městské i venkovské populace. Vzniká tak zajímavá kombinace odlišných druhů spirituality. Na jedné straně recipient zjevení vystupuje na posvátné hory, nabírá vodu z posvátných pramenů a pokouší se tak žít ideál Ráje uprostřed světa, na straně druhé shromažďuje poselství, čte „znamení doby“ a nechává se ovlivňovat jejich radikálními interpretacemi, touží po nalezení „definitivní hory“ a „definitivního pramene“. Chce uniknout ze zmatku světa a být s bratry ve víře na správném místě ve správný čas, připraven přijmout definitivní spásu. Zatímco hnutí New Age hovoří o transformaci lidského vědomí na vyšší duchovní úroveň ve věku Vodnáře, v lidovém katolickém prostředí se setkáme s názorem, že lidstvo po očistných trestech vystoupí v nastávajícím věku Ducha na takovou úroveň, na které bude schopné snáze přijímat Boží vůli anebo se duchovně vrátí do ráje před Pádem, aby se mu stal Boží zákon opět něčím přirozeným. Toto oživení chiliastických myšlenek na vytvoření Božího království na Zemi jistě není ani v katolické církvi něčím unikátním, v nedávné minulosti bylo reakcí na utiskovatelský komunismus, dnes je reakcí na zmatek postmoderny, vykazující pro náboženské prostředí podobné znaky, jaké měly nájezdy barbarů, a hledáním zakotvenosti uprostřed kymácejícího se kosmu. Dle některých sociologů mají mnohé takové tendence za příčinu snahu o návrat „snu o Compostelle“, čili o obnovu středověké, křesťanstvím proniknuté společnosti (Secondin 2002: 31). Objevuje se také snaha o uskutečnění ideálu, jenž je v dnešní době přisuzován prvotní církvi, takže kromě onoho „jako na nebi, tak i na zemi“ platí neméně významné „jako na počátku, tak i na konci“, promítnuté v ideji nových Večeřadel.

Od středověku se však svět znatelně proměnil. To, co najdeme jako předmět lasalettských hrozeb, je doba moderní. Zhruba od rozpadu iluzí o pokroku směrem k lepšímu světu hovoříme o postmoderně. Zůstává však otázkou, zda dvojí proměnu světa – z tradičního v pokrokařský a z pokrokařského v postmoderní – svět lidové religiozity vůbec zaznamenal. Na jedné straně máme situaci evropského venkova, který přijal výdobytky moderní civilizace, avšak světové změny reflektuje jen v podobě odsudku „novot“, na druhé straně jsou to zmiňované městské typy lidové zbožnosti, které trpí chaosem a mravním úpadkem společnosti a tendují k vytvoření ideálního společenského konstrukt, který nebude něčím novým, nýbrž bude odrážet pro religiózního člověka přirozené (tedy „nezkažené“) lidské vlastnosti a náboženské touhy. Zřejmě tedy apokalyptikové tuto proměnu vůbec nezaregistrovali a žijí ještě dobou průmyslové revoluce, zůstávající tak svojí rétorikou na úrovni katolické apologetiky 19. století, neboť kritizují spíše situaci „zapomínání na Boha“ (Kepel 1996) než nárůst konkurence například asijských náboženství. Německý katolický sociolog a teolog K. Gabriel v této souvislosti dobře charakterizoval jako jeden z možných scénářů pro budoucnost

církve ten, ve kterém se církev ostře vymezí vůči světu, zdémonizuje jej a bude prostě reagovat na konec industriální společnosti jako na konec společnosti feudální (Halík 1995: 153).

Čím více ztrácí tradiční forma uspořádání společnosti své pozice, tím více se takové skupiny cítí ohroženy. Demokracie nemá v lidové religiozitě váhu, ta naopak volá po pevném řádu, po monarchicko-teokratickém modelu vládnutí. Ve světě, kde se tolerance považuje za povinnost, tak zaznívá fundamentalistická nota, kterou lze považovat za moderní syndrom vytěsněné úzkosti (Koch 2000: 23). V tomto duchu lze chápat i jistou agresivitu, jež se obrací jak proti tělu (manichejský odpor ke hmotě), tak proti světu. Ovšem na rozdíl od skutečně radikálních skupin islámských fundamentalistů nepřichází spravedlnost vykonat skupina ‚mariánských ozbrojenců‘, nýbrž sám Bůh, Kristus nebo Panna Maria, v nichž má agrese svoji legitimizaci a záštitu. U nejradiálnějších ideologů se tedy dá hovořit nejen o Boží pomstě (Kepel 1996), ale o pomstě Mariině. Je zřejmé, že situace hraniční mariánské zbožnosti spojené se soukromými zjeveními je v České republice i přes silnou mariánskou tradici v mnohém závislá na situaci ve světě.

Je tomu tak ze dvou důvodů, za prvé je to import zjevení pro absenci vlastního, za druhé import větších hnutí a skupin, způsobený komunistickou perzekucí a menší základnou věřících. Pokud bychom chtěli zpětně zhodnotit časový výsek, ohraničený zhruba osmdesátými léty a rokem 2000, je vidět, kolik hnutí a skupin uprostřed katolické církve stálo (a mnohá dodnes stojí) na blízkém očekávání příchodu Krista kolem přelomu milénia. Zajímavé je, že nesplnění některých časově vázaných předpovědí (don Gobbi a Antikrist v roce 1998, Druhý příchod v roce 2000) nijak neotřáslo existenci některých hnutí či pozicí jejich vůdců a inspirátorů. V pozadí tak velké tolerance většinou stojí pro křesťany samozřejmá víra, že modlitbou lze leccos oddálit, zmírnit.

Protože tedy přelom tisíciletí minul bez zjevných převratných událostí a uklidnil tak vypjatou atmosféru, panující nejen v Evropě od počátku devadesátých let, eschatologická společenství nadále uplatňují svůj odklon od světa, nefixují se prozatím na určitá data a soustředí svoji pozornost na vnitrocírkevní duchovní obnovu.

Literatura a písemné prameny

- Blackbourn, David 1994. *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-century Germany*. New York: Vintage Books.
- Beinert, Wolfgang, Hans Petri 1996. *Učení o Marii*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Billet, Bernard, Maria Alonso Joaquin, Boris Bobrinskoy, Marc Oraison, René Laurentin 1973. *Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise*. Paris: Dessain et Tolra.
- Brzobohatý, L., L. Štursa 2003. „Neposlušné Děti Ježíšovy.“ *Dingir* 1: 1–11.
- Brzobohatý, L., L. Štursa 2003. „Nevyzpytatelné cesty Páně.“ *Dingir* 4: 117–119.
- Brzobohatý, L., L. Štursa 2002. „Děti Ježíšova Srdce.“ *Dingir* 2: 12–14.
- Carroll, Michael P. 1986. *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*. Princeton: Princeton University Press.
- Ebertz, Michael, Reinhold Zwick (Hrsg.) 1999. *Jüngste Tage: die gegenwart der Apokalyptik*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- De Fiores, Stefano, Tullo Goffi (eds.) 1994. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Fukuyama, Francis 2004. „Žádné nové dějiny se konat nebudou.“ Pp. 93–107 in Žakowski, Jacek: *Obavy a naděje. Rozhovory o budoucnosti*. Praha: Mladá fronta.

- Goubert, Josef, L. Christiani 1955. *Marienerscheinungen. Erscheinungen und Botschaften der Mutter Gottes von 1830 bis auf unsere Tage*. Recklinghausen: Paulus Verlag.
- Groeschel, Benedict J. 1998. *Tichý, jemný hlas. Praktický průvodce pro zájemce o soukromá zjevení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Halík, Tomáš 1995. *Víra a kultura. Pokoncilní vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie*. Praha: Zvon.
- Halík, Tomáš 2004. *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hierzenberger, Gottfried, Otto Nedomansky. 1993. *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende*. Augsburg: Pattloch Verlag.
- Hudáková, Andrea 2002. „V zemi sedmibolestné.“ *Dingir* 3: 24–25.
- Judák, Viliam 1999. „Chilistické hnutia.“ *Rozmer, Časopis pre kresťanskú duchovnú orientáciu* 1: 23–24; 2: 7–11.
- Kepel, Gilles 1996. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Koch, Kurt 2000. *Konfrontace nebo dialog?* Praha: Vyšehrad.
- Kramer von Reisswitz, Crista 2000. *Poslední tajemství z Fatimy*. Praha: Dobra.
- Mrázek, Miloš 2002. „Královna a její doba.“ *Dingir* 3: 26–27.
- Opatrný, Aleš, Vojtěch od sv. Hedviky 1998. *O soukromých zjeveních*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském.
- Rahner, Karl 1989. *Visionen und Prophezeiungen: zur Mystik und Transzendenzerfahrung*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Remeš, P. 2002. „Medžugorje a sestra Elvíra.“ *Dingir* 3: 30–31.
- Rootmensen, Bernard 2001. *Čtyřicet slov na poušti. O krizi církve, víry a kultury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Secondin, Bruno 1999. *Nová hnutí v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Staněk, Martin 2001. *Soukromá zjevení v kontextu eschatologických očekávání*. Nepublikovaná diplomová práce na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze.
- Staněk, Martin 2002. „Žijeme na konci časů.“ *Dingir* 3: 19–22.
- Weber, Eugen 1999. *Apokalypsy. Proroctví, kulturní a chilistické představy v průběhu staletí*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Ziegenaus, Anton (ed.) 1995. *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Prameny

- Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona*. 1991. 2. katolické vydání, podle ekumenického vydání z r. 1985. Praha: Zvon.
- Fannan, James B.d. *Milenarismus a proroctví*. Praha: b. v.
- Felici, Icilio 1994. *Fatima*. Brno: Salve regina.
- Jaouen, Jean M. S. 1998. *La Saletta*. Praha: Věrité.
- Králová, Maria, M. Dvořák 1993. *Hlas věčnosti. Odchodem Ježíše z této Země nic nekončí, nebesa jsou stále v činnosti*. Praha: Gemma 89.
- Mráček, František 1991. *Medžugorje I*. Praha: Věrité.
- Mráček, František 1993. *Medžugorje II*. Praha: Věrité.
- Mráček, František 1994. *Medžugorje III*. Praha: Věrité.
- Panna Maria kněžím, svým přemilým synům*. 1990. Olomouc: České středisko Mariánského kněžského hnutí.

Jaká víra?

- Press, František 1991. *Maria. Mariánská zjevení a poselství lidem 20. století*. Brno: Mariánské nakladatelství.
(+ 7 dodatků z let 1992–1994).
- Press, František 1997. *Zápas o nový svět*. Brno: Mariánské nakladatelství.
- Svobodová, Marie 1991. *Turzovka*. Praha: Gemma 89.
- Znamení doby*. 1993. Olomouc: Matice cyrilometodějská.

Seriálové publikace

- Apoštol Božieho milosrdenstva*. (Spoločnosť Katolíckeho Apoštolátu, Smižany, SR).
- Dingir. Časopis o súčasnej náboženskej scéne*. (Dingir s. r. o., Praha).
- Immaculata – Neposkvrnená*. (Konvent minoritů, Brno).
- Na konci časů*. (Mariánské nakladatelství, Brno).
- Světlo. Týdeník Matice cyrilometodějské*. (Matice cyrilometodějská, Olomouc).
- M Rosa. Časopis pre duchovné a spoločenské otázky*. (Magnificat, Bratislava).
- Matiční zpravodaj*. (Matice cyrilometodějská, Olomouc).
- Mariina doba*. (Jiří Maxa, Brno).
- Regina. Časopis pro oživení duchovního života prostřednictvím zjevení Panny Marie*. (Centrum Věrité, Praha).
- Rozmer. Časopis pre kresťanskú duchovnú orientáciu* (Ekumenická spoločnosť pre štúdium siekt při Ekumenickej rade cirkví v SR, Bratislava).
- Zprávy z Medžugorje*. (Dr. František Mráček, Praha).
- Řád. Časopis pro ochranu nenarozeného života*. (P. ing. Karel Dachovský, Praha).

Neodruidismus a fascinace Kelty v České republice a v zahraničí

Dalibor Antalík

Současná religiozita nebo tzv. spiritualita alespoň v kontextu západní kultury rozhodně není homogenní; vedle tradičních, obvykle křesťanských, církví se zde objevují nová náboženská hnutí, „imigrační“ náboženství, různé formy privatizované religiozity atd. Celková charakterizace a zařazení těchto heterogenních proudů současné religiozity, namnoze proticírkevně orientovaných, přitom může činit značné obtíže vzhledem k absenci dostatečného počtu relevantních výzkumů i teoretických konceptualizací sociologie náboženství. V této studii se proto zaměříme jen na jeden proud tohoto typu, na popis problematiky neodruidismu (a obecně „keltomanie“) v současné české společnosti v kontextu obecnějšího novopohanství a širších znalostí o podobných (náboženských) skupinách v západní Evropě, především ve Francii a Spojeném království. Právě tento typ novopohanství je totiž v České republice nejrozšířenější a nejvýznamnější, stejně jako jeho – byť většinou nepřímé – kontakty se zahraničními zdroji. Hned na úvod je však nutné učinit zásadní metodické ohrazení.

Původní keltské náboženství, jehož tradici nesly kněžské vrstvy druidů, bardů a (o)vatů, nenávratně zaniklo po triumfu křesťanství na konci starověku. Všechny novodobé pokusy vzkřísit náboženskou tradici, která byla mezi keltskými populacemi živá před christianizací, se objevují teprve po odmclce trvající déle jak celé jedno tisíciletí. Žádný z nich nemůže prokázat historickou kontinuitu s původní náboženskou kulturou Keltů, i když se o to mnozí „keltomani“ pravidelně pokoušeli a pokoušejí. Odvolávají se přitom na údajné tradice, jež prý byly tajně předávány z generace na generaci od raného středověku až po renesanci. V materiálech nejrůznějších neodruidských skupin se kupříkladu traduje „informace“ o tajném společenství zvaném „Oxfordský háj hory Haemus“, které prý založil „bard“ Philip Brydodd již r. 1245 a na jehož základech měl r. 1670 vyrůst tzv. „Háj hory Haemus“, *Mount Haemos Grove*. Ten měl údajně stvořit slavný sběratel národních starožitností a zároveň jeden z prvních „keltomanů“ John Aubrey (1626–1697) (Hunter 1975). Historicitu ani jednoho z těchto „tajných společenství“ však nelze prokázat. Jinými slovy: všechna tvrzení tohoto typu je z historického hlediska nutné klasifikovat jako pouhé legendy. Až příliš zřetelně je na nich vidět, jak se přání stává otcem myšlenky. S jistotou lze konstatovat pouze tolik, že dějiny tzv. neodruidismu nelze zpětně vystopovat dál než na počátek 18. st. V tomto století totiž v Británii postupně vznikly hned tři z jeho nejdůležitějších větví.⁴⁶ Pro všechny přitom byl charakteristický důraz kladený na iniciační obřad (v některých případech až „zednářsky“ sofistikovaný, jindy zjednodušený *ad maximum*).

46 Pasáže věnované v této studii dějinám britského neodruidismu představují přepracovanou a podstatně rozšířenou verzi autorova příspěvku do časopisu *Dingir* (Antalík 2002: 10–12).

John Toland a „esoterická“ větev neodruidismu

Nejstarší neodruidské společenství prý založil původně „volnomyšlenkářský“ katolík, později deista a nakonec „keltománii“ propadnuvší nadšenec irského původu John Toland (1669–1722). Ten měl podle tradičního podání pozvat 22. září 1717 do londýnské The Apple Tree Tavern své stejně smýšlející současníky „druidy a bardy“ ze všech koutů Británie a Irska, stejně jako z francouzské Bretaně. Na tomto setkání prý byly položeny základy tajné organizace, která si zvolila název „Starobylý druidský řád“, *Ancient Druid Order (ADO)*. Nazítří, tj. 23. září 1717, se pak prý první členové ADO vydali na pahorek Primrose Hill, aby zde po „druidském“ způsobu oslavili den podzimní rovnodennosti. Zde měla být provedena intronizační ceremonie, jíž byl prvním „arcidruidem“ řádu ustanoven právě Toland, který pak v této funkci setrval až do své smrti. Historicitu těchto dvou událostí však řada novodobých badatelů popírá a považuje je pouze za jakousi „zakladačskou legendu“ (Green 2000: 147).⁴⁷ R.1722 měl Tolanda ve funkci představeného ADO vystřídat William Stukeley (1687–1765), původním povoláním lékař (Piggott 1975: 146–151; týž 1985). Faktem je, že právě on představoval jednu z nejvýznamnějších osobností nejstarší generace neodruidismu: publikoval řadu poněkud fantaskních pojednání o starokeltském náboženství, své představy o něm se snažil harmonizovat s určitými aspekty křesťanské zvěsti a rozhodující měrou se zasloužil o rozšíření představy, že megalitické památky zbudovali Keltové jako své chrámy (Stukeley 1743a; týž 1743b). Na sklonku svého života přijal „druidské“ jméno Chyndonax. Jednalo se o antroponymum známé díky jednomu starověkému galskému nápisu objevenému nedaleko francouzského Dijonu, který byl zveřejněn r. 1621 (Guenebault 1621). Představeným řádu se měl později (v letech 1799–1827) stát i básník William Blake (1757–1827), jehož poezie je často prodchnuta romantickou vizí keltství. Přesné osudy tohoto společenství však nejsou díky jeho esoterické povaze s jistotou známy.

Zdá se, že do 20. st. přežila pouze jediná jeho frakce či následovnice, která se honosí svými kořeny sahajícími až k původnímu ADO a „tolandovskou sukcesí arcidruidů“. Jedná se o tzv. „Britský kruh (řád) univerzálního svazku“, *British Circle of the (Order of the) Universal Bond (BCUB)* se sídlem v Londýně. Od r. 1976 stojí v jeho čele Christopher Sullivan. ADO tedy snad v jakémsi prodloužení existuje až dodnes. A i v současnosti si udržuje charakter tajného mystického společenství, které se podle vlastních slov „snaží konkrétní formou prostředkovat univerzální moudrost... Nejde ani o kult ani o vyznání, nýbrž o systém, jenž umožňuje přístup k filosofickým principům, vědě a náboženství těm, kdo je touží poznat“ (Green 2000: 180).

V ideovém navázání na ADO a po roztržce s BCUB založil r. 1964 Ross Nichols (1902–1975), který přijal „duchovní“ jméno Nuinn (irsky „jasan“), v současné době asi nejdynamičtější neodruidské společenství v anglosaském světě. Jmenuje se „Řád bardů, ovatů a druidů“, *Order of Bards, Ovates and Druids (OBOD)*. Sídlem řádu je Lewes ve Východním Sussexu. Svých zhruba třicet lokálních buněk nazývaných „háje“ (*Groves*) má dnes ve dvaceti zemích po celém světě a podle jeho vlastních údajů je v nich sdruženo na 7 000 členů. V jeho učení rezonují, podobně jako tomu bylo v případě původního ADO, prvky jak keltské, tak křesťanské provenience, což umožňuje výroky typu „Ježíš byl druid“ apod. Celkový charakter je však určen již obecně novopohanskou spiritualitou (viz níže). Mezi cíle OBOD nadto figurují i takové položky, jako „Kampaň za osobní ekologickou zodpovědnost“ či „Pro-

47 Mj. už proto, že v Tolandově posmrtně vydaném a nedokončeném spisu *Dějiny druidů* (Toland 1726) jsou keltští bohoslužební aktéři vyliční jako teokratičtí tyrani, což by u „zakladatele“ moderního neodruidismu bylo přinejmenším udivující.

gram vysazování posvátných stromů“.⁴⁸ Narozdíl od ADO, který byl přístupný pouze mužům, se v rámci OBOD prosadil určitý feminizující posun: od počátku OBOD výslovně podtrhoval rovnoprávnost obou pohlaví v otázce iniciace do řádu. Nejvyšším reprezentantem tohoto společenství je nicméně stále muž. V současnosti tuto funkci zastává psycholog Philip Carr-Gomm, autor řady materiálů propagujících OBOD, včetně placeného korespondenčního kurzu, jehož absolvování je od 80. let 20. st. první podmínkou k přijetí za člena, i pojednání ozřejmujících cíle a důrazy neodrudismu obecně (Carr-Gomm 1991; týž 1996). Oficiálním tiskovým orgánem řádu je bulletin *News Letter of the Order of Bards, Ovates and Druids*. Pouze pro členy řádu a nikoli k veřejné prezentaci jsou určeny měsíčníky *Touchstone* (nejrozšířenější), *Serpentstar* (v Austrálii a Oceánii) a *Dryade* (v Beneluxu).

Henry Hurle a „mutualistická“ větev neodrudismu

28. listopadu 1781 založil v King's Arms Tavern v Londýně majitel slušně prosperujícího tesařství Henry Hurle společenství, jemuž dal název jen nemnoho odlišný od údajné Tolandovy organizace: pojmenoval je jako „Starobylý řád druidů“, *Ancient Order of Druids* (AOD). V současnosti bývá někdy zkráceně označován jako „Řád druidů“, *Order of Druids* či „Druidský řád“, *Druid Order*. Ten se stal nejrozšířenější neodrudistickou organizací, která má dnes své členy prakticky po celém světě. Jeho původní ideou bylo vytvořit platformu pro setkávání „neodruidsky“ smýšlejících „džentlmenů“ při kultivovaných debatách o náboženství, poslechu hudby a recitování poezie. V popředí činnosti řádu byla a je mutualistická myšlenka: důraz na vzájemnou solidaritu a dokonce i charitu (především v oblasti péče o opuštěné děti). Do čela řádu byla ustavena sedmičlenná rada. Jeho vnitřní uspořádání je do značné míry podobné struktuře zednářských lóží⁴⁹ či tzv. Rotary klubů. Podobně i značnou mírou obřadnictví oplývající ceremonie, které tento řád přijal za své, svými kořeny většinou tkví ve svobodném zednářství. AOD čítá řadu lóží nejen na Britských ostrovech, nýbrž i na celém starém kontinentu. Na jeho dceřinné lóže však narazíme i v tak „nekeltských“ končinách, jako jsou kupříkladu Antilské ostrovy či některé státy Jižní Ameriky. Jeho součástí je i několik víceméně autonomních lóží ženských. Nejznámější buňkou tohoto společenství se však bezesporu stala tzv. „Albionská lóže Starobylého řádu druidů v Oxfordu“, *Albion Lodge of the A.O.D. at Oxford*. K jejímu věhlasu přispělo především to, že do ní byl v srpnu r. 1908 přijat Winston Churchill (1874–1965), pozdější ministerský předseda Velké Británie. Dnes má AOD podle vlastních statistik přes 3 000 členů. Ústředí řádu (*Grand Imperial Secretary*) sídlí v britském Birminghamu. V rámci své publikační činnosti vydává AOD periodikum *The Druid: The Newsletter of the Ancient Order of Druids*.

Záhy po založení řádu však v jeho řadách došlo k závažné roztržce. V r. 1810 totiž některé lóže do svého elitářského kruhu vpustily přívržence neodrudismu z nižších sociálních vrstev, než bylo do té doby zvykem. Šokované „špičky“ AOD proto obratem vymyslely správní mechanismus, jak tomu „nešvaru“ zabránit a „neurozené“ ze svých řad vyloučit. Vnitřní krize, v níž se společenství zákonitě ocitlo, vyústila r. 1833 v založení tzv. „Sjednoceného starobylého řádu druidů“, *United Ancient Order of Druids* (UAOD). Jeho vnitřní struktura zůstala prakticky totožná jako v případě mateřského AOD: tvoří ji lóže, které se kromě Británie zformovaly jednak v kontinentální Evropě (Fran-

48 V tomto případě se jedná o obecně novopohanský důraz: „Pro řadu nových pohanů je typická ekologická orientace, kdy se snaží obnovou primitivních náboženství (tj. starodávnou moudrostí) přispět k řešení devastace přírodního prostředí, včetně duchovní i fyzické devastace člověka samotného. Proklamovaným cílem nového pohanství je zrušení odcizení člověka od přírody a vytvoření takového životního stylu, který by byl v harmonii s přírodou“ (Lužný 1997: 98).

49 Velká zednářská lóže v Británii byla založena v červnu 1717.

cie – nejdůležitější lóži zde r. 1869 založil Nicolas Dimmer, Německo, Švýcarsko) a Skandinávii (Dánsko, Norsko, Švédsko) a v druhé řadě na území USA.⁵⁰ Ústředí řádu se nalézají v britském Bristolu.

R. 1908 byl podniknut pokus obě frakce znovu sblížit během vzájemného setkání v německém Mnichově. Reprezentanti AOD a UAOD se tehdy sice nedohodli na opětovném sloučení obou organizací v jedno společenství, nicméně přistoupili k vytvoření orgánu, který by poskytl společné formální zastřešení oběma frakcím, jež si i nadále chtěly podržet svou autonomii. Tak vznikla 17. července 1908 tzv. „Velká mezinárodní lóže druidismu“, *International Grand Lodge of Druidism (IGLD)*. Která v současnosti sídlí v britském Portsmouthu. Jejím záměrem je koordinovat činnost těch lokálních lóží AOD a UAOD, které se staly členy tohoto orgánu.⁵¹ Každé čtyři roky IGLD svolává jakési valné shromáždění.⁵² Poslední se konalo r. 2004 v norském Hamaru. V obdobích mezi valnými shromážděními se jednou do roka schází tzv. výkonná rada IGLD. Jakýsi mezičlánek mezi tímto vrcholným orgánem a jednotlivými lóžemi pak představují tzv. „velerady“ (*Great Councils*), které spravují větší územní celky (např. Britské ostrovy, Skandinávii, střední Evropu, Austrálii a Nový Zéland apod.).

Idea vzájemné pomoci mezi zasvěčenci byla patrně jedním z hlavních důvodů vysoké obliby obou frakcí. Výmluvným dokladem mohou být v tomto ohledu i statistické údaje. V r. 1900 měl UAOD na 80 000 aktivních členů. A na stejné úrovni se počet přívrženců držel, s malými výkyvy, až do konce druhé světové války. Po přijetí zákona o sociálním zabezpečení v Británii r. 1946 se však během následujících tří let členská základna UAOD zmenšila o 30 000 údů (Raoult 1992: 299). Mutualistický ideál však z neodruidských aktivit nevymizel ani v současnosti. Kupříkladu relativně nedávno vzniklý „Putovní řád pěvců, řemeslníků a druidů“, *Nomadic Order of Minstrels, Artisans and Druids (NOMAD)*, založený r. 1998, si jako svůj cíl vytkl právě podporu „souvěrců“ na cestách.

Edward Williams a „obrozenecká“ větev neodruidismu

Třetí kořen neodruidismu vděčí za svůj zrod velšskému stavebnímu dělníku Edwardu Williamsovi (1747–1826). Ten sice nejprve tíhl k unitářství, nicméně později se nadchl pro velšskou lidovou zpěvnost, v níž se domníval spatřovat ohlasy starokeltské bardské tradice. Časem si dal i velšské jméno Iolo Morgannwg. V den letního slunovratu, tj. 21. června r. 1792 svolal sněm „bardů“ opět na vrch Primrose Hill. Pro takovéto shromáždění se přitom ve velštině tradičně užívalo označení *gorsedd*. A tento termín dal zároveň jméno dalšímu neodruidskému (či v tomto případě přesněji „neobardskému“) společenství, které se z tohoto setkání zrodilo: „Gorsedd (tj. „sněm“) bardů Britského ostrova“, *Gorsedd Beirdd Ynys Brydain*. Iolo Morgannwg se zasloužil především o obnovu tradice každoročních národních festivalů v podobě pěveckých slavností zvaných *eisteddfodau* (Miles 1978). Ty byly nadále pořádány na různých místech ve Walesu. Nicméně k jeho obrozeneckým snahám se od samého počátku pojily i náboženské prvky: pro *gorseddy* vymyslel doprovodné ceremonie *à la druidique*, při nichž se laborovalo s nejrůznějšími „rekvizitami“ (meči, rohy hojnosti, rozličnými standartami apod.) a nechal dokonce zbudovat obřadní kamenný kruh u Carmathenu. Základní texty *Gorseddu* představují tzv. *Iolo Manuscripts* (Morgannwg 1848), které posmrtně publikoval jeho syn Taliesin E. Williams, spolu s dílem *Barddas* (Ab Ithel 1862), jež sepsal Morgannwgův pokračovatel Wil-

50 Nejvýznamnější lóže působí v Californii, New Jersey, Ohio; nejmladší přírůstek v tuto chvíli představuje tzv. *Iona Grove* vzniklý ve Washingtonu, D.C., r. 1994.

51 Individuální členství tedy IGLD přirozeně neumožňuje.

52 Původně byla organizována v dvouleté periodě (Raoult 1992: 303).

liam Ab Ithel. Ten vydával oba prameny za opisy předloh obsažených ve sbírce „barda“ jménem Llewelyn Sion (patrně fiktivní postava) a datoval je do r. 1560. Kýžené originály však nebyly nikdy zpřístupněny. Téměř s jistotou se jedná o jakési „apokryfy“ či ještě spíše literární padělky sepsané navíc v již moderní velštině. Žádné jejich starší předlohy podle medievalistů neexistují (Le Roux & Guyonvarc'h 1990: 184). Jejich obsah pak představuje směsici křesťanských, unitářských a domněle „starokeltských“ (ve skutečnosti však většinou folklórních) prvků. Podobně jako tolandovský ADO a hurleovský OAD i Morgannwgův Gorsedd se může honosit celou řadou významných osobností, jimž udělil čestné členství (Raoult 1992: 99). Mezi nejvýznamnější patří bezesporu současná britská královna Alžběta II., jež byla iniciována do řádu při eisteddfodu na Mountain Ash v srpnu 1946, tedy ještě před svým nástupem na trůn. Obřady Gorseddu, které se konají v roční periodě vždy na počátku srpna, byly od samého počátku přístupné veřejnosti a nepodléhaly tedy tzv. *disciplina arcani*, která byla typická pro výše zmiňované větve neodrudismu. Deklarované podmínky členství jsou pouze dvě: aktivně ovládat velštinu a vykonat cokoli prospěšného pro Wales či jeho národní kulturu.⁵³ Iniciační rituál je prostý a evidentně odvozený z křesťanské kultovní praxe: jeho ústrojním prvkem je vzkládání rukou na hlavu novice, které je oprávněn vykonat nejvyšší představitel tohoto společenství, tzv. arcidruid. Ten je v současnosti volen na čtyřleté období, po jehož uplynutí musí být ve funkci vystřídán někým jiným. Aktuální počet členů není zveřejněn. Nicméně řádově se musí pohybovat v desítkách tisíc. Kupříkladu r. 1969 bylo na eisteddfodu v Bala přítomno na dvě stě tisíc účastníků, z nichž samozřejmě většina jistě nepatřila mezi plnoprávné členy (Raoult 1992: 102). Za účelem osvěty založili příznivci této větve neodrudismu na sklonku 20. st. tzv. „Společnost Iolo Morgannwga“, *Iolo Morgannwg Fellowship* se sídlem v Londýně. Jejím cílem je bádání o životě a díle zakladatele velšského Gorseddu; členství v ní je bezplatné a společnost je otevřena komukoli bez nižádné iniciace.

Gorsedd tedy díky své vázanosti na velšský jazyk a kulturu neměl mnoho šancí expandovat do jiných oblastí. Přesto k tomu časem došlo. Rozšířil se však v nutně modifikované podobě a navíc pouze tam, kde žily podobně jako ve Walesu keltským jazykem hovořící minority v nekeltofonní majoritní společnosti: do britského Cornwallu a francouzské Bretaně. I zde mu připravily živnou půdu především vlastenecké nálady, spojené příležitostně s protibritskými a protifrancouzskými postoji, a obrozenecké úsilí o zachování a obnovu národních jazyků (Dietler 1998: 13–19).

Méně významnou odnož Gorseddu představuje jeho mutace v britském Cornwallu, tzv. „Kornský Gorsedd“, *Gorseth Kernow*. Oficiálně byl založen o hodně později, teprve na konci dvacátých let 20. st. Nicméně jeho vztahy k velšskému Gorseddu byly již trochu staršího data. Jako první s ním navázal kontakt kornský vlastenec, povoláním archivář a historik John Hobson Matthews, který byl iniciován během eisteddfodu v Cardiffu r. 1899, kde přijal své bardské jméno Mab Cernyw, dosl. „Syn Cornwallu“. Pro další vývoj však bylo důležitější působení jiného kornského učence, jemuž se dostalo zasvěcení nedlouho poté: r. 1904 se stal „bardem“ Henry Jenner (1848–1934), který se dlouhodobě angažoval v řadě místních národně-obrodních spolků. Jejich vrcholný orgán, tzv. „Svaz spolků za starý Cornwall“, *Federation of Old Cornwall Societies* po čase rozhodl vyslat do Walesu sedm mužů a jednu ženu ze svého středu, aby byli učiněni „bardy“. K tomu nakonec došlo 7. srpna 1928 na eisteddfodu v Treorci. Příslušní novobardi pak ještě téhož večera zvolili kornským tzv. arcibardem Henryho Jennera. První oficiální shromáždění nově vzniklého společenství se potom konalo 21. září 1928 v Boscawen'n Un za přítomnosti tehdejšího velšského arcidruida Pedroga. Ten při této příležitosti Jennera slavnostně uvedl do funkce. Vniřní regule a zřízení tohoto společenství byly prakticky ve

53 Výjimka je činěna v případě tzv. čestného členství.

všech ohledech odvozeny z velšského vzoru. S jedinou výjimkou: všude tam, kde se původně vyskytovalo adjektivum „velšský“, bylo nahrazeno přívlastkem „kornský“. Výroční shromáždění se koná každý rok, vždy první sobotu v září. Vlastní tiskoviny *Gorseth Kernow* nevydává. Funkci oběžníkového zpravodaje plní otevřené dopisy stávajícího arcibarda jednotlivým přívržencům. Během let 1928–1978 bylo do kornského Gorseddu přijato 800 mužů a žen. Na sklonku 90. let minulého století mělo společenství 400 aktivních členů.

Významnější bretoňská odnož velšského Gorseddu, tzv. „Gorsedd bardů (polo)ostrova Dolní Bretaň“, *Gorsedd Barzed Gourenez Breiz Izel*, byla založena o něco dříve. Konkrétně k tomu došlo 1. září 1900 v kavárně „U vdovy Le Falc’herové“ v městečku Guingamp. Nicméně půdu pro vznik místního Gorseddu připravil již v průběhu 19. st. bretoňský vlastenec, vikomt Théodore Claude Henri Hersart de la Villemarqué (1815–1895), který se účastnil několika eisteddfodů ve Walesu a r. 1839 publikoval své dílo *Barzaz Breiz*, dosl. „Bardská Bretaň“ (de la Villemarqué 1839), srovnávané, co do ohlasu, s Williamsovými a Macphersonovými literárními falsy (Gourvil 1960: 17nn). K založení vlastní organizace však po celý život nepřikročil. Definitivní rozhodnutí padlo teprve poté, co se někteří ze zakládajících členů v počtu osmnácti zúčastnili v srpnu 1899 eisteddfodu v Cardiffu. Oficiální prohlášení o svém vzniku však toto společenství zveřejnilo prostřednictvím novinového článku teprve podstatně později, konkrétně 23.11.1908. R. 1976 se organizace přejmenovala na „Bretoňské bratrstvo druidů, bardů a ovatů“, *Breudeuriez Drouized Barzed hag Ovision Breizh*. Zpočátku měla tato skupina silně vlastenecké zaměření hraničící s fašizujícími tendencemi. To se projevilo zejména během druhé světové války, kdy v pořadí třetí tzv. veledruid bretoňského Gorseddu Taldir, občanským jménem François Jaffrennou (1879–1956), zcela nepokrytě kolaboroval s Pétainovým režimem, za což byl později odsouzen k pětiletému odnětí svobody. V sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století se však „Bretoňské bratrstvo druidů, bardů a ovatů“ několika veřejnými prohlášeními opakovaně distancovalo od veškerých projevů šovinismu či rasismu. Dnes se věnuje převážně literatuře a kultuře dané oblasti, tedy udržování a rozvíjení jakéhosi národního dědictví. Podobně jako v případě kornského Gorseddu byly zásady a zřízení tohoto společenství odvozeny z velšského vzoru. Výroční shromáždění, tzv. *gorsedd digor*, se koná každý rok, vždy třetí neděli v červenci. Pokud jde o vlastní tiskoviny, tak v letech 1926–1939 vycházel trimestrálně bulletin pod názvem *An Oaled: Le foyer breton*, který byl později přeměněn na občasník a přejmenován na *An Tribann*. Obě dvě varianty byly psány pro širší veřejnost. Nicméně v podobě jakýchsi dodatků k nim je ještě paralelně vydáván věstník *Kelc’h Lizher ar C’hoursez*. Jeho obsah už je redigován výhradně v bretonštině a je určen pouze pro vnitřní potřebu členů. Na přelomu milénia měla organizace dle vlastního prohlášení zveřejněného na internetu již jen 50 aktivních členů a cca 100 sympatizantů. V úzké spolupráci s Gorseddem se pak v Bretani zrodila jakási zvláštní forma „keltského skautingu“. Ten zde byl institucionalizován pod názvem *Fianna*, který v irské mytologii označoval zvláštní klan bojovníků (Graffin b.d.).⁵⁴

Na ideály klasického Gorseddu navazují i některá relativně nedávno vzniklá neodruidská společenství. Typickým dokladem tohoto jevu je kupříkladu tzv. „Sekulární řád druidů“, *Secular Order of Druids* (SOD) založený r. 1975. Základní přesvědčení této skupiny je vyjádřeno v jejím zavržení sacerdotálních, kněžských aspektů neodruidismu a v záměrném upřednostňování bardské tradice. Odtud vyplývá mj. důvod jejího velkého obdivu k básníku Williamu Blakeovi (viz výše). Za jeden

54 Srv. celoevropskou organizaci neogermánské mládeže *Wiking-Jugend*, která má své buňky prakticky ve všech zemích, v nichž se hovoří některým z germánských jazyků. Na rozdíl od bretoňského *Fianna* ovšem vykazuje řadu neofašistických prvků.

ze svých cílů si klade založení periodicky se opakujícího národního festivalu anglických „bardů“ v areálu Stonehenge po vzoru velšských *eisteddfodau* pěstovaných Gorseddem ve Walesu. V současnosti vede řád „sekulární arcidruid“ (sic!) Tim Sebastian. Jiné velmi mladé společenství, které se rovněž inspirovalo téměř výlučně bardskou tradicí, představuje „Řád putujících básníků míru“, *Order of Wandering Peace Poets* založený r. 1999.

Gardnerovská inspirace: novopohanská větev neodrudismu

Ačkoli Geralda Brosseau Gardnera (1884-1964) nelze přiřadit k neodrudismu ve vlastním slova smyslu, přesto sehrál pro jeho vývoj v druhé polovině 20. století klíčovou úlohu. Tento iniciátor novodobého čarodějnického hnutí, resp. neopaganismu (tzv. Wiccy)⁵⁵ totiž po určitou dobu stál pod vlivem nauk velšského Gorseddu. Kromě zdůrazňování „druidských“ magických rituálů a spekulací o starokeltské víře v metempsychózu ve své novopohanské všehochuti povýšil na ztělesnění mužského principu božství právě archaického galského boha zászvěti Cernunna.⁵⁶ Odkaz jeho učení pak drtivou většinu pozdějších neodrudů nenechal chladnou, i když zároveň čerpali přirozeně i z dědictví oněch tří dnes již „klasických“ proudů vzniklých v 18. st. (Gardnerovým blízkým přítelem byl mj. i Ross Nichols, zakladatel OBOD; viz výše.) Zvláště v posledním čtvrtstoletí vyrostlo Gardnerem inspirovaných společenství a řádů mezi neodrudidy „jako hub po dešti“. Sledovat jejich filiaci a přesnou genezi však mnohdy není snadné.

V tuto chvíli na určitou dobu převzal pomyslné žezlo americký neodrudismus.⁵⁷ Kromě tradičních řádů, jejichž lóže a „háje“ působí v USA od třicátých let 19. st., se zde od šedesátých let 20. st. objevila řada nových společenství. Mezi nejdůležitější z nich patří „Reformovaní druidové Severní Ameriky“, *The Reformed Druids of North America* (RDNA). Toto společenství vzniklo r. 1963 na půdě Carleton College v Northfieldu (Minnesota). Buňky RDNA jsou dnes rozptýleny po celých USA. Jejich vrchním představitelem je v současnosti Michael Scharding. Členové RDNA vytvořili v Northfieldu pro neodrudidy velmi důležité informační středisko, tzv. *Carleton College Archives: International Druid Archives*.

Nicméně r. 1983 se zásluhou Isaaca Bonewitse z tohoto společenství odštěpila nová odnož: *Ár nDraíocht Féin* (ADF), v irštině dosl. „Náš vlastní druidismus“. Do angličtiny bývá tento název většinou překládán jako *A Druid Fellowship*, „Druidské společenství“. Díky svým kořenům v RDNA však bývá tato skupina často označována též jako tzv. „Noví reformovaní druidové Severní Ameriky“, *The New Reformed Druids of North America* (NRDNA). V současnosti se jedná o početně nejsilnější neodrudiskou skupinu působící v USA. Nicméně postupem času expandovala i na starý kontinent – do Velké Británie. Původně neodrudiský program skupiny byl průběžně modifikován, takže v současnosti se jedná o novopohanské společenství, v němž jsou zřejmé wiccanské prvky. Svůj zájem však Bonewitsovo uskupení zaměřuje striktně na indoevropskou oblast.⁵⁸ Zároveň se jedná o nejfeminizovanější neodrudiské společenství v USA (51 % členů tvoří ženy). Ústřední rada se sídlem v New Yorku je označována jako „Mateřský háj“ (*Mother Grove*). Každou jednotlivou buňku ADF tvoří minimálně tři členové starší osmnácti let, kteří žijí ve stejné oblasti a setkávají se nejméně dva-

55 K novopohanství v USA (Melton 1991²); k novopohanství v Británii (Luhmann 1989).

56 Paralelně k němu hovořil jako o nejvyšším projevu ženského aspektu posvátných sil o tzv. Bílé bohyni.

57 K situaci v USA viz (Adler 1986).

58 V tomto ohledu se zaštiťuje i skutečnými religionistickými kapacitami na indoevropské náboženské kultury typu Georgese Dumézila ad.

krát do měsíce ke společnému studiu a obřadům. Neperiodicky ADF publikuje bulletin *Druid Chronicle and Pentalpha Journal*, který je vydáván v Berkeley.

R. 1986 se od ADF odloučil jako nový odštěpek řád *Henge of Keltria* (HK), který sídlí v Minneapolis v Minnesotě. Důvodem k odchodu z lúna *Ár nDraíocht Féin* byl jimi proklamovaný návrat od příliš široce pojatého „indoevropského neopaganismu“ k úžeji vymezenému neodruidismu. Faktem však zůstává, že i členové tohoto společenství se při svých ceremoniích obracejí nejen k tradičním starokeltským božstvům, nýbrž i božstvům nekeltské provenience a k různým přírodním duchům. HK organizuje obligátní korespondenční kurs. Trimestrálně vydávají vlastní časopis *Keltria: Journal of Druidism and Celtic Magic*.

Nejdůležitější neodruidská společenství ve Velké Británii, která stojí mimo rámec oněch tří původních větví, dnes zastřešuje tzv. „Rada britských druidských řádů“, *Council of British Druid Orders* (COBDO). Založena byla r. 1989. Na rozdíl od IGLD (viz výše) se jedná o orgán, který nedisponuje žádnou výkonnou mocí. Jeho intencí je pouze poskytovat platformu pro dialog mezi jednotlivými skupinami ostrovních neodruidů.⁵⁹ Trimestrálně COBDO publikuje časopis *The Druids' Voice: Magazine of Contemporary Druidry*. Členská společenství, resp. jejich reprezentanti se pak scházejí v den letního slunovratu ke společné bohoslužebné oslavě tohoto neodruidského svátku. V současnosti COBDO sdružuje necelou dvacítku různých „řádů“.

Mezi nejvýznamnější a „nejwiccanštější“ z nich patří kupříkladu „Druidský klan [bohyně] Dany“ (*Druid Clan of Dana*), „Glastonburský řád druidů“ (*Glastonbury Order of Druids*), „Řád ostrovních druidů“ (*Insular Order of Druids*), „Řád druidů Berengaria“ (*Berengaria Order of Druids*) z r. 1996, „Britský řád svobodných druidů“ (*British Order of Free Druids*) atd. Zvláštní pozornost si pak mezi členskými skupinami COBDO zaslouhuje tzv. „Družina věrných válečníků [krále] Artuše“, *Loyal Arthurian Warband*. Podle vlastních slov se v ní shromažďují „čarodějové“, „čarodějnice“ a „válečníci“. Neofytové přísahají při meči Excaliburu, že budou dodržovat principy „pravdy, cti a spravedlnosti“. Její protagonisté jsou hlavními pořadateli kampaně za obnovení volného přístupu veřejnosti na všechna „keltská“ posvátná místa v Británii: zažalovali mj. britskou vládu u Evropské komise pro lidská práva za to, že v 90. letech minulého století rozhodla zakázat neodruidům vstup do areálu Stonehenge během jejich svátků. Podobně se angažují i v oblasti ochrany životního prostředí: protestují proti výstavbě nových silnic, kácení stromů, využívání jaderné energie atd. Hlavou tohoto společenství je neodruid, který se považuje za reinkarnaci krále Artuše (ve skutečnosti mytické postavy!) a tituluje se jako „Král Artuš Uther Pendragon“.⁶⁰

Z mnoha dalších řádů, které nespolupracují v rámci COBDO, zmíníme na závěr pouze dva. Tzv. „Britský druidský řád“, *British Druid Order* (BDO) založila r. 1979 neodruidská dvojice Philip Shallcrass, který přijal jméno „Šedý vlk“ (*Greywolf*), a Emma Restall Orrová, zvaná „Rys“ (*Bobcat*). Oba stojí v čele řádu dodnes. Svou činnost klasifikují jako snahu obnovit nativní britskou spiritualitu coby lék pro každou lidskou bytost, celou společnost i ekosystém (Green 2000: 180). Členem sdružení se může stát každý, kdo si zakoupí jeho základní písemný dokument v podobě Shallcrassem editované brožury „Druidství: Nové zažehnutí posvátného ohně“, *Druidry: Re-Kindling the Sacred Fire*. Společenství též publikuje neperiodický informační bulletin *Tooth and Claw*, pořádá pravidelné výukové semináře, „dílny“, na nichž se předávají tradiční „keltské“ dovednosti, a rituální seance otevřené i pro nečleny. Sídlo řádu se nachází v St. Leonards-on-Sea ve východním Sussexu.

59 Srv. funkci Ekumenické rady církví v křesťanském prostoru.

60 Pendragon je archaické označení středověkých knížat ve Walesu a Anglii.

V den podzimní rovnodennosti, tj. 23. září r. 1993 pak vzniklo při megalitických památkách neda-leko britského Avebury v hrabství Wiltshire v jen lehké návaznosti na tradice původního velšské-ho Gorseddu hnutí označované jako „Gorsedd bardů města Avebury“, *Gorsedd Bards of Caer Abiri* (GBCA). Jedná se o společenství usilující především o obnovu bardské tradice. Neofytům je během iniciač-ního rituálu předáván bardský awen, tj. „inspirace“ či „duch“ (velšsky). Nicméně zároveň se tento novodobý Gorsedd snaží být otevřený nejen členům všech ostatních neodruidských „řádů“, nýbrž i stoupcům nejrůznějších odnoží wiccanské tradice, neošamanům či křesťanům. A to pod jedinou podmínkou: každý nově přichozí musí být „upřímného srdce“. Toto společenství tedy představuje jakýsi pokus o „žitou ekuménu“ či „ekuménu zdola“, jejímž cílem není úsilí o formální sjednocení odlišných skupin ani vytvoření nějaké diskusní platformy, jako tomu je v případě COBDO, nýbrž snaha spojit různé neodruidské a další skupiny na rovině společně praktikované spirituality, především při obřadech konaných u příležitosti osmi nejdůležitějších neodruidských svátků.⁶¹

Situace v České republice

Jak vypadá situace v České republice? Existují zde neodruidské komunity srovnatelné s právě popsá-nými společenstvími? Po průzkumu titulů věnovaných keltské tematice na českém knižním trhu bychom mohli očekávat kladnou odpověď. Literární produkce tohoto typu a zákonitě tedy i poptáv-ka po ní je bezesporu značná. Keltské či povětšinou jen domněle keltské tradice jistě přitahují pozor-nost čtenářů a tomu odpovídající komerční zájem nakladatelů.

Nicméně na území České republiky doposud nevzniklo žádné institucionalizované náboženské společenství, jehož program a cíle by bylo možné charakterizovat jako neodruidské v tom smyslu, v jakém se tohoto přívlastku používá v anglosaské či frankofonní oblasti. Tj. nevznikl zde dopo-sud žádný organizovaný „řád“ či „háj“, jehož členem by se příslušný uchazeč mohl stát teprve po absolvování iniciačního obřadu a splnění jemu předcházejících podmínek (kupříkladu v podobě úst-ního převzetí tradice, absolvování korespondenčního kursu, osvojení si znalosti některého z kelt-ských jazyků apod.). Evidovat lze v tomto ohledu jen více či méně volná sdružení, která primárně deklarují svůj zájem o keltskou kulturu v nejšířším slova smyslu. Jeho integrální součástí může být případně i zájem o její náboženské dědictví, jež ovšem bývá zpravidla definován jako pouhý prů-voďič obecnějších cílů. Všechna společenství tohoto typu pak mají z právního hlediska statut občan-ských sdružení, která jsou oficiálně registrována u Civilně správního úseku Ministerstva vnitra České republiky podle zákona č. 83/1990 Sb. V žádném z následujících případů se tedy nejedná o tzv. náboženskou společnost registrovanou podle zákona č. 161/1992 Sb. (resp. nově č. 3/2002 Sb.).

Typickým příkladem uskupení tohoto typu je tzv. *Bratrstvo Keltů*, které má v České republice zda-leka největší akční rádius. Vzniklo v r. 1995, aktuálním předsedou tohoto spolku a iniciátorem jeho vzniku byl a je Tomáš Křivánek. Cíle Bratrstva Keltů deklaruje prostřednictvím internetové pre-zentace⁶² následujícím způsobem: „Ve svých řadách sdružujeme zájemce o dávnou keltskou his-torii našeho národa i zájemce o hudbu a kulturu zemí s keltskou přítomností (Bretaň, Irsko, Skotsko, Wales, Cornwall, Asturie, Galicie a ostrov Man) ... Své členy seznamujeme s duchovním i kultur-ním odkazem Keltů a umožňujeme jim kontakt se současnou kulturou, hudbou i výtvarným umě-ním, které vycházejí z keltských tradic.“ Činnost sdružení se proto soustřeďuje na organizování před-

61 Srv. ideu křesťanského společenství ve francouzském Taizé.

62 <http://www.beltine.cz>

náškových cyklů, v jejichž rámci vystupují zejména popularizátoři dějinně-kulturního odkazu Keltů. Jmenovitě lze uvést opakovaná účinkování archeologa Jiřího Waldhausera, historičky a beletristky Anny Bauerové nebo hudebního publicisty Jiřího Moravčíka. Druhé těžiště aktivit bratrstva pak spočívá v pořádání koncertů a festivalů „keltské hudby“, jejíž současná podoba však vykrystalizovala podobně jako v případě neodruidismu teprve v průběhu posledních dvou století (Moravčík 2004). Podle Zdeňka Vojtíška „se bratrstvo nevyhýbá ani obnově náboženských ritů“. Svě tvrzení autor nicméně nedokládá žádným konkrétním příkladem (Vojtíšek 2004: 245). Snahu přinejmenším některých jeho členů o příklon též k náboženskému (resp. „duchovnímu“, viz výše) odkazu keltské civilizace z dob před její christianizací ovšem předpokládat lze. Svědčí o ní již výběr data konání nejvýznamnější akce, kterou toto sdružení pořádá v roční periodě. To je stanoveno na 30.4.–1.5 každého roku, což odpovídá době konání starokeltské bohoslužebné slavnosti označované ve středověké irštině jako tzv. *beltain(e)*.⁶³ Nedílnou součástí tohoto pravidelného setkání nejsou jen hudební vystoupení (v posledních letech za vskutku hojné účasti zahraničních interpretů), osvětové přednášky, ukázky tradičních řemesel a další osvětové „dílny“, nýbrž i explicitně obřadné počínání (kupříkladu „rituální malování“ na tělo). O inklinaci k náboženskému odkazu zároveň vypovídají i bulletin publikované tímto sdružením. V tištěné podobě vychází výhradně pro vnitřní potřebu členů čtvrtletník *Zpravodaj*.⁶⁴ Pouze v elektronické podobě je pak dostupný informační měsíčník *Kelt*,⁶⁵ který však může být prostřednictvím e-mailu na vyžádání zaslán i pouhým sympatizantům, kteří nejsou řádnými členy bratrstva. Z ukázek jejich obsahu zpřístupněných na internetu stojí z hlediska náboženských motivů za povšimnutí zejména články Vladimíra Šišky věnované prakticky výlučně otázkám keltské spirituality a kultického rozměru náboženského života.⁶⁶ Charakterem svých aktivit tedy české Bratrstvo Keltů může připomínat některá zahraniční neodruidská společenství. Důrazem kladeným na poznávání a rozvíjení kulturně-uměleckého odkazu Keltů zejména v českém prostředí se blíží ideám, které jsou vlastní velšskému, kornskému i bretoňskému Gorseddu a dalším uskupením, jež se jimi inspirovala. Klubové přednášky a kultivované diskuze spojené s poslechem hudby nejsou nepodobné „zednářsko-rotariánské“ atmosféře „keltských spiklenců“, která je typická pro hurleovskou větev neodruidismu. Nicméně od obou proudů Bratrstvo Keltů radikálně odděluje výše zmiňovaná absence iniciačního rituálu. K tomu, aby se zájemce stal „bratrem-Keltem“, je zapotřebí pouze vyplnit elektronický formulář s osobními údaji a zaplatit členský poplatek.⁶⁷ V současné době má toto sdružení podle vlastních údajů na 550 řádných členů.

Podobné občanské sdružení, které se chce inspirovat domnělým keltským podložím české kultury, vzniklo o nedlouho později. Jeho tvůrci je nazvali *Lugh* podle jména jednoho z nejdůležitějších reprezentantů starokeltského panteonu. O jeho založení se zasloužil výtvarník Josef Ryzec. Těžiště činnosti tohoto společenství potom představuje projekt symbolicky nazvaný *Lughnasadh*. Podobně jako v případě *beltainu*, který stojí v centru aktivit Bratrstva Keltů, se i v tomto případě jedná o středoirské označení jedné ze starokeltských bohoslužebných slavností. Její konání připadalo na 31.7.–1.8. A právě v toto datum pořádá Ryzcův *Lugh* pravidelná setkání výtvarníků, kteří při této příležitosti vystavují svá díla inspirovaná keltskou mytologií. Slouží v tomto případě odkaz na keltské náboženství pouze jako módní „rekvizita“ a klíše poplatné vlně všeobecného zájmu? Nebo

63 O jejím slavení v předkřesťanských dobách víme s jistotou pouze ze středoirského písemnictví. V relevantních písemných pramenech z kontinentální Evropy se nevyskytuje jediná zmínka o její existenci.

64 Do dubna 2004 prý bylo vydáno celkem 38 jeho čísel; viz <http://www.beltine.cz>.

65 Do dubna 2004 prý bylo vydáno celkem 53 jeho čísel; viz <http://www.beltine.cz>.

66 <http://www.beltine.cz>

67 V r. 2004 byl stanoven ve výši 180,- Kč; viz <http://www.beltine.cz>.

za ním lze tušit vážněji míněnou výzvu k sestupu nejen ke kořenům umělecké, ale i náboženské inspirace? Zakladatel hnutí na toto téma výslovně uvádí: „Keltové nebyli jen bojovníci a druidové, ale také zemědělci a skvělí řemeslníci. A časem, který určili ke kontrole a oslavě vykonané práce, byl svátek přičtený bohu Gallů Lughovi, patronu všech umění, řemesel a dovedností. ... Víme z poměrně důvěryhodného zdroje, že se na Blaníku slavil Lughnasad ještě začátkem 15. století (sic!). Jeho oslava podle dávného keltského zvyku začínala tím, že všichni vystoupili na nejvyšší kopec v kraji, aby shlédli úrodu vzešlou ze zasetého zrna a symbolicky se jí poklonili. Šlo o místo bližší bohům. A tak jsme se i my od r. 1997 setkávali vždy 31. července večer na bájně skále pražského Vyšehradu ... abychom shlédli, co jsme před rokem zaseli na poli výtvarného umění. Samozřejmě abychom udělali radost i bohu Lughovi“ (Ryzec 2004: 11n.). V tomto případě skutečně není snadné rozpoznat, zda je daný rámeček umělecké tvorby míněn jako čistě „dekorativní“ metafora či naopak konstitutivní skutečnost. S obdobným důrazem na inspiraci jsme se v ritualizované podobě setkali v případě tzv. „Gorseddu bardů města Avebury“: každému neofytovi GBCA se během iniciačního rituálu dostává bardský *awen*, „inspirace“ (viz výše).

Třetí státem registrované sdružení představuje *Agarain – Societas celtica*, které působí na Chebsku v západních Čechách. Jméno mu jeho protagonisté vybrali podle jimi vymyšleného keltského hrdiny z doby laténské. Fiktivní *Agarain* by tedy měl být jakýmsi „sudetským Asterixem“. Pro tento spolek je charakteristický důraz na tzv. *living history*, tedy na aktivní rekonstrukci keltského života a hlavně tradičních řemesel všeho druhu. Snaží se ji praktikovat ve svém domovském „oppidu“, které představuje tzv. studio „Vulkán“ v Mokřině u Chebu. V internetové prezentaci o sobě říká: „Hlásíme se ke keltství v širokém pojetí – nejen ke keltské historii a mytologii, ale v neméně míře ke keltské šikovnosti a schopnosti odevšad čerpat zkušenosti a informace a rozvíjet je dál... Naši dávní předkové měli osobitou filosofii, věděli, že vše se mění a právě proměnlivost světa se v kruzích věků jeví jako světlo budoucnosti.“⁶⁸ Z názvu i programu je zřetelná především interaktivní hravost, s níž se toto uskupení pouští do svých podniků. Nicméně *homo ludens* je i v optice *Agarainu* zároveň *homo religiosus*. O tom vypovídají zejména postoje jedné z jeho vůdčích osobností, kterou je Václava Melčová, vystupující pod jménem Valenis. Otevřeně je prezentuje ve svých článkách publikovaných v revue *Pohanský kruh*,⁶⁹ který představuje věstník českého neopaganismu v širokém slova smyslu (Melčová 2003; táž 2004).

Poslední významnější společenství, které působí na území české republiky a které deklaruje svůj příklon ke keltské tradici, reprezentuje občanské sdružení *Keltoi*, tj. „Keltové“ (řecky).⁷⁰ Státem bylo registrováno r. 1994. Působí zejména na Mladoboleslavsku a jeho předsedou je od samého začátku Václav Horák. Jeho cíle jsou velmi podobné činnosti společenství *Agarain*: interaktivní formou propagovat tradiční keltská řemesla, vybudovat umělou keltskou osadu v Mladé Boleslavi atd. S Bratrstvem Keltů se příležitostně spolupodílí na pořádání festivalu keltské kultury *Beltine*. V elektronické podobě publikuje revue *Boiohaemum: Časopis o historii od pravěku po středověk*.⁷¹ Od výše zmínovaných občanských sdružení je však odlišuje jeden důležitý aspekt: ve své činnosti klade důraz zejména na práci s dětmi a mládeží. Jeho integrální součástí je tzv. oddíl dětí a mládeže, který se během školního roku pravidelně schází jedenkrát až dvakrát týdně. Pro něj jsou určeny speciální výukové programy, příležitostně jednodenní i víkendové výpravy a letní tábor. *Keltoi* oficiálně spo-

68 <http://www.agarain.net>

69 Prvních pět čísel tohoto časopisu vyšlo tiskem v letech 2003–2004. Na jaře 2004 byl plně převeden do elektronické podoby; viz <http://www.wiccangarden.com/pkruh.htm>.

70 <http://www.keltoi.cz>

71 www.boiohaemum.cz

lupracuje dokonce i s Českou radou dětí a mládeže. V tomto pohledu se tedy jeho program blíží ideálům tzv. keltského skautingu, který se v návaznosti na Gorsedd rozšířil ve francouzské Bretani.

Zájem o odhalování explicitně náboženského rozměru keltského dědictví, tj. příklon k neodruidismu ve vlastním slova smyslu pak v České republice deklarují pouze jednotlivci, kteří nejsou zastřešeni nějakou institucionalizovanou organizací. Jejich případné setkávání při společném provádění bohoslužebných úkonů nelze bez důkladného terénního výzkumu ani potvrdit, ani vyloučit. S jistotou však jako platformy k vzájemné komunikaci využívají některých internetových domén (Vojtíšek 2002: 9). Jedna z nich nese příznačné označení „Nemeton – místo setkání“,⁷² přičemž výrazem *nemeton* Galové označovali své bohoslužebné prostory.⁷³ Jiné jsou nazvány *Keltoman*.⁷⁴ Ač by se z tohoto názvu dalo usuzovat na jistý odstup a sebeironii, jejich provozovatelé vycházejí patrně z vážně míněných wiccanských pozic. Autorem podstatně zřetelnější internetové prezentace⁷⁵ je Roman Procházka. Tento původním povoláním žurnalista se na rozdíl od představitelů a členů výše zmiňovaných občanských sdružení označuje za „druida“.⁷⁶ Svě lnutí ke keltské tradici deklaruje zcela otevřeně prostřednictvím sebevymezení vůči globálně pojímanému novopohanství: „Autor a jeho stránky nikdy neměly, nemají a nebudou mít nic společného s nejrůznějšími okultními či spiritistickými spolky a jim podobnými uskupeními. Autor taktéž nepatří mezi vyznavače kultu wydda (*wicca*, *wiccana* apod.) mylně vydávaného za současnou podobu učení dávných druidů.“⁷⁷ Patrně díky své původní profesi se stal pilným přispěvatelem různých tiskovin. Za všechny lze jmenovat již zmiňovaný časopis *Pohanský kruh*. Ve svých článcích se Procházka zabývá zejména svébytnou rekonstrukcí a interpretací starokeltských svátků (Procházka 2002: 23–25), obětní praxe (Procházka 2003b: 6–7), symbolikou kamene (Procházka 2003a: 5–6) apod. Jiný český neodruid se na internetu prezentuje pod jménem Lunwer, s přízviskem „druid z Hercýnského Lesa“.⁷⁸ Šéfredaktor *Pohanského kruhu* Jakub Achrer o něm pak prohlašuje: „Je zatím prvním člověkem z keltské tradice, o kterém vím, že se aktivně účastní obřadů a kráčí po stezce druidského zasvěcení.“⁷⁹ Jako jediný z celé scény českého novopohanství pak hovoří – byť nepřilíš zřetelně – o svých kontaktech s neodruidskými organizacemi v zahraničí: konkrétně s OBOD, BDO a *Cairdeas Mor Shaoghal nan Druidh in Gaelic*, za jehož „stoupence“ se prohlašuje.⁸⁰

Na závěr tohoto přehledu je nutno zařadit ještě jednu aktuální informaci. Není vyloučeno, že atomizovanost českých novopohanů, kteří tíhnou k neodruidismu, se časem změní v souvislosti s posuny v českém zákonodárství. 27. listopadu 2001 totiž Parlament České republiky schválil zákon o církvích č.3/2002 Sb. Do té doby české zákonodárství poněkud stranilo větším náboženským útvarům, vzešlým zejména z křesťanské tradice. Podle Zákona České národní rady č.161/1992 Sb. o registraci církví mohly získat statut církve či náboženské obce pouze ty náboženské společnosti, které byly s to doložit, že jejich členy a členkami je nejméně 10 000 zletilých osob s trvalým pobytem na území České republiky, resp. 500 zletilých osob s trvalým pobytem na území České republiky v pří-

72 <http://taxoft.cz/nemeton>

73 Ve středověké irštině se používalo etymologicky příbuzného tvaru *nemed*.

74 <http://sweb.cz/keltoman>

75 <http://druid.euweb.cz>

76 Svoje články, publikované jak v tištěné, tak elektronické podobě, podepisuje výmluvným „druid Roman“, příležitostně zaznamenávaným i v tzv. písmu *ogam*, jehož se používalo zejména v Irsku v průběhu 6.–7. st. po Kr.

77 <http://druid.euweb.cz>

78 <http://esoterica.wz.cz>

79 <http://www.wiccangarden.com/pkruh.htm>

80 Tamtéž. Bližší informace o tomto společenství nemá autor této studie aktuálně k dispozici.

padě, že dotyčná organizace je členkou Světové rady církví, tj. křesťanské ekumenické organizace (Lužný 1997: 148). Nový zákon však tento počet radikálně snížil na pouhých 300 členů, a to ve všech případech. V souvislosti s touto změnou vznikl projekt na založení náboženské společnosti *Stará víra*, který by zastřešoval všechny novopohanské proudy v České republice a umožnil jejich státní uznání.⁸¹ Angažuje se v něm zejména jeden z hlavních mluvčích českého proudu Wiccy, již zmiňovaný Jakub Achrer, který vystupuje pod jménem Zahrada: „Náboženská společnost *Stará víra* bude volným sdružením vyznavačů pohanského náboženství, její vnitřní struktura se dělí na tradice (např. germánskou, wiccu apod.), v rámci kterých vyvíjejí činnost jednotlivé lokální skupiny, které se scházejí, vykonávají obřady a zkrátka žijí svým vlastním náboženským životem. Základní ideou *Staré víry* je svoboda a názorová pluralita, což znamená, že každý člověk má právo přistupovat k pohanství svým vlastním způsobem, není možné předkládat mu nějaká dogmata či příkazy. Samotná organizace pak bude na veřejnosti bořit mýty a lži, které se s pohanstvím často pojí, a usilovat o to, aby většinová společnost pohanství přijala jako jednu z rovnoprávných duchovních cest“ (Achrer 2004: 24). Dá se říci, že takto koncipovaný program je i přes svou prvořadě institucionalizační intenci vskutku výmluvnou ilustrací Lužného obecné definice neopaganismu: „Nové pohanství představuje hnutí, které se snaží obnovit náboženské tradice předlitterárních kultur. Jeho stoupenci jsou přesvědčeni, že každá náboženská tradice je diametrálně odlišná a že je tedy zbytečné snažit se najít jakési celosvětové univerzální náboženství. Výrazným prvkem nového pohanství je proto snaha rozvíjet regionální náboženské tradice“ (Lužný 1997: 98).

Závěry

V České republice se doposud nezformovala žádná původní neodruidská společenství, která by nabízelasvícení do kontinua přinejmenším lokální, „české“ tradice. Je tedy zřejmé, že dosavadní český zájem o neodruidismus ve vlastním slova smyslu nepřesáhl rámec privátní zbožnosti a že i ten je poznamenán jednak značnou sekularizovaností společnosti a v druhé řadě tíhnutím k individualizaci náboženského života. Až na skutečně nepatrné výjimky není zřetelná ani explicitní návaznost na neodruidské řády v zahraničí.⁸² Nemají zde své pobočky a prakticky ani členy, kteří by prošli jejich iniciačními rituály. Jediný přímý zahraniční vliv v tomto ohledu představuje import v podobě překladové literatury (zejména anglosaské a germanofonní provenience). Naopak citelný je nepřímý vliv v podobě imprintace kulturních dopadů aktivit zahraničních neodruidských organizací (zejména výhonků jeho „obrozenecké“ větve), avšak nikoli výslovná asimilace jejich náboženských východisek. Jinými slovy: fascinace keltskou kulturou, která má své kořeny v romantické keltománii, je bezesporu cizího původu a výrazněji se v České republice rozšířila teprve po r. 1989. Nicméně v rámci existujících občanských sdružení představuje zájem o náboženství většinou jen sekundární produkt, resp. průvodč obecného zájmu kulturního, jemuž je v tomto ohledu nutno přiznat primát.

Obdobný jev potom můžeme pozorovat i v případě různých komerčních využití „loga“ s keltskou tematikou. Pořadatelé naučně-poznávacích výletů typu „po stopách druidů“,⁸³ které směřují do loka-

81 Viz <http://staravira.webpark.cz>. Začátkem září 2004 však již tato stránka na serveru WebPark.cz buď neexistovala nebo byla příslušná doména dočasně blokována z důvodu porušení licenčních podmínek provozovatele serveru.

82 Kromě výše zmiňovaných tvrzení „druida z Hercýnského Lesa“ (Lunwera) lze v tomto ohledu zmínit snad jen několikadenní workshop Johna Matthewse v Nadějkově v Jižních Čechách v 90. letech 20. st., který měl mj. podpořit prodejnost překladů některých jeho knih do češtiny (Matthews 1995; Týž 1998). V nich nastiňuje kombinaci esoterického a wiccanského typu neodruidismu.

83 Dobrým příkladem tohoto fenoménu může být kalendář akcí Cestovní kanceláře Kudrna; viz <http://www.kudrna.cz>.

lit ať s jistotou nebo jen domněle spojovaných s keltskou minulostí naší vlasti, jistě berou ohled na atraktivnost svého počínu pro účastníky. Jestliže organizátor kurzů alternativní medicíny (akupunktury, akupresury, moxování, aromaterapie atd.), která je importována z postupů tradičního čínského lékařství, zvolí pro své středisko název „Keltské centrum Druid“,⁸⁴ jistě tím sleduje podnikatelský záměr. A nepochybně stejně je tomu i v případě nakladatele, jenž vydává překlad knihy s názvem *Keltská magie sexu*, která ve skutečnosti obsahuje nesourodou směsici blábolů evidentně opsaných z obdobně nekompetentních traktátů o tantrických a taoistických sexuálních praktickách (Hughes 2004). Keltský „vývěsní štít“ zkrátka zaručuje publicitu.

Otázkou přitom zůstává, jak tuto skutečnost recipují čtenáři, zákazníci a frekventanti podniků tohoto typu. Není vyloučeno, že podobně jako účastníci větších kulturně-vzdělávacích akcí, které pořádají ona občanská sdružení. V obou případech jim aktivní participace poskytuje možnost konstruovat svoji vlastní „vizi keltství“, která představuje jen jednu z nesčetných myslitelných variant metareality. Tímto způsobem jim tedy poskytuje i možnost vystupovat ze světa empirické každodennosti – byť mnohdy bez pomoci explicitního náboženského rámce. V této perspektivě pak i zvýšený zájem určité části české populace o keltskou kulturu v nejširším slova smyslu může být klasifikován jako tzv. parareligiózní fenomén (Heller & Mrázek 1988: 26), resp. jako symptom implicitního náboženství (Waardenburg 1997: 127–130).

Nezpochybnitelnou skutečností zůstává koinoničský charakter podstatné části tohoto hnutí. Distinktivním rysem jeho stoupců je v současnosti zejména členství v příslušném občanském sdružení. Nicméně tato klubová příslušnost není ohledně možnosti podílet se na společenstvím konstruované metareality vnímána jako *conditio sine qua non*; řady pouhých příznivců nejsou ze strany plnoprávných členů výrazněji ostrakizovány. Podobně nelze konstatovat ani radikální odsudek indiferentní většinové společnosti, typický naopak pro uskupení, která se chápou exkluzivisticky (např. náboženské sekty). Jediné zřetelnější negativní sebevymezení spočívá v implicitní i explicitní kritice některých křesťanských tradic a obecných kulturních hodnot soudobé (moderní) euroamerické civilizace. Tento fenomén je v rámci zahraničního neodruidismu charakteristický více méně pouze pro jeho wiccanskou odnož.

Empiricky evidovatelná koinoničnost zároveň není překážkou značné míře individualismu a *eo ipso* i heterogenosti typické pro celé hnutí. Ta představuje vcelku pochopitelný korelát atomizace společenského dění v České republice po r. 1989. Její vnitřní příčiny je možné shledávat jednak v absenci „kanonizovaných“ jednotlivých faktorů: opakovaně jsme zdůrazňovali nepřítomnost iniciačních obřadů, k níž lze navíc přiřadit i neexistenci normativních textů, jimž by příslušná uskupení přisuzovala „posvátný“ charakter a tím pádem absolutní platnost. V neposlední řadě však vstupuje do hry ještě jeden důvod: specifická konfigurace etických imperativů. Nelze tvrdit, že by hnutí zcela opomíjelo zdůrazňování mravní odpovědnosti jednotlivce. Naopak; morální povinnost vůči sobě samému, tj. povinnost harmonicky rozvíjet tělesné i netělesné složky vlastní osobnosti je podtrhována stejně jako nutnost aktivně se zasazovat ve prospěch devastované přírody, jíž zejména stoupcí wiccanského křídla neodruidismu přisuzují božský, resp. posvátný charakter. V kontrastu k tomuto upřednostnění tzv. individuální a ekologické etiky pak stojí marginalizace etiky personální a sociální. Absolutizace lidského „já“ a „přírody“ je zde tedy v jakési romanticko-postmoderní optice nadřazena morální regulaci mezilidských a společenských vztahů, a to i v rámci příslušné komunity.

84 Jedná se o podnik provozovaný ing. Tomášem Sýkorou se sídlem v Praze 3, Baranova 6; viz <http://www.symed.cz>.

Literatura

- Adler, Margot 1986² [1979]. „Drawing Down the Moon“. *Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press.
- Achrer, Jakub 2004. „Pohanská církev?“ *Pohanský kruh* 5: 23–24.
- Antalík, Dalibor 2002. „Z dějin neodruidismu“. *Dingir, Časopis o současné náboženské scéně* 5: 10–12.
- Carr-Gomm, Philip 1991. *The Elements of the Druid Tradition*. Shaftsbury, Rockport: Element Books.
- Carr-Gomm, Philip 1996. *The Druid Renaissance*. London: Thorsons.
- Dietler, Michael 1998. „Naši předkové Galové: Archeologie, etnický nacionalismus a manipulace s keltskou identitou v moderní Evropě.“ *Cargo* 1: 13–19.
- Gourvil, Francis 1960. *H. de la Villemarqué et le „Barzaz Breiz“*. Rennes: Oberthur.
- Graffin, Robert b.d. *Fiannas, école de la nature pour le Nouvel Age*. Meaux Cedex: vl. n.
- Green, Miranda Jane 2000 [1997]. *Les druides*. Paris: Errance.
- Guenebault, Jean 1621. *Le Réveil de Chyndonax, Prince des Vacies Druydes Celtiques Dijonois, avec la sainteté, religion et diversité des cérémonies observées aux anciennes sépultures*. Dijon: Claude Guyot.
- Heller, Jan, Mrázek, Milan 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Hughes, Jon G. 2004. *Keltská magie sexu. Praktická příručka sexuální magie (Transformace sexuální energie ke zdokonalení člověka podle druidské tradice)*. Olomouc: Fontána.
- Hunter, Michael 1975. *John Aubrey and the Realm of Learning*. London: Duckworth.
- Ab Ithel, William 1862. *Barddas or a Collection of Original Documents, Illustrative of the Theology, Wisdom, and Usages of the Bardo-Druidic System of the Isle of Britain*. Ed. by D. J. Roderic. Llandoverly: W. Rees.
- Luhrmann, Tanya M. 1989. *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge: Harvard University Press.
- Le Roux, Françoise, Christian-J. Guyonvarc'h 1990⁶ [1978]. *La civilisation celtique*. Rennes: Éditions Ouest-France.
- Lužný, Dušan 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Matthews, John 1995. *Keltský šaman. Keltská spiritualita v současné době – léčení lidí a země*. Praha: Alternativa.
- Matthews, John 1998. *Keltská spiritualita a hledání grálu. Duchovní cvičení pro současného člověka*. Praha: Alternativa.
- Melčová, Václava 2003. „John O'Donohue: Kniha keltské moudrosti.“ (recenze) *Pohanský kruh* 4: 31.
- Melčová, Václava 2004. „Svátek Imbolc v keltské tradici.“ *Pohanský kruh* 5: 6–7.
- Melton, J. G. 1991². *Magic, Witchcraft and Paganism in America*. New York London: Garland.
- Miles, Dillwyn 1978. *The Royal National Eisteddfod of Wales*. Swansea: Davies.
- Moravčík, Jiří 2004. *Keltská hudba*. Praha: Torst.
- Morgannwg, Iolo 1848. *Iolo Manuscripts. A Selection of Ancient Welsh Manuscripts in Prose and Verse from the Collection Made by the Late Edward Williams, Iolo Morgannwg, for the Purpose of Forming a Continuation to the Myvyrian Archaiology*. Ed. by Taliesin Williams. Llandoverly: Longman & Co.
- Piggott, Stuart 1975² [1968]. *The Druids*. London: Thames & Hudson.
- Piggott, Stuart 1985. *William Stukeley. An Eighteenth-Century Antiquary*. London New York: Thames & Hudson.
- Procházka, Roman 2002. „Odkaz Keltů v Boiohemii. Keltské svátky podle současného druida.“ *Dingir. Časopis o současné náboženské scéně* 5: 23–25.
- Procházka, Roman 2003a. „Dědictví kamene.“ *Pohanský kruh* 3: 5–6.
- Procházka, Roman 2003b. „Keltské obětní způsoby.“ *Pohanský kruh* 4: 6–7.
- Raoult, Michel 1992² [1988]. *Les druides. Les sociétés initiatiques celtiques contemporaines*. Monaco: Éditions du Rocher.
- Ryzec, Josef 2004. „O Keltech a Lughnasadhu.“ Pp. 11-13 in Dana Frantálková (ed.): *Po stopách Keltů na Berounsku. Od Tetína na Bacín*. Beroun: Nakladatelství MH.

Jaká víra?

Stukeley, William 1743a. *Avebury, a Temple of the British Druids, with Some Others, Described.*

Stukeley, William 1743b. *Stonehenge, a Temple of the British Druids.*

Toland, John 1726. *A Critical History of the Celtic Religion and Learning Containing an Account of the Druids or the Priests and Judges of the Voids, or the Diviners and Physicians, and of the Bards or the Poets and Heralds of the Ancient Gauls, Britons, Irish and Scots.* London: Lackington, Hughes, Harding & Co.

de la Villemarqué, Théodore Claude Henri Hersart 1839. *Barzaz Breiz. Chants populaires de la Bretagne.* Rennes: Librairie Académique Perrin.

Vojtíšek, Zdeněk 2002. „Čeští novopohané. Cesta po proměnlivém světě virtuálního novopohanství.“ *Dingir, Časopis o současné náboženské scéně* 5: 9.

Vojtíšek, Zdeněk 2004. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství.* Praha: Portál.

Waardenburg, Jacques 1997 [1986]. *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky.* Brno: Masarykova univerzita + Georgetown.

Stát, média a (nová) náboženství

Dušan Lužný

Vztah státu a náboženství nabývá v různých zemích světa nejrozmanitějších podob – od naprosté propojenosti až k relativní samostatnosti. Při konkrétním řešení vztahu státu a náboženství záleží na mnoha faktorech, mezi nimiž hrají nejvýznamnější roli povaha samotného náboženství a historické tradice dané země. Z povahy věci samotné vyplývá, že zavedené náboženské společnosti (mající většinou podobu církví) nemají se státními strukturami tolik konfliktů jako nově vzniklé náboženské společnosti. Velké zavedené církve většinou se státem spolupracují při přípravě zákonů určujících podobu náboženského života země a stát často zohledňuje jejich požadavky.

Nová náboženská hnutí jsou v jiné pozici – vznikají z náboženského protestu, mají novou, a tedy často kontroverzní podobu, a jejich činnost je často předmětem kritiky ze strany tzv. antikultovního hnutí. Jsou zvláštním druhem náboženských menšin, a nemají tedy ve společnosti patřičnou veřejnou podporu.

Mezi základní principy západní demokracie patří ochrana lidských práv, samozřejmě spolu s právy náboženskými. Proklamace náboženské svobody jsou zpravidla obsaženy hned v prvních článcích ústav demokratických zemí a jsou výrazem snahy sekulárního státu nezasahovat výrazně do náboženských záležitostí svých občanů. Přesto i v těchto zemích existují zřetelné rozdíly při ochraně práv náboženských skupin. Při konkrétním řešení této problematiky lze najít dva základní přístupy – jeden bere za nezákladnější princip ochranu práv menšin (včetně náboženských, a často především náboženských), kdežto druhý tato práva omezuje ve prospěch bezpečnosti celé společnosti.

Právě při řešení této otázky se vyjeví složitost celé problematiky působení netradičních náboženství a sekt. Základní otázkou je, do jaké míry zaručit základní lidská práva, resp. zabránit jejich porušování, a to jak ze strany státu, tak ze strany náboženských skupin. Pro dnešní společnost západního typu je důležité najít rovnováhu mezi individuálními právy, právy skupinovými a právy celého společenství (srov. Richardson 1995: 250). Jakkoliv totiž z principů západních společností vyplývá tendence k odluce církví a státu, nemůže se sebeliberálnější stát zříci své dílčí odpovědnosti za podobu náboženského života na svém území.

Samotná idea náboženské svobody vychází z plurality náboženského života a směřuje proti náboženskému monopolu a propojení jedné dominantní náboženské organizace (církve) se státní mocí. Tento ideální model je však v praxi ovlivňován tradicí a konkrétními sociálními, politickými a kulturními souvislostmi. Zřetelně se tato skutečnost projevuje při studiu zákonů, které tvoří legislativní rámec náboženského života v České republice.

Legislativní situace po roce 1989

Po změně politické situace po roce 1989 došlo přirozeně ke změně legislativního rámce působení náboženství. Právní existenci církví a náboženských obcí upravovala v České republice především Listina základních práv a svobod, Zákon č. 308/1991 Sb. o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností a Zákon České národní rady č. 161/1992 Sb. o registraci církví a náboženských společností.

Podle těchto zákonů mohly státem registrované církve a náboženské společnosti mimo jiné vyučovat a vychovávat své duchovní i laické pracovníky ve vlastních školách a jiných zařízeních i na vysokých školách bohosloveckých a bohosloveckých fakultách, zřizovat a provozovat zdravotnická zařízení a zařízení sociálních služeb a účastnit se na poskytování těchto služeb i ve státních zařízeních⁸⁵ apod. Pověřené osoby vykonávající duchovenskou činnost měly dále právo vstupu do veřejných zařízení sociální péče a zdravotnických zařízení a dětských domovů, do ubytovacích objektů vojenských útvarů, do míst, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, ochranné léčení a ochranná výchova.

Tato práva však získaly pouze náboženské společnosti, které byly státem uznány jako církve nebo náboženské obce, a aby k tomu mohlo dojít, muselo se k dané náboženské společnosti přihlásit nejméně 10 000 zletilých osob s trvalým pobytem na území ČR, anebo v případě, že náboženská obec byla členem Světové rady církví, tedy křesťanské ekumenické organizace, 500 zletilých osob s trvalým pobytem na území ČR.⁸⁶ V době platnosti této legislativní úpravy bylo u nás registrováno 21 církví a náboženských společností, avšak 19 z nich bylo prohlášeno za registrované v příloze zmíněného zákona z r. 1991, neboť u nás působily již dříve na základě státního souhlasu; ostatní náboženské subjekty byly registrovány jako občanská sdružení.

Je důležité si uvědomit, že registrace určité náboženské skupiny nepředstavuje státní záruku jejich kvality. Totéž platí i naopak – to, že některé náboženské skupiny nejsou státem uznány, neznamená, že by byly nebezpečné či společensky neprospěšné. Postavení netradičních náboženství, nových náboženských hnutí a obecně náboženských menšin je v České republice ovlivněno poměrně velkou netolerantností vůči odlišnostem. Právě v tomto ohledu by měl stát sehrát svoji úlohu neutrálního garanta náboženských svobod a nepodléhat tendenčním snahám ze strany antikultovního hnutí, které se snaží některé (často dokonce již relativně etablované) náboženské organizace prezentovat jako nebezpečné příklady náboženského extremismu.

Zřetelně se tato snaha odrazila v tajné *Zprávě o vývoji extremistických postojů v ČR*, která byla v roce 1995 zpracována Ministerstvem vnitra na základě podkladů Bezpečnostní informační služby, Úřadu vyšetřování a dalších bezpečnostních složek. Jedna její část je věnována „náboženským sektám“. Zpráva vymezila sekty jako religiózní a pseudoreligiózní organizace, pro které je typické, že do jisté míry nebo zcela odmítají nejen společenské normy, ale také zákony státu, ve kterém působí. Jako další znak je uveden totalitární charakter skupiny, jehož projevem je bezvýhradná poslušnost členů sekty svým předákům. Mezi nejvýznamnější sekty Zpráva zařazuje Svědky Jehovovy, Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů (obě náboženské obce jsou oficiálně registrovány u Ministerstva vnitra ČR podle zákona č. 308/1991 Sb.), Církev sjednocení, Boží děti (resp. Rodina lásky, Rodina), Poselství Grálu (zde Zpráva konkretizuje, že jde o společnost okolo J. D. Dvorského – Parsifala Immanuela), letniční sbory, Společnost pro uvědomování si Kršny (ISCKON, Haré Kršna hnutí), Trans-

85 Zákon č. 308/1991 Sb., § 6 odst. 1, písm. e), k); § 9, odst. 1.

86 Zákon ČNR č. 161/1992 Sb., § 1.

cendentální meditaci, Oshovo hnutí, satanisty a Scientologii. Krátká část pojednávající o sektách končí konstatováním, že nejnebezpečnější jsou sekty založené na vůdcovském principu, tedy s propracovanou hierarchickou strukturou. Řadoví věřící jsou v takových skupinách vykořisťováni. Některé ze sekt se navíc podle této Zprávy snaží infiltrovat význačné instituce, jak státní, tak soukromé. Jako nejnebezpečnější organizace tohoto typu je explicitně uvedena Scientologie a Církev sjednocení.

Mediální obraz nových náboženství: případ scientologie

Jednou z oblastí, kde se kontroverze kolem působení nových náboženství nejvíce odráží, jsou vedle legislativy masová média. Antikultovní hnutí, tedy hnutí bojující proti novým náboženstvím (většinou na základě vlastní příslušnosti k zavedeným církvím, kterou však v rámci boje proti novým náboženstvím obvykle neprezentují; srov. Lužný 1997: 132–146), kladou totiž velký důraz na ovlivňování veřejnosti prostřednictvím televize, novin a časopisů. Masmédia jsou ideálním prostředkem pro cílené vytváření určitého obrazu toho kterého sociálního fenoménu, neboť zprostředkování daného fenoménu masmédií předpokládá stručnost, jednoduchost a přehlednost. Z tohoto důvodu je obraz určitého jevu v masmédiích líčen většinou černobíle – buď je daný jev pozitivní nebo negativní. Komplikovanost není přípustná.

Tomuto odpovídá také vytváření obrazu nových náboženství v českých masmédiích, především v novinách a komerčních televizích. K prvoplánové práci s „informacemi“ se navíc přidává speci-fičnost masových médií, kterou je apriorní (často neuvědomělá) představa novinářů o tom, co zajímá „jejich čtenáře“ a co chtějí tito recipienti slyšet. Navíc provoz masmédií nepředpokládá soustavné studium odborné literatury, ale je založen na přebírání již dříve publikovaných informací bez ohledu na jejich věrohodnost. Výsledkem je skutečnost, že masmédia produkují obraz určitého fenoménu, který dále udržují a nemají tendenci tento apriorní obraz nijak problematizovat.

Zcela zřetelně se tento prvek práce masmédií projevuje ve vytváření obrazu nových náboženství v českých periodících. Ten je v českých médiích poměrně jasně vymezen – tyto skupiny jsou nebezpečné, popř. obskurní, před nimiž by se měl mít „normální“ člověk na pozoru. Velkou měrou k tomuto obrazu přispělo působení Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů, jejíž čelní představitelé (Zdeněk Vojtíšek, Prokop Remes a Tomáš Novotný) jsou ze strany masmédií vyhledáváni, aby se k této problematice vyjadřovali.

Jaký je tedy obraz nových náboženství, a zvláště pak Scientologie, v českých médiích? Především jsou tyto skupiny označovány termínem sekty, který má v našem prostředí zcela jednoznačně negativní konotace (srov. Nešpor 1999). Není pak divu, že je v českých čtenářích vytvářen strach z těchto skupin, což se zřetelně odráží v názvech některých novinových článků: „Sekty – nebezpečí č. 1“,⁸⁷ „Sekty – časovaná bomba“,⁸⁸ „Skutečné nebezpečí číhá především na mladé důvěřivce – tedy i děti“,⁸⁹ „Na lovu evropských dušiček“⁹⁰, „Lovci duší“⁹¹ či „Sekty se valí do Čech“⁹².

87 Učitel'ské noviny, 11. 10. 1994 (autor Jan Polivka).

88 Moravský demokratický deník – RT, 13. 10. 1994 (autor Jiří Klement).

89 Katka, 6.–12. 10. 1997 (bez udání autora).

90 Svoboda, 17. 9. 1997 (signatura „ko“).

91 Hospodářské noviny, 20. 9. 1996 (autor Petr Němec).

92 Dobrý večerník, 10. 2. 1995 (autor Jan Tůma, rozhovor se Zdeňkem Vojtíškem).

Novináři využívají strachu z nepřehlednosti společenské situace, která nastala po roce 1989, kdy se Česká republika otevřela různým (ekonomickým, politickým i kulturním) vlivům západních společností a neschopnosti vyrovnat se s nejednoznačností pluralitních společenských podmínek. Zvláště zřetelně tuto skutečnost vystihuje článek „Sekty nás připraví o rozum i o peníze“, který k vyličení hrozby sekt používá poměrně barvitého jazyka: „I u nás se protrhla hráz, za kterou se již nedočkavě chvěly sekty hladově hledící na své nové potenciální oběti a v některých případech i zdroje příjmů. Čas za hrází nepromarnily, ba naopak, konstruovaly svá učení a posilovaly své řady o členy schopné vytvářet psychický nátlak. Představitelé těchto nebezpečných společností jsou si dobře vědomi, jak mnoho je v tomto státě lidí, kteří hledají jméno pro to, v co věří nebo chtějí věřit. Také dobře vědí, jak snadné je hladovému člověku podstrčit místo štavnaté pečeně shnilé jablko a přesvědčit ho, že si pochutnává na vybraném jídle. Snad nikdo není před jejich sítěmi bezpečný, stačí jen jeden krok (třeba z rozmaru) a člověk, který se dostane těmto sektám do rukou, je na vážkách. Při druhém kroku (ač nepatrném) je lapen a jeho naděje na návrat do normálního života se ztrácí v mlze zdánlivě odůvodněných argumentů sektářů. Mezi tyto sekty patří i scientologická ‚církev‘...“⁹³

Celá tato argumentace vůči „sektám“ je založena na vysloveném či zamlčeném předpokladu, podle něhož jsou sekty zneužitím náboženství.⁹⁴ Kritici těchto skupin pak často tvrdí, že samotní členové sekt za nic nemohou, že jsou jen nevědomým nástrojem organizace a tedy, že hlavní příčinou zla nejsou řadoví členové sekt, ale jejich vůdci a sektářská organizace. V pozadí této argumentace je pak představa, že v případě sekt, a zvláště pak Scientologie, jde od samého počátku o podvod, který s náboženstvím nemá nic společného: „Scientologie má jistý primát i v tom, že jejím náboženským úkonům a obřadům nevěří ani sami scientologové. Konají je často v parodii na nedělní bohoslužby v černých hábitech a kolárcích, a to – podle svědků – pouze proto, aby scientologie mohla odůvodnit svůj náboženský status. ... Není to ani jediná organizace, která dnes pomocí triků a podvodů láká z lidí peníze. Možná, že to dokonce není ani náboženství“.⁹⁵

Scientologie je pak srovnávána s jinými údajně „nebezpečnými sektami“, přičemž vychází z tohoto srovnání daleko nejhůř: „Svědkové Jehovovi jsou ve srovnání se scientology hotová nevinátka. Tomu, co hlásají, totiž alespoň věří, zatímco apoštolům scientologické církve jde pouze a jediné o prachy“.⁹⁶ Hlavním cílem Scientologie je podle přesvědčení novinářů především moc a finanční zisk: „scientologové usilují především o moc“,⁹⁷ „scientologická sekta vyvíjí rafinované metody, aby ovládla svět ..., vypírá svým členům mozky a dělá z nich otroky ..., není náboženskou organizací, nýbrž mocichtivým a bezkrupulózním podnikem na vydělávání peněz pod pláštíkem náboženství“,⁹⁸ „domněnka, že peníze jsou tím hlavním, po čem scientologové prahnou, je mylná ..., hromadění financí je pro ně důležitým úkolem, ale skutečným cílem je získání moci“,⁹⁹ „je to značný kšeft při minimální kvalitě“,¹⁰⁰ a výsledkem je varování: „nebezpečná sekta – scientologie – se stále více a více prosazuje ve světovém hospodářství“.¹⁰¹

93 *Denní Telegraph*, 18. 1. 1995 (autor Ondřej Volejník).

94 Srov. např. „Tohle zlo přichází s úsměvem“, *MF Dnes – magazín*, 22. 8. 1996 (autorka Marcela Kašpárková, rozhovor se Zdeňkem Vojtíškem).

95 „Scientologové usilují především o moc“, *Lidové noviny*, 21. 2. 1998 (autor Zdeněk Vojtíšek).

96 „Chladnokrevně“, *Reflex*, 7/1993 (autor Jan Zvelebil).

97 „Scientologové usilují především o moc“, *Lidové noviny*, 21. 2. 1998 (autor Zdeněk Vojtíšek).

98 „Scientologická sekta vyvíjí rafinované metody, aby ovládla svět“, *MF Dnes*, 11. 10. 1996 (autor Teodor Marjanovič).

99 „Jde jim o moc, říká odpadlík ze sekty“, *MF Dnes*, 11. 10. 1996 (signatura tdm).

100 „Víte, co je to dianetika“, *Českobudějovicko*, 15. 1. 1993 (autor Jan Polivka).

101 „Zaměstnavatelé by se měli mít před sektou na pozoru“, *Denní Telegraph*, 25. 9. 1996 (bez udání autora).

Avšak podezírání Scientologie ze snahy získat velkou finanční a politickou moc je jen jednou stranou kritiky této organizace. Stejně významnou rovinu útoků vůči Scientologii (a především dianetice) tvoří argumentace, která sleduje její dopad na duševní a fyzické zdraví jedinců. Velmi častá argumentace hovoří o vymývání mozků a vytváření závislosti, která je podobná drogové závislosti: „klidně můžeme dát rovnítko mezi vliv sekt a drogovou závislostí,“¹⁰² „Sekty – novodobá drogová závislost“¹⁰³, „Silnější než droga?“¹⁰⁴ apod. Výsledky působení Scientologie jsou pak v této perspektivě líčeny velmi tragicky: „Scientologové nejsou lékaři a není řídkým jevem, že po jejich audiotování máte halucinace a různá poblouznění, která vás mohou dovést i k sebevraždě,“¹⁰⁵ „sekty nabízejí fanatický extremismus i sebevražedné konce,“¹⁰⁶ „ten, kdo měl se scientisty co do činění, často končí tragicky. Podle světových statistik dopadů náboženských sekt se ocitá minimálně osmdesát procent vystoupivších na psychiatrických léčeních“¹⁰⁷ apod. V této souvislosti není jistě bez zajímavosti závěr úvah jednoho z autorů novinových článků o nebezpečnosti sekt: „Mezi občany zatím bohužel převládá názor, že je lepší být mormonem než alkoholikem“.¹⁰⁸

Pokud bychom měli krátce vystihnout rámcový obraz Scientologie v českých médiích, závěr bude jednoznačný: „Hrozba nese název scientologie“,¹⁰⁹ „Nejnebezpečnější sekty: scientologové a moonisti,“¹¹⁰ „Mezi nejnebezpečnější sekty dnešní doby patří scientologická církev“,¹¹¹ „Nejnebezpečnější sekta v České republice,“¹¹² – stručně řečeno: „scientologie se prostě stala nebezpečnější než všechny další sekty dohromady“.¹¹³

Scientologie se skutečně stala na konci 20. a začátku 21. století mediálně nejnebezpečnější náboženskou skupinou. Když odhlédneme od časově omezených mediálních kauz masových sebevražd příslušníků nejrůznějších nových náboženských hnutí, byla největší mediální pozornost od šedesátých let minulého století věnována hnutí Haré Kršna, Církvi sjednocení a Scientologii. Tento vývoj se projevil také v České republice, včetně dopadu mediálního obrazu „sekt“ na veřejnost a na rozhodování státních institucí. Tato skutečnost se projevila i v procesu posuzování možnosti státní registrace Církve sjednocení, resp. Společenství Ducha svatého pro sjednocení světového křesťanství.

Stát a nová náboženství: případ Církve sjednocení

Od samého počátku svého působení na Západě bylo působení Společenství Ducha svatého pro sjednocení světového křesťanství (dále jen Společenství) předmětem ostrých diskusí. Společně s hnutím Haré Kršna (jehož oficiální název je Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny – ISKCON), skupinou Boží děti (známou též jako Rodina lásky či Rodina) a Scientologickou církví se Společenství stalo

102 „Kočka prostě není pták“, *Československé listy*, 16. 3. 1993, (autorka Blanka Pirmosová, rozhovor s Janem Polivkou).

103 *Betty (měsíčník pro ženy)*, červen 1995 (autorka Lucie Štraudová).

104 *Lidové noviny*, 16. 1. 1993 (autorka Jana Blažková).

105 „Dianetika (Scientologie)“, *Anno Domini (katolický měsíčník pro mladé)*, 11/1992 (autor Prokop Remeš).

106 *Ústecký denník*, 22. 10. 1994 (autor Václav Brnášek).

107 „Hrozba nese název scientologická církev“, *Český týdeník*, 3. 6. 1995 (autorka Zuzana Rosolová).

108 „Cílem je finanční závislost na sektě“, *Denní Telegraf*, 21. 6. 1997 (autor Jan Krupka).

109 „Hrozba nese název scientologická církev“, *Český týdeník*, 3. 6. 1995 (autorka Zuzana Rosolová).

110 *Moravskoslezský den*, 9. 9. 1995 (autor Michal Kubíček).

111 *Denní Telegraf*, 11. 1. 1995 (autor Jan Krupka).

112 *Moravskoslezský den*, 3. 10. 1995 (autor Michal Kubíček).

113 „Skrytá cesta k čistotě“, *Magazín Dnes+TV*, 5. 12. 1996 (autoři Teodor Marjanovič, Michal Häckl).

příkladem, který byl (a doposud je) používán při kritice nových náboženských hnutí jako „destruktivních kultů“ či „nebezpečných sekt“. Kritika se (pokud odhlédneme od teologických polemik) soustředila především na dva body – získávání a udržování nových členů a ekonomické aktivity církve.

Společenství bylo kritizováno, že při získávání nových členů používá nemorální nátlakové metody, pro které se mediálně ujal termín „brainwashing“ – vymývání mozků. Předmětem kritiky byly především intenzivní semináře, při kterých docházelo k silné indoktrinaci a podle kritiků církve tak byli jedinci „mentálně programováni“ a různými neetickými technikami (jako např. *love-bombing*) zbavováni svobodné vůle a podřizováni cílům skupiny. Podle kritiků trpěli noví, převážně mladí, členové církve také nedostatkem spánku a jídla. Tímto způsobem se vytvořil v masových médiích negativní obraz církve jako velmi nebezpečné, manipulativní skupiny, která v podstatě nesleduje náboženské cíle.

Teorie brainwashingu, která se snaží vysvětlit konverzi k určitému náboženství jako násilný akt popření vlastní identity, je nevědecká a zavádějící (srov. Lužný 1997: 102–105). Ačkoliv některé kritizované prvky v některých náboženských skupinách existují (např. snaha o silnou indoktrinaci), teorie brainwashingu uspokojivým způsobem nevysvětluje charakter konverze a je spíše ideologickým nástrojem boje proti netradičním náboženstvím. Praxe tzv. deprogramování, v intencích argumentace antikultovních hnutí se snažící likvidovat „zhoubný“ vliv náboženských sekt a kultů na jejich členy, která je důsledkem teorie brainwashingu a mentálního programování, je v mnoha případech dokonce trestná.

Druhou oblastí kritiky Společenství jsou její podnikatelské aktivity. Od svého počátku Společenství tyto aktivity cílevědomě rozvíjí a během času získalo poměrně rozsáhlý majetek. Během své existence Společenství vlastnilo nebo stále vlastní řadu podniků – od firem zaměřených na rybolov přes nakladatelství až po ocelárny. Neznámější je vlastnictví deníku Washington Times. V této souvislosti je třeba uvést často diskutovaný fakt uvěznění reverenda Moona. V roce 1982 byl proti Moonovi zahájen trestní proces ve věci neplacení daní, ve kterém byl Moon uznán vinným za nezaplacení daně ve výši 13 000 USD a odsouzen ke třinácti měsícům vězení. Moon se obhajoval tím, že ačkoliv měl peníze v osobním držení, ve skutečnosti šlo o peníze církve a byly tedy osvobozeny od povinnosti zdanění. Celý proces vyvolal značnou polemiku a byl mnohými dalšími církvemi a náboženskými obcemi kritizován, protože v něm viděly ohrožení náboženské svobody.

Členové Společenství v souvislosti s podnikatelskými aktivitami své církve poukazují na nutnost získávání velkých finančních prostředků na jiné, neziskové činnosti. S působením Společenství jsou totiž spjaty některé charitativní projekty a činnost řady nadací a neziskových organizací. Společenství je např. sponzorem Symfonického orchestru města New York (New York City Symphony Orchestra) a organizuje přímo nebo prostřednictvím svých spřízněných organizací velké množství setkání a konferencí, které jsou zaměřeny na dosažení sjednocení lidí různých náboženství a kultur, ale také na sblížení vědy a náboženství, tak jak to vyplývá z nauky církve.

Počátky působení následovníků reverenda Moona u nás spadají do konce šedesátých let minulého století,¹¹⁴ kdy v roce 1968 přijela do tehdejší Československé socialistické republiky rakouská misionářka na dvouletý studijní pobyt na Filozofickou fakultu v Bratislavě. V prostředí vysokoškolských studentů také získala první zájemce o učení Společenství. Počátkem roku 1969 konvertovalo k církvi několik studentů a první dva se zúčastnili programů ve Vídni, které organizovala církev, přičemž pobyt studentů byl prezentován jako studium na vídeňských vysokých školách. V prv-

114 Srov. Vojtíšek 2004: 111–115; výklad tohoto autora je však zřetelně podřízen antikultovní argumentaci.

ních letech působení Společenství v ČSSR (tedy v letech 1969–70) měla církev přibližně dvanáct členů, převážně studentů bratislavských vysokých škol. Do roku 1970 celou organizaci vedla zmíněná rakouská misionářka, která však v tomto roce odjela (dále však ČSSR navštěvovala), a její funkci převzala v pořadí první domácí členka církve. V této době se aktivita církve orientovala především na neformální setkání v bytech studentů nebo na společné výlety.

Do této doby se členové církve (jednalo se o přátele a důvěrné známé) nijak veřejně neprezentovali a ani se nesnažili masivně rozšiřovat své řady. Teprve v roce 1971 se snažili systematicky získávat nové členy prostřednictvím oslovování lidí na ulici; koncem roku 1971 již bylo více jak třicet členů církve. V této době fakticky neexistovala žádná „oficiální organizace“. K jejímu ustanovení došlo při tajném obřadu 21. 11. 1971 v bratislavském Horkém parku. Od roku 1972 se církev šířila do dalších měst ČSSR. V průběhu let 1972–73 byly na různých místech republiky pořádány celostátní srazy. V té době měla církev asi padesát členů.

Od počátků svého působení se Společenství stalo předmětem zájmu Státní bezpečnosti (Stb). V září 1973 byli prakticky všichni členové církve na celém území ČSSR pozatýkáni. Studující byli vyloučeni z vysokých škol a asi s třiceti členy byly vedeny soudní procesy (hlavní se odehrával v Bratislavě a souzeno bylo asi osmnáct členů, další v několika městech v českých zemích). Jedna členka církve zemřela ještě před procesem za doposud nevyjasněných okolností. V roce 1974 byli členové Společenství v bratislavském procesu odsouzeni podle § 98 odst. 1 písm. a /TZ za podvracení republiky na několik let vězení (tresty se pohybovaly v rozmezí od jednoho roku do čtyř let a čtyř měsíců). V procesech konaných v českých zemích byly tresty nižší a členové byli souzeni podle jiných paragrafů (maření dozoru nad církvemi). Po těchto procesech se šíření Společenství na území ČSSR prakticky zastavilo. Po propuštění z vězení se někteří členové dále setkávali, avšak v nejpřísnější konspiraci. Misií pro ČSSR byla v té době pověřena jedna rakouská občanka, která ji vedla do roku 1987, kdy její funkci na další dva roky převzal její manžel. Činnost církve však byla značně omezená a silně konspirativní.

K oživení aktivit došlo až po roce 1989, přičemž hlavní centrum činnosti se přestěhovalo do Prahy. Do Československa přijížděli misionáři z různých zemí západní Evropy a v listopadu 1995 navštívil Prahu samotný reverend Moon. V roce 1994 došlo k rozdělení české a slovenské části organizace.

Jak již vyplynulo z popisu vzniku a historie Společenství, dostala se i tato náboženská skupina do poměrně ostrého konfliktu se státní mocí. Zakladatel církve rev. Moon byl korejským komunistickým režimem uvězněn a stejný osud potkal první členy v bývalé Československé socialistické republice. Hlavní příčinou byl jasně odmítavý vztah ke komunistickému režimu, který je v základním spise církve Boží princip chápán jako ztělesnění zla, a komunistický svět je interpretován jako říše Satana. Je potřeba zdůraznit, že na rozdíl od apolitického hnutí Haré Kršna obsahuje nauka Společenství sjednocení určitý politický program. Ten by se dal stručně charakterizovat jako politický konservatismus založený na proklamaci velké úlohy náboženství v politickém životě a na zdůrazňování tradičních konzervativních hodnot, především hodnoty rodiny.

Jak již bylo zmíněno, mohla po roce 1990 podle § 4 odstavec 2 Zákona č. 308/91 Sb. jakákoliv náboženská společnost působit na území České republiky pouze na základě registrace – podle tohoto zákona stát „uznává jako církve a náboženské společnosti jen ty, které jsou registrovány podle tohoto zákona“ (§ 4 odst. 4). Státním orgánem, který patřičná náboženská společenství registruje, je Ministerstvo kultury ČR. Prakticky existovaly dvě podmínky, které muselo náboženské společenství (které usilovalo o registraci) splnit:

- a) nauka a praxe náboženského společenství nesmí podle Listiny práv a svobod (článek 16, odstavec 4) ohrozit veřejnou bezpečnost, pořádek, zdraví a mravnost nebo práva a svobody druhých,
- b) k danému náboženskému společenství se muselo (podle § 1 zákona č. 161/92 Sb.) hlásit nejméně 10 000 zletilých osob se sídlem na území České republiky, a nebo v případě, že dané náboženské společenství je členem Světové rady církví, postačovalo pouze 500 členů (§ 1 písm. b).

Dne 20. 6. 1997 podalo Společenství Ministerstvu kultury návrh na registraci. Již předtím zástupci této církve konzultovali s pracovníky ministerstva znění věty, která uváděla podpisové archy. Podpisový arch pak obsahoval následující úvodní pasáže: „Seznam osob hlásících se k církvi pod názvem ‚Společenství Ducha Svatého pro sjednocení světového křesťanství‘, kteří byli seznámeni se základními pravidly činnosti církve. Tento seznam bude předložen Ministerstvu kultury České republiky k registraci označené církve dle zák. č. 308/1991 Sb. a zák. ČNR č. 161/1992 Sb. – Prohlašuji, že se hlásím k označené církvi a na důkaz toho připojuji svůj podpis.“ Sběrači podpisů měli k dispozici list papíru se základními informacemi, které se týkaly jak procesu schvalování (výčet zákonů upravující registraci a podmínky registrace), tak základní informace o církvi samotné.¹¹⁵

Podpisové archy obsahovaly celkem 10 856 podpisů osob. Ministerstvo následně přistoupilo k první fázi formální kontroly údajů, při níž konstatovalo řadu formálních nedostatků, které vedly k neuznání některých podpisů (ministerstvo uvedlo, že podle jeho zjištění nejméně 2 000 podpisů neodpovídalo požadavkům na formální správnost a úplnost a že přibližně v 1 000 z těchto případů chybějící údaje samo dohledalo). Šest osob bylo vyřazeno, protože ke dni podání návrhu na registraci nedosáhly zletilosti, dvě osoby byly vyřazeny, protože neuvedly jméno nebo jejich příjmení bylo nečitelné, u 39 osob byly zjištěny formální závady v rodných číslech (rodná čísla mužů byla přiřazena ženám apod.), 160 osob neuvedlo v adrese číslo popisné, u 134 osob chyběl v okresních a větších městech název ulice nebo byl uveden název ulice, která v dané obci neexistuje, 258 osob neuvedlo název obce nebo uvedly obec, která podle statistického přehledu neexistuje nebo je uvedena nejasnou zkratkou, u 456 adres chybělo poštovní směrovací číslo nebo uvedení okresu, podle něhož mohla být obec lokalizována, popř. uvedený okres neodpovídal příslušné obci, 3 osoby uvedly bydliště na území Slovenské republiky, u dvou osob byly zjištěny jiné závady a dvě osoby samy požádaly o výmaz svých jmen ze seznamu. Celkem tedy nebylo uznáno 1 062 podpisů, čímž počet platných podpisů klesl na hodnotu 9 794 a podle názoru ministerstva tedy přípravný výbor nesplnil stanovenou klausuli 10 000 podpisů a návrh na registraci nemohl být přijat.¹¹⁶ Dne 10. 11. 1997 Ministerstvo kultury přerušilo řízení ve věci registrace a vyzvalo církve k odstranění nedostatků.

115 List mimo jiné obsahoval tyto body: „Základní pravidla činnosti církve: název: ‚Společenství ducha svatého pro sjednocení světového křesťanství‘; možnost vstoupit nebo vystoupit z církve svobodným rozhodnutím; spolupráce s jinými církvemi či společenskými organizacemi podobného zaměření; členové usilují o vlastní duchovní rozvoj a snaží se pomáhat též celé společnosti v řešení negativních jevů (např. rozpadu rodin, kriminality, zneužívání drog, úpadku morálky). Co znamená podpis na seznamu: vyjádření podpory existenci ‚Církve sjednocení‘ u nás v ČR; člověk se hlásí k programu naší církve, ale nestává se členem (pro členy je zvláštní formulář); nevyplývají pro něho z podpisu žádné povinnosti; adresa nebude zneužita (seznam bude pouze přiložen k návrhu na registraci viz výše); podpora náboženské svobody v ČR (ustanovení platného zákona je nedemokratické). V čem nám pomůže registrace: získání právní subjektivity církve; vychovávat své duchovní i laické pracovníky; provozovat nakladatelství, vlastní kulturní instituce, vlastní zdravotnická zařízení; právo vstupu do zdravotnických zařízení, do kasáren, do věznic; možnost pracovat jako misionář CS se sociálním zabezpečením. Základní filozofie (články víry) a cíle CS: Poznání, že Bůh stvořil tento harmonický kosmos podle zákonů a principů; Harmonie v jedinci mezi jeho myslí a tělem, v rodině mezi manželem a manželkou a mezi rodiči a dětmi; Účelem života je dosahování růstu lásky a štěstí prostřednictvím sloužení druhým; Cílem CS je připravovat lidi k předmanželské čistotě a manželské věrnosti a prostřednictvím dobrých rodin dosáhnout bratrství mezi národy a rasami.“

¹¹⁶ V této souvislosti je jistě zajímavý postup ministerstva v případě vyřazování podpisů pro neúplnost adresy. Zpráva o výsledcích 1. fáze formální kontroly údajů, obsažených v seznamu, tuto skutečnost zdůvodňuje následovně: „Údaje

O devět dnů později, tj. 19. 11. 1997, se ředitel odboru církví Ministerstva kultury obrátil na ředitele Ústavu státu a práva Akademie věd ČR a na děkana Právnické fakulty Univerzity Karlovy s žádostí o právní stanovisko k výkladu formulace „hlásí se k církvi nebo náboženské společnosti“, která je obsažena v zákoně ČNR č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností, a požádal je, zda lze tuto větu třeba vykládat jako „a) významový ekvivalent pro označení členství v příslušné církvi nebo náboženské společnosti ve smyslu jejich vnitřních předpisů, nebo jako b) pouhé vyjádření pozitivního vztahu k příslušné církvi nebo náboženské společnosti, který nemusí být nutně založen na formalizovaném členství nebo jiné institucionální či strukturální vazbě, ale může být pouhým nespécifickým vyjádřením sympatií k této církvi nebo náboženské společnosti, souhlasu s jejími cíli, podporou jejího veřejného působení, resp. registrace apod. (v praxi by např. mohlo jít i o člena jiné církve či náboženské společnosti)“.

V odpovědi (ze dne 17. 2. 1998) na tento dopis vyjádřil děkan Právnické fakulty Univerzity Karlovy prof. JUDr. Dušan Hendrych přesvědčení, že § 5, odst. 1. zákona č. 308/1991 Sb. lze vyložit tak, že právo zakládat náboženské společnosti je dáno pouze věřícím, nikoliv nevěřícím, přičemž termín „zakládat“ se podle něj vztahuje na celý proces vzniku nové církve včetně registrace. Z toho pak vyplývá, že nevěřící osoby nemohou být uvedeny na seznamu osob, podporujících vznik nové církve. Dále vyslovil přesvědčení, že na seznamu příkládaném k registraci mají právní váhu jen podpisy těch „zletilých osob, které k registrující se církvi váže relativně zřetelně definované a relativně trvalé pouto“. Současně však přiznal, že zákon nevybavil registrující orgán žádnými právními prostředky k ověření tohoto pouta a ani nevyžaduje, aby nově zakládaná církev explicitně vyjádřila kritéria, koho považuje za osoby připoutané k ní pevnějším vztahem. V závěru svého vyjádření dospěl prof. JUDr. Hendrych k paradoxnímu závěru:

„Za této situace, kdy registrující orgán nemá žádný instrument k tomu, jak podpisy na listině věrohodně diferencovat, respektive verifikovat a zákon mu patrně nedává ani oprávnění (srov. čl. 2,3 Ústavy a čl. 2,2 Listiny a §§ 32, 33, 34 správního řádu) požadovat na přípravném orgánu výše zmíněné čestné prohlášení, ani nestanoví, že ze základního dokumentu musí být patrné, jak se určují ti, kteří se k církvi hlásí, a dokonce ani neukládá dříve registrovaným církvím povinnost vést vnitřní údaje o své členské základně a periodicky je předkládat státu k nahlédnutí, nabízejí se dvě řešení: 1. nerozhodnout o žádném návrhu na registraci až do změny právní normy, kterou je třeba urychleně iniciovat, nebo 2. odmítnout každý návrh na registraci a doporučit přípravnému výboru, aby se obrá-

jako jsou jméno a příjmení adresáta, čp., název ulice, PSČ, případně název okresu, považuje registrační orgán za nedílnou součást funkční adresy a podpisy osob, které toto adresné minimum neobsahují, registrační oddělení neuznalo. Uvedení adresy je formálním požadavkem ustanovení odst. d) § 12 zákona č. 308/1991 Sb. Tato adresa správnímu orgánu umožňuje obrátit se v případě potřeby na osobu, která se hlásí k dané církvi, a případně ověřit v průběhu správního řízení totožnost osoby a jejího podpisu nebo jiné skutečnosti. Zabezpečit funkčnost a úplnost adresy je podle našeho názoru legitimním požadavkem registrujícího orgánu, i když jej příslušný zákon výslovně neuvádí. Zásilací podmínky Ministerstva dopravy a spojů ČR upravuje podrobně obecní právní předpis – konkrétně Vyhláška č. 78/1989 Sb., (poštovní řád), která blíže specifikuje náležitosti adresy: V § 11 požaduje v adrese označit: jméno a příjmení adresáta, místo podání (název ulice, náměstí či veřejného prostranství, obce a její části a číslo domu), přepravní údaje (poštovní směrovací číslo s názvem dodací pošty; do míst, která mají více dodacích pošt, může být na zásilkách adresovaných na místo dodání název dodací pošty nahrazen názvem místa určení). Vzhledem ke skutečnosti, že přípravný výbor se ve věci adresy neřídil výše uvedenou vyhláškou (viz tabulku s přehledem závad, obsaženou ve zprávě), registrující orgán požaduje adresné údaje uvést v takové podobě a „natolik přesně, aby nevznikly pochybnosti, kam má pošta zásilku přepravit, kde a komu ji má dodat“ (viz odst. 2 § 11 vyhlášky). Na základě shora uvedeného se registrační oddělení rozhodlo uznat pouze takové adresy, které obsahují jméno a příjmení adresáta, místo dodání označují názvem ulice (v okresních a větších městech), čp. a z přepravních údajů PSČ nebo jiný dostačující způsob, umožňující bezpečně identifikovat administrativní začlenění samostatných obcí k příslušným okresům a částí obcí do příslušné obce.“

til k Nejvyššímu soudu ČR a potom případně k Ústavnímu soudu ČR“. Jinými slovy: zákon o registraci církví a náboženských společností neumožňuje zaregistrovat žádnou novou církev či náboženské společenství.

V prosinci 1997 se Ministerstvo kultury rozhodlo prověřit informovanost vybraných osob, které se podle seznamu přihlásily k programu Společenství. Rozeslalo proto stovce vybraných respondentů dopis, ve kterém vyzvalo tyto osoby, aby odpověděly na následující otázky: 1) byl jste informován, kdy a kým bylo Společenství založeno?; 2) Byl jste seznámen se základním věroučným spisem Společenství nebo alespoň s jeho existencí?; 3) Byl Vám blíže vysvětlen smysl a význam pojmů tzv. Pravých rodičů, mise Pravých rodičů a Pravých rodin, které jsou součástí věrouky Společenství?; 4) Byl jste blíže informován o podobě, obsahu a významu nejdůležitějších obřadů, základních rituálů a svátků Společenství?; 6) Byl jste seznámen se statutem Společenství – tj. základním právním dokumentem, který je součástí návrhu na registraci?; 7) Byl jste informován o organizační struktuře Společenství mimo hranice ČR?.

Tento způsob prošetřování předložených materiálů nutných k registraci kritizoval v dopise (ze dne 19. března 1998) ministru kultury právní zástupce Společenství, podle kterého jsou tyto otázky zavádějící a celý dotazník absurdní. Tendenci dotazníku ilustroval na otázce č. 4 týkající se výběru partnerů a uzavírání sňatků, přičemž uvedl, že členy církve mohou být i osoby, které manželství uzavřely již dříve, že žádný člen není povinen tímto způsobem sňatek uzavírat a že takto uzavřený sňatek může být ukončen obvyklým způsobem. Odmítl také ministerský výklad, podle něž návrh na registraci mají podepsat pouze členové církve, a poukázal na diskriminační ráz průběhu registrace. Poukázal na fakt, že církev nemá právní možnost dosáhnout státního uznání bez registrace a formálně tedy nemůže působit: „Nemůže ani vytvořit právní subjekt, sdružující věřící, protože to nedovoluje zákon o sdružování občanů. Bez právní subjektivity může tedy vyvíjet činnost jenom prostřednictvím fyzických osob nebo takovými organizacemi, které ve svých stanovách neuvádějí náboženské cíle“.

Právní zástupce církve vyjádřil přesvědčení, že „přetrvává právní klima, kdy víra, projevovaná mimo státem aprobovanou strukturu, vyvolává automaticky podezření, že ohrožuje základy státu...“ Členové přípravného výboru, kteří byli komunistickým režimem trestně stíháni za podvracení republiky a maření státního dozoru nad církvemi, podle něj spatřují určité paralely mezi praxí komunistického režimu a současným přístupem registrujícího orgánu.

V dalším dopise ze dne 14. května 1998 adresovaném řediteli odboru církví pak právní zástupce odmítl tento výklad pojmu „hlásící se k církvi“ jako diskriminační, účelový a selektivní, neboť je vyložen bez kontextu s Listinou práv a svobod a bez přihlédnutí k praxi, kterou při aplikaci zákonů realizuje Ministerstvo kultury. Vyjádřil přesvědčení, že v případě procesu registrace Společenství byla ze strany ministerstva porušena zásada rovnosti práv, protože výklad a uplatnění zákonů není shodné u všech žádajících a registrovaných náboženských subjektů. Podle něj „specifikem situace v České republice v evropském měřítku je skutečnost, že právní předpisy, přijímané v ČR, navazovaly na právní úpravu, která měla za cíl právo na náboženskou svobodu omezit, popř. potlačit. Před rokem 1989 se církve a náboženské společnosti nemohly svobodně rozvíjet a s politováním lze konstatovat, že formálně se udržely ty církve a náboženské společnosti, které byly schopny a ochotny určitých kompromisů“.

Z těchto důvodů nelze podle právního zástupce Společenství realizaci ústavního práva podmiňovat těmito zákony a pro proces registrace nové církve bude plně postačovat výklad stávající-

cích právních předpisů nediskriminačním způsobem v souladu s Listinou práv a svobod, konkrétně článkem 15 a 16. Odmítl též přesvědčení zákonodárců, že odmítnutím registrace jakékoliv náboženské skupiny nedochází k omezení základních práv. „Ve skutečnosti se ovšem členové početně malých církví nemohou legálně sdružovat podle zákona č. 83/90 Sb., který tuto možnost výslovně vylučuje. Výslovný zákaz se v praxi obchází tím, že se církev nebo náboženská společnost zaregistruje jako občanské sdružení u ministerstva vnitra pod jiným názvem, přičemž ministerstvo vnitra, nepochybně s vědomím ministerstva kultury, ne-li po dohodě s ním, tento postup extra legem toleruje“. Právní zástupce také upozornil na závažnou nesrovnalost v zákonech a jejich výkladu ministerstvem – jestliže totiž nemůže církev podle zákona působit jinak než na základě registrace a současně musí podle výkladu ministerstva doložit podpisy svých členů, pak vzniká otázka, jak může mít církev jakékoliv členy, když podle zákona neexistuje.

V květnu 1998 se ministerstvo obrátilo s žádostí o vypracování znaleckého posudku na soudního znalce v oboru religionistiky Doc. ThDr. Tomáše Novotného a odborných posudků na RNDr. Josefa Wolfa, CSc. a PhDr. Dušana Lužného, Dr. První z nich vyjádřil negativní stanovisko k registraci Společenství, zatímco zbývající dva nenašli závažné důvody, které by znemožnily registraci. Ve stejné době rozeslalo ministerstvo kolem 2 500 osobám podepsaných na podpisových arších rozšířený dotazník, kterým chtělo ověřit pravost podpisů a postoj těchto osob k registraci Společenství.

Dne 16. 12. 1998 odeslala ředitelka odboru církví právnímu zástupci Společenství „Zprávu o výsledku přezkoumání zákonných předpokladů registrace církve“ a vyzvala přípravný výbor k vyjádření k této zprávě. Zpráva shrnuje dosavadní argumentaci následovně: Za naplnění obsahu pojmu „osoba hlásící se k církvi“ považuje ministerstvo prokázání existence alespoň věroučné vazby a vzhledem k tomu, že navrhovatel registračního řízení vycházel z jiného výkladu a informoval tedy podepsané osoby odlišným způsobem, než je ministerský výklad, přistoupilo ministerstvo k šetření, jehož cílem bylo zjistit míru informovanosti o této církvi u osob, které podepsaly předložené podpisové archy. Z jednoho sta osob oslovených dopisem ze dne 10. 12. 1997 odpovědělo 25 respondentů, přičemž 3 odpovědi byly kladné a 20 odpovědí bylo záporných. Z obsahu záporných odpovědí vyvodilo ministerstvo závěr o „nedostatečné informovanosti podepsaných osob a nekorektních postupech aktivistů církve při získávání podpisů“. Záporné odpovědi dokládají, že respondenti si nebyli vědomi svého faktického přihlášení se k církvi a že aktivisté církve mylně informovali tyto osoby o účelu podpisové akce, což mimo jiné dokládá skutečnost, že svůj podpis připojili členové jiných církví a ateisté.

Ministerstvo tedy vyzvalo přípravný výbor, aby označil jména skutečných členů Společenství, což výbor odmítl.¹¹⁷ Ministerstvo přistoupilo tedy k dalšímu šetření a oslovilo dalších 2 350 osob (odpovědělo 476 respondentů). Mimo jiné zjišťovalo, zda podpisový arch obsahoval v době podepsání také text záhlaví, umožňující každému řádně se seznámit s významem a účelem přiložení svého podpisu na podpisový arch. Výsledkem bylo zjištění, že „nezanedbatelný počet“ respondentů (celkem 78 osob) výslovně potvrdil absenci uvedeného textu a záhlaví listiny v době podepsání a že podpisy respondentů byly získány na základě neúplných, zavádějících informací nebo jiných nekorektních postupů. Nejméně 16 respondentů zpětně hodnotilo způsob získávání svého podpisu jako „nezákonný“ či „vylákaný podvodem“, vneslo podnět k řádnému přešetření tohoto postupu a vyslovilo přesvědčení, že nesprávným informováním ze strany církve došlo ke zneužití důvěry jejich

117 Podle osobního sdělení člena přípravného výboru Společenství byla důvodem odmítnutí označit jména členů Společenství ochrana těchto lidí a obava z možného pronásledování. K tomuto kroku přistoupil přípravný výbor na základě pronásledování z období před rokem 1989, kdy byli členové Církve sjednocení souzeni a odsouzeni k vězení.

osoby, jména, podpisu a dalších osobních údajů. Výsledkem celého šetření bylo uznání celkem 9 963 osob, což je méně, než stanoví zákon. (Přípravný výbor během řízení dodal další podpisové archy se 104 osobami, které však ministerstvo odmítlo přijmout, protože si je nevyžádalo a ani nebyly součástí předloženého návrhu na registraci.) Na základě těchto zjištění registrující orgán došel k závěru, že navrhovatel nesplnil zákonné podmínky umožňující registraci Společenství.

Právní zástupce Společenství ve své písemné odpovědi ředitelce odboru církví ze dne 21. prosince 1998 odmítl tento postup ministerstva. Podle jeho přesvědčení bylo odmítnutí dalších podpisů 104 osob nepodložené už jenom proto, že správní řád předpokládá, že řízení bude probíhat 2 měsíce a nikoliv několik let. Podle jeho informací byli dokonce členové přípravného výboru pracovníky odboru církví ubezpečeni, že bude k těmto dodatečným podpisům přihlédnuto. Odmítl též prošetřování motivace a úmyslu respondentů ze strany ministerstva, neboť jak vyplynulo z právní expertízy děkana Právnické fakulty Univerzity Karlovy, nemá ministerstvo žádný právní instrument, jak podpisy diferencovat a ověřovat. Vzhledem k tomu, že podpisy byly sbírány před dvěma lety, bylo podle právního zástupce navrhovatele ověřování motivů a úmyslů respondentů opožděné a neúčelné. Členové přípravného výboru navíc rozhodně vyloučili možnost, že by byly respondentům předkládány jiné podpisové archy než ty, jejichž obsah byl konzultován s odborem církví, a odmítli spekulace pracovníků ministerstva o tom, že by podpisové archy překládali a nebo zakrývali jeho záhlaví.

Podle názoru právního zástupce Společenství v průběhu registrace došlo z právního hlediska k řadě pochybení. Šlo zejména o to, že „a) Registrující orgán se obracel na respondenty písemně mimo správní řízení (neprováděl např. důkazy svědeckým výsledkem). Tito dotázaní respondenti byli určeni pracovníkem registrujícího orgánu, přičemž nebylo použito metody náhodného výběru. Účastníkovi byla odepřena možnost konfrontace; b) Registrující orgán návodným způsobem formuloval dotazy. Samotný průvodní text mohl v respondentech vyvolat dojem, že jejich podpis byl zneužit, popř. se stali obětí podvodu; c) Registrující orgán se dokonce podílel na formulování jejich odpovědí formou telefonických konzultací; d) Na formulování výpovědí respondentů (byli dotázáni s ročním odstupem) se mohly podílet další faktory, ... např. pravidelná zkrslující mediální vystoupení ‚odborníků‘ ze Společnosti pro studium sekt, aj. Tento vliv lze zřetelně vysledovat již v prvních dopisech ..., které vyvolaly údajné ‚pochybnosti‘ odboru církví; e) Podnětem ke změně stanoviska mohla být vlastní reakce, případně obavy respondentů, že po zveřejnění svého stanoviska budou evidováni jako přívrženci sekty, což je označení v současnosti nepochybně dehonestující“.

Dne 29. 1. 1999 vydalo Ministerstvo kultury České republiky (odbor církví) rozhodnutí, v němž žádost o registraci Společenství odmítlo. Ve svém zdůvodnění tohoto rozhodnutí ministerstvo detailně popsalo proces vyřazování podpisů osob z podpisových archů – z původně předložených 10 856 podpisů osob byl počet postupně redukován na základě šetření formálních náležitostí a šetření motivů podepsání na konečných 9 967 osob – a došlo k závěru, že navrhovatel neprokázal splnění předepsaného počtu osob, které se hlásí k církvi.

Vedle tohoto zdůvodnění uvedlo ministerstvo další argument k odmítnutí žádosti o registraci. V souladu s § 15 zákona č. 308/1991 Sb., zkoumalo, zda „založení a činnost církve ... není v rozporu s ochranou bezpečnosti občanů a veřejného pořádku, zdraví a mravnosti, zásadami lidskosti a snášenlivosti, nebo zda nejsou ohrožena práva jiných právnických osob a občanů“. Výsledkem bylo toto zjištění, že „Registrující orgán, který je povinen sám přezkoumat náležitosti podle zákona č. 308/1991 Sb., konstatuje, že s ohledem na postoj přípravného výboru církve, který lze charakterizovat neochotou v zodpovídání otázek a poskytování materiálů, si nemůže být jist, že mu nebyly zatajeny

některé aspekty věrouky církve. V materiálech, které měl k dispozici k posouzení, našel nesourodné části, jako je na jedné straně proklamovaná ochota ke spolupráci s ostatními církvemi, sdruženími, institucemi, ale i respektování právního řádu České republiky, či proklamovaná rovnost mezi jednotlivci, národy a rasami, na druhé straně pak konstatování nevyhnutelnosti třetí světové války k nastolení jediné „dokonalé ideologie“, která by se měla realizovat v Koreji, jako vyvoleném národě, kam se vrátí Kristus, a bude používat, stejně jako celé lidstvo, korejštinu jako jediný jazyk. Pochybnosti vzbuzuje nejen neuzavřenost učení církve, v níž má absolutní postavení její dosud žijící zakladatel, ale i aspekty intolerantnosti k názorovým proudům evropské civilizace, jako je helenismus či renesance, k osobám nesdruženým v církvi, ale i k principům ústavního zřízení demokratického státu, či jistá militantnost v prosazování myšlenek církve apod.“

Tyto prvky nauky Společenství podle názoru ministerstva natolik porušují zákonem stanovené podmínky pro registraci církve, že by byly samy o sobě důvodem k odmítnutí registrace. Dalším důvodem pro odmítnutí bylo porušení obecného režimu sbírání podpisů a možné ohrožení práv ostatních občanů.

Pokud bychom měli tento ilustrativní příklad legislativního postavení náboženských menšin a nových náboženství v České republice po roce 1990 shrnout, pak je zřejmé, že docházelo v jisté míře k porušování základních lidských práv, resp. práva na svobodu vyznání.¹¹⁸ Jde především o to, že zákonné normy, podle nichž bylo možné dosáhnout registrace nového náboženského subjektu u státních orgánů, a jejich výklad těmito státními orgány (Ministerstvo kultury ČR) prakticky neumožňovaly registraci jakékoliv náboženské společnosti, neboť vyžadovaly podpisy členů této společnosti, ačkoliv ta nemůže podle zákona existovat před samotnou registrací. Postup státních orgánů vůči Společenství Ducha Svatého pro sjednocení světového křesťanstva se jeví jako nestandardní a je v něm patrná silná nedůvěra státních orgánů vůči této skupině a přípravnému výboru. Nedůvěra se projevila prošetřováním platnosti podpisů na arších, které jsou součástí řízení, prošetřováním, zda sběrači podpisů neklamali a nepodváděli během sběru podpisů, a vlastním šetřením věrouky této náboženské skupiny. Zvláště poslední skutečnost, tedy že státní orgán prošetřuje obsah nauky a sám tuto nauku vykládá, se ukazuje značně problematická a odporující ústavnímu principu nezasahování státu do vnitřních záležitostí církve.

Závěrem: legislativní situace od roku 2002

Zmíněný případ procesu registrace Církve sjednocení ukazuje na výrazné nedostatky v tehdy platné legislativní úpravě registrace církví a náboženských společností. Prakticky od okamžiku přijetí tohoto zákona některé náboženské skupiny poukazovaly na nemožnost dosažení registrace a snažily se dosáhnout změny (srov. Štampach 2000).

Parlament České republiky na svém jednání 27. listopadu 2001 přijal nový zákon, který požadavky i způsob registrace do jisté míry liberalizoval. Zákon č. 3/2002 Sb. O svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností v § 10 určuje, že návrh na registraci podávají nejméně tři fyzické osoby, které dosáhly věku 18 let, mají způsobilost k právním úkonům a jsou občany České republiky nebo cizinci s trvalým pobytem v ČR. Návrh na registraci musí obsahovat: a) základní charakteristiku církve nebo náboženské společnosti, jejího učení a poslání; b) zápis o založení

118 Na tuto skutečnost upozorňuje mimo jiné též Zpráva o stavu lidských práv v ČR v roce 1998.

církve a náboženské společnosti; c) v originále podpisy 300 zletilých občanů ČR nebo cizinců s trvalým pobytem v ČR, kteří se hlásí k této církvi; a d) základní dokument církve nebo náboženské společnosti. Podle důvodové zprávy tohoto zákona vychází tato právní úprava z toho, že církve a náboženské společnosti nevznikají registrací. Díky ní se však stávají právními osobami, které se mohou svým jménem účastnit majetkoprávních vztahů. Neregistrované náboženské společnosti tedy mohou vykonávat náboženské obřady soukromě i veřejně, nemají však postavení právnických osob, tzn. posuzují se jako sdružení osob bez právní subjektivity.

Vedle těchto kvantitativních podmínek vymezuje zákon v § 5 kvalitativní podmínky vzniku a působení církví. Vznikat a vyvíjet činnost nemůže církev, jejíž činnost je v rozporu s českými právními předpisy a jejíž učení nebo činnost ohrožuje práva, svobody a rovnoprávnost občanů (či jejich sdružení), ohrožuje demokratické základy státu, jeho suverenitu, nezávislost a územní celistvost, a a) je v rozporu s ochranou veřejné mravnosti, veřejného pořádku, veřejného zdraví, principy lidskosti a snášenlivosti a bezpečnosti občanů; b) popírá nebo omezuje osobní, politická nebo jiná práva fyzických osob pro jejich národnost, pohlaví, rasu, původ, politické nebo jiné smýšlení, náboženské vyznání nebo sociální postavení, rozněcuje nenávist a nesnášenlivost z těchto důvodů, podporuje násilí nebo porušování právních předpisů; c) omezuje osobní svobodu osob zejména tím, že využívá psychický a fyzický nátlak k vytvoření závislosti, která vede k fyzickému, psychickému a ekonomickému poškozování těchto osob a jejich rodinných příslušníků, k poškozování jejich sociálních vazeb včetně omezování psychického vývoje nezletilých a omezování jejich práva na vzdělání, zabraňuje nezletilým přijmout zdravotní péči odpovídajícím zdravotním potřebám; nebo d) je utajována vcelku nebo v některých částech, stejně jako organizační struktura církve a náboženské společnosti a její vazby na zahraniční složky, je-li částí církve nebo náboženské společnosti působící mimo území České republiky.

Tyto podmínky jsou podle důvodové zprávy formulovány tak, aby bylo možno omezit výkon práv a „konkretizovány byly i na základě dostupných podkladů komisí Rady Evropy a orgánů Evropské unie, a to tak, aby se mohly stát účinným nástrojem pro zabránění registrace sekt, ale i jejich činnosti jako neregistrovaných subjektů“. Těmito podmínkami podle přesvědčení zákonodárce dostávají státní orgány do rukou nástroj pro zabránění působení „nebezpečných sekt“. Ačkoliv zákon nezná termín sekta, v důvodové zprávě je tento termín užíván: „Zásahy do záležitostí církví a náboženských společností mohou být na základě zákona přípustné tehdy, když takové zásahy jsou z hlediska ochrany zdraví, mravnosti, práv a svobod druhých, veřejné bezpečnosti a pořádku či z hlediska demokratických principů státu potřebné. Demokratické státy v poslední době uplatňují takové zásahy proti některým sektám, v důsledku jejichž činnosti dochází k hromadným úmrtím lidí, k destrukci osobnosti, rodinných vztahů atd. Příkladem takových opatření je přijatý zákon ve Francii z 22. 6. 2000, který zavedl k ochraně práva svobod občanů i dalších hodnot ve společnosti i trestní odpovědnost těchto organizací“.

Přijatou právní úpravou se skutečně pro náboženské menšiny otevřela možnost získat právní subjektivitu. Od nabytí platnosti tohoto zákona byly registrovány čtyři církve a náboženské společnosti: Církev Křesťanská společenství (20. 6. 2002), Obec křestanů v České republice (4. 9. 2002), Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny, Hnutí Haré Kršna (21. 11. 2002) a Česká hinduistická náboženská společnost (25. 11. 2002). Dvě církve nebyly registrovány (Ekumenická církev svatého Jana Jeruzalémského, řádu rytířů Rhodosu a Malty; Ukrajinská řeckokatolická církev) a dva další návrhy zatím ministerstvo zkoumá (Ústředí muslimských obcí; Židovské centrum Chai).

Nicméně zákon nepřímou rozděluje registrované církve do dvou kategorií: registrované a registrované, které navíc získaly tzv. zvláštní práva. Podle § 7 mohou registrované církve a náboženské spo-

lečnosti získat oprávnění k výkonu těchto zvláštních práv: a) vyučovat náboženství na státních školách; b) pověřit osoby vykonávající duchovenkou činnost k výkonu duchovenské služby v ozbrojených silách ČR, v místech, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, ochranné léčení a ochranná výchova; c) být financována podle zvláštního právního předpisu o finančním zabezpečení církví a náboženských společností; d) konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky; e) zřizovat církevní školy; f) zachovávat povinnost mlčenlivosti duchovními v souvislosti s výkonem zpovědního tajemství, je-li tato povinnost tradiční součástí učení církve nejméně 50 let. O přiznání těchto práv může požádat podle § 11 církev a náboženská společnost, která a) je registrována podle tohoto zákona nepřetržitě nejméně 10 let; b) zveřejňovala každoročně 10 let výroční zprávu o činnosti za kalendářní rok a c) plní řádně závazky vůči státu a třetím osobám. Další podmínkou, která přijetí návrhu na získání zvláštních práv značně problematizuje především náboženským menšinám, je, že návrh na přiznání těchto práv musí obsahovat podpisy tolika zletilých občanů ČR nebo cizinců s trvalým pobytem, kolik činí 1 promile obyvatel ČR podle posledního sčítání lidu. Tímto se stává přiznání zvláštních práv naprosté většině náboženských subjektů prakticky nemožné, neboť potřebných přibližně 10 000 členů nemá ani řada již registrovaných církví.

Jak je zřejmé ze zákona samotného i z důvodové zprávy, český zákonodárce přebírá některé legislativní prvky užívané v některých zemích Evropské unie, a to včetně jejich složek, represivně zaměřených proti novým či marginálním náboženským tradicím (Introigne Richardson-Introigne 2001; srov. Robberts 2002). Přijetím nového zákona tak sice došlo k projasnění právního postavení náboženských společností, avšak přetrvává jisté zvýhodnění některých církevních organizací, které je dáno tradicí. Lze předpokládat, že s ohledem na historický vývoj evropské kultury a stávající politiku zemí Evropské unie přetrvá či bude dále posílena úloha státu v oblasti regulace náboženského života, což se může promítnout do strategie náboženských menšin a nových náboženství vůči státním orgánům.

Literatura

- Lužný, Dušan 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999. „Pojmy ‚církev‘ a ‚sekta‘ v českém předmarxistickém dějepisectví.“ Pp. 204–247 in Horský, Jan (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Richardson, James T. 1995. „Legal Status of Minority Religions in the United States.“ *Social Compass* 42 (2): 249–264.
- Richardson, James T., Massimo Introigne 2001. „‘Brainwashing‘ Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on ‚Cults‘ and ‚Sects‘.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2): 143–168.
- Robbers, Gerhard (ed.) 2002. *Stát a církev v zemích Evropské unie*. Praha: Academia.
- Štampach, Ivan O. 2000. „Současná spirituální scéna a světská společnost.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 8 (2): 189–193.
- Vojtíšek, Zdeněk 2004. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál.

O autorech

Dalibor Antalík vystudoval dnešní Evangelickou teologickou fakultu UK v Praze, v průběhu studia absolvoval delší stáže na religionistických katedrách univerzit v Lausanne a Ženevě. Na téže fakultě získal doktorát z religionistiky. Od roku 1995 působí jako asistent a později odborný asistent na Ústavu filozofie a religionistiky FF UK, zároveň je činný ve výboru České společnosti pro studium náboženství. Věnuje se především religionistickému studiu semitských náboženských kultur starověkého Předního východu, v menší míře i archaickým náboženstvím Evropy a obecným historickým, teoretickým a metodickým otázkám studia náboženství. Příležitostně se zabývá také problematikou soudobé religiozity a přispívá i k současným protestantským teologickým diskusím. V letech 1998–1999 byl spoluřešitelem grantu VNJH *Normativní a žité náboženství* a v letech 1998–2000 řešitelem grantu GA ČR *Dějiny náboženských kultur severozápadních Semitů (3. až 1. tis. př. Kr.)*. Je autorem více než dvaceti studií v českých a francouzských religionistických časopisech, překladatelem několika důležitých pojednání z oblastí svého zájmu; v současnosti připravuje k vydání monografii *Náboženství starověké Sýrie (Oikoymenh, Praha 2005; v tisku)*.

Dušan Lužný vystudoval sociologii na dnešní Filozofické fakultě MU v Brně, kde z téhož oboru získal i doktorát; habilitoval se v roce 2001 na FF UP v Olomouci na základě práce *Moderní společnost a náboženství*. V letech 1989–91 pracoval v ÚVSV ČSAV v Brně, od roku 1991 je vědeckým pracovníkem současného Ústavu religionistiky FF MU, který dnes také vede. Je zakládajícím členem České společnosti pro studium náboženství, od roku 2000 i členem redakční rady časopisu *Religio*; od roku 2001 je šéfredaktorem sociálně-ekologického měsíčníku *Sedmá generace*. Věnuje se především různým oblastem sociologie náboženství, zejména studiu nové a současné religiozity v křesťanském, hinduistickém a buddhistickém prostředí, ale také historickým a teoretickým otázkám sociologie náboženství. Kromě řady dalších domácích i zahraničních grantů byl v letech 1997–1999 řešitelem grantu OSF *New Religions in the Czech Republic after 1989*, v letech 1998–2000 grantu GA ČR *Nová náboženská hnutí a ekologický problém* a od roku 2003 je řešitelem grantu GA ČR *Orientalismus a jeho vliv na konverzi k asijským náboženstvím: akulturace buddhismu a hinduismu v České republice*. V odborných časopisech a sbornících publikoval řadu studií ze sociologie náboženství, dále je autorem monografií *Nová náboženská hnutí* (MU, Brno 1997), *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace* (MU, Brno 1999), *Zelení bódhisattvové. Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus* (MU, Brno 2000) a *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie* (MU, Brno 2004; v tisku).

Zdeněk R. Nešpor vystudoval obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK a religionistiku na Filozofické fakultě UK v Praze, v současnosti dokončuje interní doktorské studium na Ústavu českých dějin FF UK. Pracuje jako vědecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR a asistent na FHS UK. Soustavně se věnuje historii a sociologii náboženství, sociologii kultury se zaměřením na hodnoty a instituce a sociální antropologii České republiky a Orientu. V letech 2003–2004 byl řešitelem interního grantu AV ČR *Reemigrace zahraničních Čechů, zejména emigrantů z vyspělých zemí, do ČR v 90. letech 20. století*, od roku 2004 je řešitelem grantu GA ČR *Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia*, podííl se i na několika dalších domácích a mezinárodních grantových projektech. Je autorem monografií *Víra bez náboženství?* (Albis international, Ústí nad Labem 2004) a *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty* (SOÚ AV ČR, Praha 2002) a tří desítek studií v odborných časopisech. Kromě tohoto sborníku k vydání připravil sborník *Proměny českých socioekonomických hodnot na přelomu století* (SOÚ AV ČR, Praha 2003) a *Lidová kultura 16.–19. století: mezi náboženstvím a politikou* (ÚČD FF UK, Praha 2004; v tisku).

Olga Nešporová vystudovala obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK, v současnosti je na téže fakultě interní doktorandkou. Od října 2004 je pracovnící Výzkumného ústavu práce a sociálních věcí při MPSV ČR v Praze, již několik let externě spolupracuje se Sociologickým ústavem AV ČR. Věnuje se především sociální antropologii a kvalitativní sociologii současné české společnosti, mj. otázkám spojeným s výzkumem religiozity a duchovní sféry v širším sociokulturním a symbolickém kontextu. Z oblastí svého zájmu vydala několik časopiseckých studií (zejména v časopise *Lidé města*).

Martin Staněk po ukončení bakalářského studia na Institutu základů vzdělanosti UK (dnes FHS UK) vystudoval Katolickou teologickou fakultu UK v Praze (1998) a v roce 2000 promoval z oboru religionistika na Filozofické fakultě téže univerzity. Ve své diplomové práci se věnoval problematice mariánských zjevení v kontextu současných eschatologických očekávání. V současné době pracuje jako pastorační asistent v pražském katolickém univerzitním kostele Nejsvětějšího Salvátora. Dosud publikoval v populárním teologicko-religionistickém časopise *Dingir*.

Shrnutí

Sborník, obsahující šest studií českých sociologů náboženství, mapuje náboženskou/ spirituální situaci v České republice od roku 1989 do současnosti v (západo)evropských souvislostech. Upozorňuje na nejdůležitější vývojové trendy české religiozity, včetně jejího institucionálního ohraničení v podobě státní legislativní a normativní politiky na jedné straně a neorganizované privatizované zbožnosti na straně druhé (D. Lužný, Z. R. Nešpor). V podobě tematických a případových studií a sociálně-antropologických šetření tyto trendy demonstruje na vybraných náboženských útvarech (D. Antalík, O. Nešporová, M. Staněk). Vedle toho informuje o současném stavu české sociologie náboženství, jeho příčinách a naznačuje možné směry a priority jejího dalšího vývoje (Z. R. Nešpor).

V úvodní studii Z. R. Nešpor charakterizuje současnou českou sociologii náboženství, pro níž je sice typická účast na mezinárodních kvantitativních výzkumech (i vlastní výzkumy tohoto typu), avšak v níž až na výjimky absentují kvalitativní výzkumy. Autor tuto situaci dává do souvislosti s celkovým stavem české sociologie po pádu komunistického režimu, s dřívějším teoretickým a metodickým zázemím sociologie náboženství a konečně s iluzorní představou o „ateistickém“ charakteru české společnosti. V návaznosti na současné zahraniční výzkumy připomíná důležitost sociologie náboženství při výzkumu širších souvislostí evropské integrace a při studiu ekonomické kultury. Vedle toho však připomíná, že zejména v českém prostředí se sociologie náboženství musí vymezit na jedné straně vůči snaze náboženských skupin využívat poznatků sociologie náboženství pro své vlastní zájmy, jak je tomu v současnosti především v podobě argumentace tzv. antikultovních hnutí, a na straně druhé vůči implicitně protináboženskému postoji části vědecké obce.

Ve studii *Ústřední vývojové trendy současné české religiozity* Z. R. Nešpor pojednal o globálních náboženských procesech v dnešní české společnosti. Využil přitom jak existujících kvantitativních šetření, tak především vlastních kvalitativních sociologických a do jisté míry i historických výzkumů; českou situaci porovnával s výzkumy zahraničních kolegů, zejména v kontextu celospolečenské transformace v 90. letech 20. století a v souvislosti se vstupem ČR do EU. Autor dospěl ke zjištění, že jen část českých náboženských procesů je srovnatelná s těmi, které probíhají v západní Evropě (růst mimocírkevní, privatizované a dokonce antiklerikální zbožnosti, ovšem výraznější a zřejmě i mnohem dřívější, než tomu bylo jinde; detradicionalizace; růst nových spirituálních možností, tzv. religiozita New Age nebo v menším rozsahu i charismatická a/nebo pentekostální hnutí uvnitř křesťanství). Značná část současných náboženských procesů však pramení spíše z historických a sociokulturních institucí české společnosti. Jde například o jistou deprivatizaci náboženství, kdy se tradiční církve vracejí do politiky a veřejného prostoru po období svého zásadního potlačení za vlády „přesekularizovaného“ komunistického režimu, ale také o (protikladně působící) historicky založenou antiklerikálnost značné části veřejnosti.

O. Nešporová se zaměřila na rovinu vnitřní náboženské zkušenosti, na její existenciální dimenzi a problematiku související s konceptualizací smrti a posmrtné existence napříč náboženskými

skupinami jak tradičními (katolíci, protestanti), tak relativně novými (Svědkové Jehovovi, Oddaní hnutí Haré Kršna). Existenciální otázky samozřejmě patří mezi nejdůležitější prvky náboženského zvěstování a představ věřících; autorka přitom zjistila, že zatímco v případě malých náboženských skupin jsou tyto představy častěji explikovány a v rámci skupiny jsou také výrazně koherentnější, u velkých/tradičních církví tomu tak není, od věřících se implicitně předpokládá jejich standardní řešení, ačkoli oni sami většinou stojí spíše na půdě heterodoxních, privatizovaných náboženských představ (což si často i uvědomují). Naprosto nejdůležitějším zdrojem náboženských představ Svědků Jehovových jsou jejich církevní časopisy, zatímco oddaní Kršny tyto představy získávají z většího množství literatury (zejména ze spisů zakladatele hnutí Prabhupády); v obou případech se navíc jedná o výrazně misijně orientované náboženské skupiny s hojnou účastí věřících na bohoslužbách, což tuto jednotnost a ortodoxnost dále zvýrazňuje. Návaznost existenciálních představ tradičních křesťanů na biblickou tradici či oficiální náboženské tiskoviny je naproti tomu mnohem menší. Zatímco však protestanti obvykle vyjadřují vlastní nejistotu a nekompetentnost k řešení těchto otázek, katolíci v tomto směru disponují určitějšími, byť z hlediska jejich církve mnohdy heterodoxními představami.

Obdobné trendy v rámci katolické zbožnosti sledoval i M. Staněk, který svůj výzkum zaměřil na hnutí vycházející z tzv. soukromých (mariánských) zjevení a stojící na pomezí katolického fundamentalismu a heterodoxní, církví netolerované zbožnosti (zároveň však jde o „papežo-centrická“ hnutí). V rámci katolické církve totiž zvláště ve dvacátém století došlo k prudkému nárůstu zjevení Panny Marie, přičemž tato zjevení se ke konci tisíciletí radikalizují, přejímají apokalyptické rysy a stále častěji hovoří o Druhém příchodu Krista na svět, jemuž budou předcházet očistné tresty. Z celosvětových hnutí vzniklých na tomto základě v ČR působí především Mariánské kněžské hnutí a Fatimský apoštolát, zatímco Vassulovská komunita Děti Nejsvětějšího Srdce stojí zřetelně na okraji.

Studie D. Antalíka se zaměřila na jiný typ nové religiozity, reagující na spirituální nejistotu současnosti pokusem o návrat k údajným předkřesťanským kořenům evropské kultury, spatřovaných v keltské civilizaci. Autor zkoumal genezi a další transformace britských a frankofonních neodruidských skupin, jež rozčlenil do tří hlavních linií („esoterická“ větev J. Tolanda, „mutualistická“ větev H. Hurllea; „obrozenecká“ podoba neodruidismu E. Williamse), stejně jako jejich ovlivnění gardnerovským neopaganismem. Zjistil, že obrovský nárůst zájmu o tyto skupiny a (především) jejich produkty v České republice po roce 1989 je spíše nepřímý, zprostředkovaný komerčními zájmy a/nebo idealizací tzv. keltských kulturních a uměleckých forem. Na rozdíl od západní Evropy nejde o explicitně neodruidská společenství, což patrně souvisí s vysokou mírou antiklerikálních postojů české společnosti.

V závěrečné studii D. Lužný sledoval působení mocenských a represivních složek společnosti na dvou zvolených příkladech (mediální diskurs o Scientologické církvi a boj za státní uznání v případě Církve sjednocení). Autor upozornil na skutečnost, známou v současnosti i ze západní Evropy, že mediální manipulace a postoj státních orgánů k novým náboženstvím jsou mnohdy ovlivňovány z pozic tzv. antikultovních hnutí, takže nedochází k plnému prosazení náboženského trhu. Média i vlivové politicko-náboženské organizace přitom využívají negativních hodnotících stereotypů nebo je pod záminkou „objektivního“ výzkumu přímo vyvolávají a dále potvrzují. V České republice tak i po přijetí prvního postkomunistického zákona o církvích (zákon č. 308/1991 Sb.) docházelo k diskriminaci a represím (nových) náboženských hnutí a tato tendence zřejmě do značné míry potrvá i v nové legislativní situaci, upravené církevním zákonem z roku 2002 (zákon č. 3/2002 Sb.).

Summary

The six studies by Czech sociologists of religion that this volume contains describe the situation of Czech religiosity/spirituality from 1989 to the present in a (Western) European context. The authors draw attention to the most important developmental trends in Czech religiosity, including the institutional boundaries in the form of state legislative and normative policies on the one hand, and unorganised, privatised belief structures on the other (D. Lužný, Z. R. Nešpor). Using thematic and case studies and socio-anthropological surveys these trends are demonstrated in relation to selected religious systems and groups (D. Antalík, O. Nešporová, M. Staněk). The volume also provides information on the contemporary state of Czech sociology of religion, explaining the background to its current state and indicating possible directions and priorities in its future development (Z. R. Nešpor).

In the introductory study Z. R. Nešpor characterises the current state of Czech sociology of religion, a typical feature of which is its involvement in international quantitative studies (and similar such studies run independently), but its lack, with a few exceptions, of any qualitative studies. The author relates this situation to the general state of Czech sociology after the fall of the communist regime, to the theoretical and methodological background of the sociology of religion, and finally to the illusory notion of the „atheist“ character of Czech society. In relation to contemporary foreign studies he highlights the importance of the sociology of religion for research on the wider aspects of European integration and the study of economic culture. He also notes, however, that in the Czech environment especially the sociology of religion needs to demarcate itself, on the one hand, against attempts by religious groups to employ the findings of religious sociology for their own purposes, as is currently the case with regard to the argumentation employed by so-called anti-cult movement, and on the other hand against the implicitly anti-religious attitude that dominates among part of the academic community.

In the second study, on the main developmental trends in contemporary Czech religiosity, Z. R. Nešpor discusses the global religious processes that are present in Czech society today. Here the author draws on existing quantitative surveys, his own qualitative sociological studies, and to some extent also his own historical studies in this field. He compares the situation in the Czech Republic with studies by colleagues in other countries, particularly in the context of the social transformation in the 1990s and in connection with the accession of the Czech Republic to the EU, and discovers that only some religious processes in the Czech Republic are comparable with those occurring in Western Europe (e.g. the growth of out-of-church, privatised and even anticlerical religious movements, though more so and evidently occurring earlier in the Czech Republic than elsewhere; the process of de-traditionalisation; the rise of new spiritual opportunities, such as „New Age“ spirituality or, to a lesser extent, the charismatic and Pentecostal movements within Christianity). However, a considerable number of contemporary religious processes in the Czech Republic have their roots in the historical and socio-cultural institutions of Czech society. This involves, for exam-

ple, the process of the de-privatisation of religion, wherein traditional churches are returning to politics and the public sphere, after having essentially been suppressed under the „over-secularised“ communist regime; but it also refers, conversely, to the historically based anticlerical attitude that is maintained by a large part of the public.

O. Nešporová focuses on inner religious experience, its existential dimension, the question of the conceptualisation of death and afterlife existence across the spectrum of religious groups, both the traditional (Catholic, Protestant) and the relatively new (Jehovah's Witnesses, devotees of Hare Krishna). Existential issues are obviously among the most important elements of religious doctrine and in the beliefs of religious people. In this respect the author notes that while in the case of the newer religious groups these ideas are more often given explanations and within the group's framework are considerably more coherent, this is not the case among the large or traditional churches, where it is implicitly assumed that the standard explanations are shared by religious adherents, who in actuality themselves usually maintain quite heterodox, privatised views (a fact they are often even aware of). The most important source of religious ideas for Jehovah's Witnesses is their church magazines, while the devotees of Hare Krishna have a large amount of literature available as a source for the ideas that they share (especially the writings of the movement's founder, Prabhupada). Both these examples are moreover religious groups that have a missionary orientation and that actively involve their devotees in religious services, which further accentuates the unity and orthodoxy of their beliefs. In comparison, the connection between the existentialist ideas maintained by traditional Christians and the Biblical tradition or official religious texts they draw on is much weaker. However, while Protestants are more likely to express their personal uncertainty and inability to answer such questions, Catholics have more definite, albeit from the perspective of the church often heterodox, ideas.

M. Staněk examines similar trends with respect to Catholic religiosity and focuses his study on the movements based on so-called private revelations (Marian apparitions), a phenomenon that borders between Catholic fundamentalism and a heterodox faith not tolerated by the church (even though they are actually papal-centric movements). Within the Catholic Church, particularly during the 20th century, there has been a sharp rise in the number of reported visions of the Virgin Mary. With the approach of the end of the millennium these apparitions became increasingly radicalised, taking on apocalyptic features and referring with greater frequency to the Second Coming of Christ and the punishment of sinners. Some of the global movements that are founded on this orientation exist in the Czech Republic, particularly the Marian Movement of Priests and the Fatima Apostolate, while the Children of Mary of the Sacred Heart are clearly a peripheral movement.

The study by D. Antalík focuses on a different type of new religiosity, which responds to the spiritual insecurity in contemporary life by attempting to return to the allegedly pre-Christian roots of European culture as represented by Celtic civilisation. The author examines the origin and later transformation of British and French neo-druidic groups, which he divides into three main streams (the „esoteric“ branch of J. Toland, the „mutualistic“ branch of H. Hurle, and the „revivalist“ neo-druidism of E. Williams), and the influence exerted on them by Gardner's neo-paganism. The author discovers that the massive growth in interest in these groups and (especially) their products in the Czech Republic after 1989 has been somewhat indirect, mediated more by commercial interests and/or the idealisation of so-called Celtic forms of culture and art. Unlike in Western Europe, there are no explicitly neo-druidic societies, which is obviously related to the high degree of anticlerical attitudes among the Czech population.

In the final study of the volume D. Lužný traces the influence of the components of power and repression in society using two selected examples (media discourse on the Church of Scientology and the battle for state recognition on the part of the Unification Church). The author highlights a fact that is currently well known in Western Europe, that media manipulation and the position of state bodies towards new religions are often influenced by so-called anti-cult movements, so that the religious market is not really open. To this end the media and political-religious interest groups employ negative assessment stereotypes or, under the pretext of making an „objective“ study, directly evoke or confirm such stereotypes themselves. Consequently, in the Czech Republic, even after the first post-communist churches act was adopted (Act no. 308/1991), discrimination and repression of (new) religious movements has occurred, and it is evident that this tendency has to a considerable degree persisted even in new legislation in the amended Act on Churches and Religious Societies of 2002 (Act no. 3/2002).

Zusammenfassung

Der Sammelband von sechs Studien tschechischer Religionssoziologen zeichnet die religiös/spirituelle Entwicklung von 1989 bis heute in ihren (west-)europäischen Zusammenhängen auf. Dabei wird sowohl auf die wichtigsten Entwicklungstrends der tschechischen Religiosität einschließlich ihres institutionellen Rahmens in Gestalt von Gesetzgebung und normativer Politik einerseits, sowie der nicht organisierten privaten Frömmigkeit andererseits (D. Lužný, Z. R. Nešpor) hingewiesen. Mit Hilfe von thematischen und Fallstudien sowie sozial-anthropologisch orientierten Untersuchungen werden diese Trends anhand ausgewählter religiöser Gruppierungen aufgezeigt (D. Antalík, O. Nešporová, M. Staněk). Daneben erhält der Leser Informationen über den derzeitigen Stand der tschechischen Religionssoziologie und seine Ursachen, und es werden mögliche Richtungen und Prioritäten der weiteren Entwicklung dieser Disziplin in Tschechien skizziert (Z. R. Nešpor).

In seiner einleitenden Studie charakterisiert Z. R. Nešpor die derzeitige tschechische Religionssoziologie, für die zwar die Teilnahme an internationalen quantitativen Untersuchungen (sowie die Durchführung eigener quantitativer Untersuchungen) typisch ist, in der jedoch qualitative Untersuchungen bis auf wenige Ausnahmen völlig fehlen. Der Autor bringt diese Situation in Zusammenhang mit dem Gesamtzustand der tschechischen Soziologie nach dem Fall des kommunistischen Regimes, mit dem früheren theoretischen und methodischen Hintergrund der Religionssoziologie und schließlich auch mit der illusorischen Vorstellung vom „atheistischen“ Wesen der tschechischen Gesellschaft. In Anknüpfung an aktuelle ausländische Untersuchungen weist Nešpor auf die Wichtigkeit der Religionssoziologie bei der Untersuchung der breiteren Zusammenhänge der europäischen Integration und beim Studium der Wirtschaftskultur hin. Daneben merkt er freilich auch an, dass sich die Religionssoziologie in Tschechien einerseits gegen die Bemühung religiöser Gruppierungen wehren muss, die Erkenntnisse der Religionssoziologie für eigene Interessen zu nutzen (so wie dies derzeit bei der Argumentation sog. Antikult-Bewegungen der Fall ist), andererseits aber auch gegen die implizit antireligiöse Einstellung eines Teils der wissenschaftlichen Gemeinde.

In seiner Studie Zentrale Entwicklungstrends der zeitgenössischen tschechischen Religiosität behandelt Z. R. Nešpor globale religiöse Prozesse, die sich in der heutigen tschechischen Gesellschaft abspielen. Nešpor nutzt dabei die Ergebnisse vorhandener quantitativer Untersuchungen, vor allem aber eigener qualitativer soziologischer und bis zu einem gewissen Maße auch geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen; er vergleicht die Lage in Tschechien mit Untersuchungen ausländischer Kollegen, insbesondere vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts und im Zusammenhang mit dem tschechischen EU-Beitritt. Der Autor gelangt zu der Feststellung, dass nur ein Teil der in Tschechien stattfindenden religiösen Prozesse mit jenen in Westeuropa vergleichbar ist (Anstieg der außerkirchlichen, privaten

und sogar antiklerikalen Frömmigkeit, dabei jedoch ausgeprägter und offensichtlich auch viel früher, als es anderswo der Fall war; Enttraditionalisierung; Wachstum neue spiritueller Möglichkeiten, die sog. Religiosität des New Age oder in geringerem Umfang auch die charismatischen und/oder Pfingstlerbewegungen innerhalb des Christentums). Ein bedeutender Teil der derzeitigen religiösen Prozesse entspringt freilich den historischen und soziokulturellen Institutionen der tschechischen Gesellschaft. Es handelt sich hier beispielsweise um eine gewisse Entprivatisierung der Religion, bei der die traditionellen Kirchen nach der Periode der Unterdrückung durch das „übersäkularisierte“ kommunistische Regime in die Politik und in den öffentlichen Raum zurückkehren, aber auch um eine (dem entgegenwirkende) historisch begründete antiklerikale Haltung eines großen Teils der tschechischen Öffentlichkeit.

O. Nešporová befasst sich mit der inneren religiösen Erfahrung und deren existenzieller Dimension, sowie mit der Problematik der Konzeptualisierung des Todes und der Existenz nach dem Tode, welche quer durch die religiösen Gruppierungen, von den traditionellen Kirchen (Katholiken, Protestanten), bis hin zu relativ neuen Gruppen (Zeugen Jehovas, Hare-Krischna-Bewegung) zu verzeichnen ist. Existenzielle Fragen gehören selbstverständlich zu den wichtigsten Elementen der religiösen Verkündigung und der Vorstellungen der Gläubigen; die Autorin hat dabei festgestellt, dass diese Vorstellungen im Falle kleinerer religiöser Gruppierungen öfter explizit ausgedrückt und im Rahmen der Gruppierung von größerer Kohärenz sind, als dies bei den traditionellen Volkskirchen der Fall ist, bei denen von den Gläubigen implizit eine Standardlösung dieser Fragen erwartet wird, obwohl die Gläubigen selbst meist eher auf dem Boden heterodoxer, privater religiöser Vorstellungen stehen (und sich dessen oft auch bewusst sind). Die bei weitem wichtigste Quelle religiöser Vorstellungen bei den Zeugen Jehovas sind deren Kirchenzeitschriften, während die Krischna-Anhänger diese Vorstellungen aus der umfangreichen Literatur (insbesondere aus den Schriften des Gründers der Bewegung, Prabhupada) gewinnen; in beiden Fällen handelt es sich darüber hinaus um stark missionsorientierte religiöse Gruppen mit reger Beteiligung der Gläubigen an den Gottesdiensten, wodurch deren Einheit und orthodoxe Haltung noch betont wird. Die Anbindung existenzieller Vorstellungen traditioneller Christen an die biblische Tradition bzw. an offizielle religiöse Schriften ist demgegenüber weitaus geringer ausgeprägt. Während die Protestanten dabei in der Regel die eigene Unsicherheit und mangelnde Kompetenz zur Klärung dieser Fragen zur Sprache bringen, verfügen die Katholiken in dieser Hinsicht über bestimmtere, wenn auch vom Standpunkt ihrer Kirche aus oftmals heterodoxe Vorstellungen.

Ähnliche Trends innerhalb der katholischen Frömmigkeit verzeichnete auch M. Staněk, der sich in seiner Studie mit eine Bewegungen befasste, die aus den sogenannten privaten (Marien-)Erscheinungen hervorgeht und die im Grenzbereich des katholischen Fundamentalismus und einer heterodoxen von der Kirche nicht tolerierten Frömmigkeit steht (wobei es sich aber gleichzeitig um eine „papst-zentrische“ Bewegung). Im Rahmen der katholischen Kirche kam es insbesondere im 20. Jahrhundert zu einer starken Häufung von Marienerscheinungen, wobei diese sich gegen Ende des Jahrtausends radikalisierten, apokalyptische Züge annehmen und immer öfter von der Wiederkehr Christi sprechen, welcher reinigende Strafen vorausgingen. Von den weltweiten Bewegungen, die auf dieser Grundlage entstanden, sind in Tschechien insbesondere die Marianische Priesterbewegung und das Fatima-Apostolat tätig, während die Vassula-Gemeinde „Děti Nejsvětějšího Srdce“ ganz klar am Rande steht.

Die Studie von D. Antalík befasst sich mit einer anderen Spielart neuer Religiosität, welche auf die spirituelle Unsicherheit der Moderne mit dem Versuch einer Rückkehr zu den angeblichen

vorchristlichen Wurzeln der europäischen Kultur, mit denen die keltische Zivilisation gemeint ist, reagiert. Der Autor untersucht die Entstehung und Entwicklung britischer und frankophoner Neodruidengruppen, die er in drei Hauptlinien gliedert (den „esoterischen“ Zweig J. Tolands, den „mutualistischen“ Zweig H. Hurlles und die von E. Williams geprägte „Erweckungsgestalt“ des Neodruidismus), sowie deren Beeinflussung durch Gardners Neopaganismus. Der Autor stellt fest, dass das nach 1989 enorm gestiegene Interesse an diesen Gruppen und (insbesondere) an ihren Produkten in Tschechien eher indirekt und durch kommerzielle Interessen und/oder durch die Idealisierung der sog. keltischen Kunst- und Kulturformen vermittelt ist. Im Unterschied zu Westeuropa handelt es sich nicht um ausgeprägte Neodruidengemeinschaften, was offenkundig mit der stark antiklerikalen Einstellung der tschechischen Gesellschaft zusammenhängt.

In der abschließenden Studie verfolgt D. Lužný anhand zweier ausgewählter Beispiele (der Mediendiskussion über die Scientology-Kirche und des Kampfes der Vereinigungskirche um offizielle Anerkennung) das Wirken von Macht- und Repressionselementen der Gesellschaft. Der Autor weist auf die auch aus Westeuropa bekannte Tatsache hin, dass die Medienmanipulation und die Standpunkte der staatlichen Organe oftmals aus der Position sog. Antikult-Bewegungen beeinflusst werden, so dass sich der Religionsmarkt nicht voll durchsetzt. Medien und einflussreiche politisch-religiöse Organisationen nutzen und verstärken dabei negativ besetzte stereotype Vorurteile oder rufen dieser unter dem Vorwand einer „objektiven“ Untersuchung direkt hervor. In der Tschechischen Republik kam es damit auch nach Verabschiedung des ersten postkommunistischen Kirchengesetzes (Gesetz Nr. 308/1991) zur Diskriminierung und Unterdrückung (neuer) religiöser Bewegungen, wobei diese Tendenz wohl in erheblichem Maße auch unter den neuen, durch das im Jahr 2002 in Kraft getretene Kirchengesetz (Gesetz Nr. 3/2002) gegebenen Bedingungen fortgesetzt werden wird.

Sociologické studie/Sociological Studies

- SS 04:11 J. Černý, M. Sedláčková, M. Tuček: Zdroje utváření skupinových mentalit v České republice po roce 1989; 101 s.
- SS 04:10 M. Hájek (ed.): Hierarchy as the Strength and Weakness of Communist Rule. The Legacy of Communist Rule IV: A Volume of Papers from the Seminar Held in Prague on September 11-12, 2003; 167 s.
- SS 04:09 K. Vlachová, B. Řeháková: Česká národní identita po zániku Československa a před vstupem do Evropské unie; 39 s.
- SS 04:08 A. Křížková: Životní strategie podnikatelek a podnikatelů na přelomu tisíciletí; 63 s.
- SS 04:07 J. Chaloupková, P. Šalamounová: Postoje k manželství, rodičovství a k rolím v rodině v České republice a v Evropě; 60 s.
- SS 04:06 D. Hamplová: Životní spokojenost: rodina, práce a další faktory; 43 s.
- SS 04:05 Z. R. Nešpor (ed.): Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství; 115 s.
- SS 04:04 J. Večerník: Structural Tensions in the Interface between the Labour Market and Social Policy in the Czech Republic; 87 s.
- SS 04:03 T. Kostecký, D. Čermák: Metropolitan Areas in the Czech Republic – Definitions, Basic Characteristics, Patterns of Suburbanisation and Their Impact on Political Behaviour; 57 s.
- SS 04:02 S. Pikálková (ed.): Mezinárodní výzkum násilí na ženách - Česká republika / 2003: příspěvek k sociologickému zkoumání násilí v rodině; 152 s.
- SS 04:01 L. Linek: Volby do Evropského parlamentu 2004 – analýza volební účasti a stranické podpory v České republice; 73 s.

Sociologické texty/Sociological Papers

(vycházely do roku 2003, jedná se o edici pracovních textů od autorů ze Sociologického ústavu AV ČR a jejich spolupracovníků, na kterou Sociologické studie/Sociological Studies navazují)

- SP 03:12 M Hájek (ed.): Hierarchie jako přednost i slabina komunistického vládnutí; 112 s., 161 Kč
- SP 03:11 M. Tuček, J. Mišovič: Pohled české veřejnosti na elity působící v politice a ekonomice; 57 s., 86 Kč
- SP 03:10 M. Hájek, T. Holeček, J. Kabele, P. Kohútek, J. Maršálek, Z. Vajdová: Rekonstrukce komunistického vládnutí na konci 80. let; 202 s., 234 Kč
- SP 03:9 A. Křížková, H. Hašková: Women's Civic and Political Participation in the CR and the Role of the Gender Equality and Accession Policies; 102 s., 146 Kč
- SP 03:8 M. Kreidl, T. Lebeda: Pre-election polls, election results and validity of measurement before the 2002 elections; 43 s., 57 Kč
- SP 03:7 J. Krejčí: Výzkumy stranických preferencí, jejich uplatnění ve společnosti a jejich kvalita; 68 s., 103 Kč
- SP 03:6 Z. R. Nešpor, P. Holub, M. Skovajsa: Proměny českých socioekonomických hodnot na přelomu 20. a 21. století; 69 s., 123 Kč
- SP 03:5 P. Sunega: Objektivní a subjektivní hodnocení finanční dostupnosti bydlení v ČR v průběhu 90. let; 100 s., 148 Kč
- SP 03:4 D. Hamplová: Vstup do manželství a nesezdaného soužití v České republice po roce 1989 v souvislosti se vzděláním; 50 s., 67 Kč
- SP 03:3 J. Večerník: Work and Job Values in CEE and EU Countries; 50 s., 134 Kč
- SP 03:2 F. Zich, O. Roubal, B. Spalová: Mezigenerační biografická konfigurace obyvatel české části Euroregionu Nisa; 120 s., 134 Kč
- SP 03:1 P. Matějů, B. Řeháková, N. Simonová: Strukturální determinace růstu nerovností; 49 s., 80 Kč

- SP 02:13 E. Rendlová, T. Lebeda: Výzkumy veřejného mínění – teoretické souvislosti a praktická aplikace; 52 s., 100 Kč
- SP 02:12 M. Havelka, M. Tuček, J. Černý, J. Česal, M. Hudema: Skupinové mentality; 85 s., 154 Kč
- SP 02:11 M. Hájek, T. Holeček, J. Kabele, J. Kandert, P. Kohútek, Z. Vajdová: The World of Hierarchies and Real Socialism; 108 s., 190 Kč
- SP 02:10 A. Křížková, L. Václavíková-Helšusová: Sociální kontext života žen pracujících v řídicích pozicích; 48 s., 107 Kč
- SP 02:9 L. Linek, P. Rakušanová: Parties in the Parliament. Why, When and How do Parties Act in Unity?; 73 s., 81 Kč
- SP 02:8 A. Křížková: Životní strategie manažerek: případová studie; 67 s., 129 Kč
- SP 02:7 T. Kostecký, J. Stachová, D. Čermák: Region a politika; 76 s., 116 Kč
- SP 02:6 M. Hájek, T. Holeček, J. Kabele, J. Kandert, P. Kohútek, Z. Vajdová: Svět hierarchií a reálný socialismus; 97 s., 169 Kč
- SP 02:5 P. Sunega, D. Čermák, Z. Vajdová: Dráhy bydlení v ČR 1960 – 2001. 97 s., 177 Kč
- SP 02:4 Z. R. Nešpor: Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty. Prolegomena k sociologickému studiu českých emigračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. let; 85 s., 148 Kč
- SP 02:3 M. Lux: Spokojenost českých občanů s bydlením; 56 s., 93 Kč
- SP 02:2 N. Simonová: The Influence of Family Origin on the Evolution of Educational Inequalities in the Czech Republic after 1989; 36 s., 73 Kč
- SP 02:1 P. Machonin, M. Tuček: Zrod a další vývoj nových elit v České republice (od konce osmdesátých let 20. století do jara 2002; 64 s., 97 Kč
- SP 01:12 M. Hájek, T. Holeček, J. Kabele, P. Kohútek, Z. Vajdová: Kdo se bojí hierarchií? Dědictví komunistické vlády; 99 s., 133 Kč
- SP 01:11 H. Jeřábek a E. Veisová: 11 September. Mezinárodní internetový komunikační výzkum International On-line Communication Research; 60 s., 95 Kč

- SP 01:10 J. Rychtaříková, S. Pikálková, D. Hamplová: Diferenciace reprodukčního a rodinného chování v evropských populacích; 83 s., 117 Kč
- SP 01:9 T. Kostecký: Vzestup nebo pád politického regionalismu? Změny na politické mapě v letech 1992 až 1998 – srovnání České a Slovenské republiky; 96 s., 133 Kč
- SP 01:8 M. Novák a K. Vlachová: Linie štěpení v České republice. Komparace národní úrovně s příkladem konkrétní lokality; 32 s., 68 Kč
- SP 01:7 D. Kozlíková: Romská otázka – překážka vstupu České republiky do Evropské unie?; 64 s., 100 Kč
- SP 01:6 P. Soukup: ISSP – Životní prostředí; 74 s., 105 Kč
- SP 01:5 J. Večerník: Mzdová a příjmová diferenciace v České republice v transformačním období; 66 s., 111 Kč
- SP 01:4 F. Zich: The Bearers of Development of the Cross-Border Community on Czech-German Border; 54 s., 88 Kč
- SP 01:3 P. Sunega: Adresný příspěvek na nájemné v prostředí České republiky: komparace vybraných modelů; 96 s., 138 Kč
- SP 01:2 M. Kreidl: The Role of Political, Social and Cultural Capital in Secondary School Selection in Socialist Czechoslovakia, 1948–1989; 48 pp., 89 Kč
- SP 01:1 P. Štěpánková: Income Maintenance Policies, Household Characteristics and Work Incentives in the Czech Republic; 40 pp., 77 Kč
- SP 00:7 L. Simerská, I. Smetáčková: Pracovní a rodinná praxe mladých lékařek; 70 s., 95 Kč
- SP 00:6 P. Machonin, L. Gatnar, M. Tuček: Vývoj sociální struktury v české společnosti 1988–1999; 70 s., 101 Kč
- SP 00:5 K. Vlachová: Stranická identifikace v České republice; 38 s., 62 Kč
- SP 00:4 M. Kreidl: What makes inequalities legitimate? An international comparison; 54 pp., 80 Kč
- SP 00:3 D. Hamplová: Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti (mezinárodní srovnání na základě jednoho empirického výzkumu); 64 s., 90 Kč
- SP 00:2 K. Müller, V. Štědrónský: Transformace a modernizace společnosti na příkladech vybraných institucí. První část případových studií: střední

průmyslový podnik, softwarová firma, banka, různá zdravotnická zařízení,
vysokoškolský institut; 116 s., 109 Kč

SP 00:1 M. Lux: The housing policy changes and housing expenditures in the Czech
Republic; 64 pp., 82 Kč

**Jaká víra?
Současná česká religiozita/spiritualita
v pohledu kvalitativní sociologie náboženství
Zdeněk R. Nešpor (ed.)**

Edice Sociologické studie/Sociological Studies 04:05

Řídí: Marie Čermáková

Překlady: Robin Cassling, Daniel Meier

Redakce: Anna Gabrielová

Návrh edice a obálka: Zdeněk Trinkewitz

Sazba: Martin Pokorný, REKOSA

Tisk a vazba: Knihovna Akademie věd ČR, Praha

Vydal: Sociologický ústav AV ČR

Jilská 1, 110 00 Praha 1

Náklad 400 výtisků

1. vydání

Prodej zajišťuje Tiskové a ediční oddělení

Sociologického ústavu AV ČR

tel.: 222 221 761, fax: 222 220 143

e-mail: Eva.Strnadova@soc.cas.cz