



DINGIR DINGIR

1

2010

13. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

březen 2010



Náboženské prvky v rétorice Dělnické strany

Kult revolucionáře

Spor o Harryho Pottera

Extrémní metal jako náboženství

Rozhovor s Tomášem Halíkem

TÉMA: Neviditelné náboženství I.

PROČ DINGIR

✠ Některé starověké jazyky měly zajímavý zvyk, který spočíval v tom, že do psaného textu vkládaly tzv. ideogramy. Byly to značky, které předjímaly vlastnosti následného slova. A tak se např. v klínopisných textech vkládal před každou věc ze dřeva (např. strom, ale i stůl nebo židli) znak pro dřevo. Před rybníky, řeky apod. se vkládal znak pro vodu atd. Podobně existoval i zvláštní znak, který se musel napsat před jméno jakékoli božské bytosti nebo boha. Těto značce, upozorňující na božskost toho, co bude následovat, se většinou říká podle starého sumerského označení pro boha DINGIR. Toto slovo je pak zároveň i pravděpodobně vůbec nejstarším označením pro božskou bytost, jaké známe.

✠ Zajímavé je, že klínový znak, který se jako označení DINGIR používá, je ve skutečnosti obrázkem hvězdy, která představuje směr, k němuž člověk hledí a k němuž se upíná. Znak DINGIR se tak může pro nás stát symbolem jistě nezanedbatelného rozměru lidství, člověka, který hledá něco, co ho přesahuje, na čem se může orientovat a k čemu může směřovat. Tato lidská touha nachází nejrozmantější podoby v nejrůznějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrůznějších náboženských skupin, jež jsou výrazem tohoto rozměru člověka.

✠ Záměrem našeho časopisu je pozorně sledovat a zkoumat tuto současnou náboženskou scénu. Východiskem naší práce jsou principy a metody vědy o náboženství, religionistiky. Nesnažíme se tedy náboženská hnutí hodnotit nebo kritizovat, chceme je podrobně monitorovat, popisovat a adekvátně jim rozumět z hlediska příčin a souvislostí jejich vzniku a vývoje. Budeme se tedy věcně tázat, kdo nebo co je DINGIREm těch, kdo se k těmto hnutím hlásí, jak právě jejich DINGIR ovlivňuje jejich život a jaké formy jejich cesta za tímto cílem nabývá. Časopis DINGIR by tak měl pomoci odborně zkoumat a mapovat oblast, která je od pradávna neodmyslitelnou součástí života lidstva, a přesto zůstává pro mnohé nezmapovanou a nepřehlednou krajinou.

redakce

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

Dingir se jako religionistický časopis věnuje především současné náboženské scéně. Kromě doprovodných textů dokumentujících různé náboženské postoje a zpráv obsahuje každé číslo odborné články (je na ně upozorněno dole na stránce), které podléhají recenznímu řízení. Na každý článek vypracovávají dva písemné posudky akademičtí pracovníci, členové redakční rady nebo její spolupracovníci. U těchto článků se posuzuje soulad s bibliografickou normou, jazyková úroveň textu, spolehlivost informací a vědecký přínos při jejich interpretaci. Dingir je jediným českým odborným časopisem, který se věnuje současné religiozitě.

Na přední straně obálky je malba naivního umělce Koltaye „Vzkříšení“ z roku 1948 z majetku Muzea dělnického hnutí v Praze.

Fotografie: Ondřej Polák.



Panelové diskuse v závěru prvního dne konference „Duchovní život ve svobodné společnosti. Dvacet let náboženské svobody u nás“ se účastnili (zleva) Vladimír Sářka z pražské obce muslimů, prof. Tomáš Halík, Miloslav kardinál Vlk, zemský rabin Karol Efraim Sidon a jógin Jan Lajka. Zády k fotografovi sedí patriarcha Tomáš Butta. Zkrácené referáty z pražské konference ve dnech 10. a 11. března přinese příští číslo časopisu Dingir. Foto: Lukáš Štursa.



Úřadu pražského arcibiskupa se v dubnu ujímá Mons. Dominik Jaroslav Duka, O. P. (*1943). Krátký komentář k této události je na straně 30. – Bratislavský arcibiskup Mons. Stanislav Zvolenský (*1958) v lednu exkomunikoval dva kněze své arcidiecéze (spolu s nimi byl exkomunikován i laik ze sousední trnavské diecéze). Všichni patří k tzv. Komunitě sv. Basila. Článek o této mimořádné události je připraven do jednoho z dalších čísel časopisu.



V závěru loňského roku se u posvátného dubu v polích nedaleko obce Škvorec východně od Prahy konala oslava slunovratu. Při oslavě na tomto místě, zvaném u sv. Donáta, se mísily prvky předkřesťanských tradic, křesťanství a šamanismu. Foto: Martin Mykiska.

NEVIDITELNÉ NÁBOŽENSTVÍ

Zdeněk Vojtíšek

Je naprosto běžné, že při hovoru o náboženství si vybavíme nám nejznámější náboženské instituce, tedy církve. Při takové asociaci je přirozené, že pokles počtu příslušníků těchto institucí a pokles jejich významu ve společnosti interpretujeme jako pokles náboženskosti ve společnosti. Už před více než čtyřiceti lety ovšem německý sociolog rakousko-slovinského původu Thomas (Tomaž) Luckmann (*1927) ve své esejí upozornil, že náboženství v církvích je jen jedním a možná ani ne nejdůležitějším prvkem náboženství v moderní společnosti¹ a že náboženství dneška je v zásadě jevem „privátní sféry“.² Krize náboženské příslušnosti tedy nemusí znamenat krizi náboženskosti. Naopak – anglická socioložka Grace Davieová dokonce tvrdí, že „náboženská víra je k příslušnosti úměrná *nepřímo* spíše než *přímo*. Jinak řečeno, s poklesem institucionální kázně víra nejen přetrvává, nýbrž zejména mezi mladými lidmi začíná být čím dál tím osobnější, osobitější a různorodější.“³

Výše zmíněná Luckmannova esej dostala ve své anglické přepracované verzi název „Neviditelné náboženství“, a tento spíše poetický, ale výstižný výraz se díky ní stal označením široké a odborně těžko uchopitelné kolekce společenských aktivit, které mohou u jednotlivců i skupin lidí zastávat alespoň některé z funkcí „viditelného“ náboženství. Již dávno před Luckmannem byly tyto náboženské funkce rozpoznány v různých podobách nacionalismu nebo v politických ideologiích. Ostatně malba, reprodukováná na obálce tohoto čísla Dingiru, nenechává nikoho na pochybách, že postava komunistického vůdce Klementa Gottwalda byla schopna naplnit (minimálně u onoho umělce) tu část člověka prožívání, která bývá sycena výslovně náboženskými významy.

Příprava tématu o neviditelných podobách náboženství se v časopise Dingir setkala s mimořádným zájmem autorů. Snad bychom z nečekaně velkého počtu příspěvků mohli vyvozovat, že neviditelné náboženství by mohlo mít pro českou společnost s jejím typickým odporem vůči náboženským institucím zvláštní přitažlivost. Rozhodli jsme se proto věnovat této oblasti ještě jedno téma v některém z příštích čísel našeho časopisu a umístit do něho ty články, které se nyní nevešly.

Úvodní článek do tématu v tomto čísle obstaral **Ivan O. Štampach** tím, že zasadil jevy, označované jako „neviditelné náboženství“, do kontextu religionistických kategorií. **Pavel Dušek** v následujícím článku připomíná, že tři badatelé (Eliade, Luckmann a Lyon) posunuli diskusi o neviditelném náboženství výrazně kupředu. **Petr Mareš** zpracoval Che Guevaru jako příklad politických hrdinů, jimž se dostalo náboženského uctívání. Českobudějovický teolog a politolog **Roman Míčka** sleduje religiозní prvky v symbolech dnes již úředně rozpuštěné Dělnické strany, zvláště v její hymně. **Petr Pabián** z univerzity v Pardubicích používá fenomén Harryho Pottera k úspěšné polemice s některými Luckmannovými předpoklady. Hudebník a absolvent plzeňské univerzity **Jan Vaněk** nachází neviditelné náboženství v hudebním žánru metalu. Rozhovor s pražským profesorem **Tomášem Halíkem** sice uzavírá prostor, který v Dingiru obvykle věnujeme jeho hlavnímu tématu, ale tématu neviditelného náboženství se dotýká i článek **Prokopa Remeše** o alternativní psychoterapii, zvané „dianetika“, úryvek z knihy (na 3. straně obálky), jejímž autorem je **Mircea Eliade**, i recenze filmu Avatar **Martina Koříňka**. Obrázek z tohoto filmu ilustruje také tuto stránku. ■

Poznámky

- 1 Thomas LUCKMANN, *Invisible Religion*, The Macmillan Company 1967, str. 28. Stejně místo cituji v kapitole Alternativní přístupy - „neviditelné náboženství“ i Zdeněk NEŠPOR a Dušan LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, Portál 2007, str. 115.
- 2 LUCKMANN, str. 103 a na mnoha dalších místech.
- 3 DAVIEOVÁ, Grace, *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*, CDK 2009, str. 20.

Doc. PhDr. **Zdeněk Vojtíšek**, Th. D. (*1963), působí na katedře psychosociálních věd a etiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Je šéfredaktorem časopisu Dingir.



OBSAH

Kontemplácia ako udalosť čistého vedomia	2
(Martin Dojčár)	
Dianetický auditing a práce s traumatem	4
(Prokop Remeš)	

Z domova

Tři české jubilejní bible (Josef Bartoň)	7
--	---

Zahraničí

Spor o Alláha v Malajsii (Jan Čuřík)	10
--	----

Téma

Neviditelná náboženství (Ivan O. Štampach)	12
Rozpouštění ostrých hranic (Pavel Dušek)	15
Kult revolucionáře (Petr Mareš)	18
Dokonalé sny, nedokonalá realita	20
(Roman Míčka)	
Viditelné a veřejné náboženství (Petr Pabian)	23
Extrémní metal jako náboženství (Jan Vaněk)	26

Rozhovor s Tomášem Halíkem

Nebýt slepý k privátnímu náboženství	29
(Pavel Hošek)	

Události

Nový pražský arcibiskup (Ivan O. Štampach)	30
100 let bratrského hnutí (Pavel Šíma)	30

Recenze

Mystika jinak vyložená (Ivan O. Štampach)	32
Avatar na planetě New Age (Martin Kořínek)	33

Rejstřík

..... 34

Polemika

Co to je islamofobie?	35
(Prokop Remeš, Pavel Dušek, Bronislav Ostřanský)	

Jestvuje v podstate jedna mystická skúsenosť, alebo je ich viac?

KONTEMPLÁCIA AKO UDALOSŤ ČISTÉHO VEDOMIA

Martin Dojčár

„Mystika je jav, ktorý religionistika opakovane nachádza vo všetkých veľkých náboženstvách.“¹ Zdá sa, že „každé náboženstvo má svoje mystické vyjadrenie“.² Mystické stavy sú doložené toľkými svedectvami a dosvedčené toľkými dôveryhodnými osobami, že o ich existencii nemožno rozumne pochybovať. Mystická skúsenosť sa zdá byť skúsenosťou všeludskou. Hoci je kontext, v ktorom sa objavuje, nezriedka rozmanitý, skúsenosť sama vykazuje prekvapivé podobnosti. „Je pozoruhodné, že mystické skúsenosti z rôznych oblastí sveta a z rôznych náboženských tradícií sú napriek rôznemu názvosloviu až prekvapivo obdobné.“³ Právom sa možno pýtať, či jestvuje v podstate jedna mystická skúsenosť, alebo je ich viac?

Renesancia záujmu o mystiku

Problematika morfológie mystickej skúsenosti sa dostala do centra vedeckej pozornosti v poslednej štvrtine 20. storočia. Tradičný perenialistický prístup založený na *univerzalistickej téze*⁴ stratil svoje dominantné postavenie zoči-voči modernej či postmodernej kritike. Najradikálnejšiu opozíciu našiel v konštruktivizme.

Hoci je plejáda mienok v skutočnosti ešte o čosi pesterjšia a odpoveď o nič istejšia,⁵ jedno je predsa len isté: otázka bola položená a diskusia otvorená. Ako príspevok do diskusie o morfológii mystickej skúsenosti bola koncipovaná aj porovnávacia štúdia mystickej kontemplácie v kresťanskej mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramanu Maharšiho, ktorá vyšla knižne pod názvom *Mystická kontemplácia – Oblak nevedenia & Ramana Maharši*.⁶ Niektoré závery tejto práce stručne približuje nasledujúci text.

Problém nesprostredkovanej skúsenosti

Súčasní predstavitelia esencializmu (*neoesencializmus*) postavili svoju kritiku konštruktivismu na možnosti „čistej“, tzn. nesprostredkovanej skúsenosti. Donald Evans a Robert Forman zhodne tvrdia, že je možné vzdať sa všetkých pojmových a jazykových konštrukcií a vstúpiť do stavu čistého vedomia.⁷

Kľúčovou kategóriou neoesencialistického diskurzu je *udalosť čistého*

ho vedomia – „Pure Consciousness Event“ (PCE).⁸ Jeho jadro spočíva v argumentácii v prospech transkulturného výskytu *udalosti čistého vedomia*. Presvedčenie o univerzálnom výskyte nesprostredkovanej skúsenosti potom zakladá *univerzalistickú tézu*.⁹

Udalosť čistého vedomia má charakterizovať *neintencionalita* a *fenomenálna identita*. R. K. C. Forman definuje PCE ako stav „bdelého, ale bezobsažného (neintencionálneho) vedomia“.¹⁰ Práve neintencionalitou, teda tým, že „subjekt je bdelý, vedomý, ale bez objektu či obsahu vedomia“, sa má *udalosť čistého vedomia* odlišovať od „bežnej“ skúsenosti, ktorá je svojím zameraním na predmet (intencionalita) vždy skúsenosťou „niečoho“. Zdokumentované prípady výskytu *udalosti čistého vedomia* sú, podľa neoesencialistov, „fenomenálne identické“¹² v prípade, „ak dva texty popisujú stavy bez predmetu“.¹³

V porovnávačej štúdii o mystickej kontemplácii v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramanu Maharšiho som podrobil analýze dve historicky, kultúrne a nábožensky vzdialené formy kontemplácie, aby som preskúmal platnosť neoesencialistickej argumentácie.

Mystická kontemplácia ako neintencionálna skúsenosť

Aby priniesla očakávané výsledky, kontemplácia si vyžaduje naplnenie príslušných predpokladov a podmienok. Podmienkou „kresťanskej“ i „maharšiovskej“ kontemplácie je *mravná a koncentračná*



Foto: Martin Dojčár.

dispozícia, a to nezávisle od toho, ako je konkretizovaná. Metódou kontemplácie je v jednom aj v druhom prípade *sústredenie*. Jednobodové sústredenie má viesť k upokojeniu myslenia a k uskutočneniu stavu čistého vedomia.

Mystici ponúkajú praktické rady a návody ako dospieť od sprostredkovaného poznania rozumu k bezprostrednému vhl'adu (*insight*), k uvedomeniu si vlastného bytostného základu.¹⁴ Ich odporúčania sa rôznia od tradície k tradícii. Mnohosť prístupov odráža mnohosť spiritualít. Akokoľvek sa líšia, jedno majú spoločné: myslenie treba prekročiť a pozornosť sústrediť.

Pre neznámeho autora *Oblaku nevedenia* je metódou seba prekročenia láskyplné sústredenie sa na Boha, pre Maharšihu „rozlišujúce pátranie“, *átmavičara*.

Metóda *Oblaku* „spočíva v jednoduchom rozpoznaní a slepom (pozn. prekladateľ: bezprostredno-skúsenostnom) prijatí vlastnej existencie.“¹⁵ K zjednoteniu s Bohom dochádza skrze vedomie vlastnej existencie.¹⁶ Kontemplácia vrcholí v seba prekračujúcom odovzdaní, keď sa duša „v láske umenšuje a Boha vyvyšuje ako všetko vo všetkom.“¹⁷

Aj Maharšihu *átmavičara* smeruje k prekročeniu individuality prostredníctvom sústredenia sa na fakt vlastnej existencie. Sústredenie sa na „pociť“ vlastnej existencie, spojené s pátravým nalaďovaním sa na jej zdroj, tvorí podstatu „duchovného skúmania“ (*átmavičara*).¹⁸

Pre mystiku je príznačné napätie medzi skúsenosťou a jej vyjadrením (*apofáza*). Zdá sa, že mlčanie je jediným adekvátnym výrazovým prostriedkom mystikov. Reč zlyháva pri popise neintencionálnej (bezobsažnej) skúsenosti. Negatívna cesta (*via negativa*) je výstupom mysle ponad všetky pojmy a obrazy, je svedectvom o prekročení predmetnosti. Nečudo, že ju možno nájsť rovnako v *Oblaku nevedenia* ako v učení Ramanu Maharšihu.

Oblak nevedenia uvádza na cestu zjednotenia s *vždy väčším Bohom*. Jeho cieľom je „zjednotenie s Bohom v duchu, láske a v súlade vôle.“¹⁹ Popis stavu zjednotenia sa vymyká možnostiam jazyka, prekračuje hranice ľudského chápania a hovorenia. Aj keď ho popisuje ako dokonalosť a blaženosť, autor *Oblaku* vie, že každé tvrdenie o transcendentnom stave je napokon neadekvátne.²⁰

S výsledkami Maharšihu sebakúmania je to podobné. Cieľom *átmavičary* je kontemplatívne pohrúženie – *samadhi*. V ňom

– v kontemplatívnom vhl'ade, v odkrytí základného bytia – sa odovzdané sebakúmanie zhodnocuje tým, že otvára priestor pre oslobodzujúce poznanie (*džňána*). Bytostne-skúsenostný stav *sahadža-nirvikalpa-samadhi* je stavom múdrosti, vhl'adu (*insight*).²¹ Jedine toto poznanie môže prekonať utrpenie,²² priniesť oslobodenie (*mókša*) a nepozemskú, bezpríčinnú blaženosť (*ánanda*).²³

Obe metódy kontemplácie zdieľajú nepredmetný alebo predmetnosť prekračujúci charakter, pretože sa neuskutočňujú v médiu myslenia či predstavovania či vzťahovania sa k dakému predmetu vedomia, ale v obracaní pozornosti na vedomie samo cez „pociť“ vlastnej existencie či myšlienku ja. Vyústením transcendujúceho pohybu kontemplácie je v oboch prípadoch sebaodovzdanie, v ktorom „sa láme“ ľudský stav a ustanovuje sa „transcendentný spôsob bytia“.²⁴

Záver

Moje skúmanie ukazuje, že mystickú kontempláciu v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-vedante Ramanu Maharšihu charakterizuje neintencionalita. Popri všetkých rozdieloch,²⁵ obe historicky, kultúrne a nábožensky vzdialené formy kontemplácie sa zdajú byť konkretizáciou *udalosti čistého vedomia* (*Pure Consciousness Event*). V oboch prípadoch sa finálna „skúsenosť“, podľa jej protagonistov, vyznačuje neintencionalitou – je stavom bdelého, ale bezobsažného vedomia. Na základe hore uvedeného metodologického princípu sú teda koncepty mystickej kontemplácie v mystike *Oblaku nevedenia* a v Maharšihu advaita fenomenálne identické.

Neintencionalná povaha a fenomenálna identita mystickej kontemplácie v mystike *Oblaku nevedenia* a v Maharšihu advaita podporujú platnosť univerzalistickej tézy, založenej na presvedčení o transkulturnom výskyte nesprostredkovanej skúsenosti. ■

Poznámky

- HOLM, N. G.: *Úvod do psychologie náboženství*, Praha: Portál, 1998, s. 36.
- FIORES, S. – GOFFI, T.: *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 553.
- HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich, s. 122.
- Tvrdenie o všeobecnom výskyte nesprostredkovanej skúsenosti.
- Porov. DOJČÁR, M.: Jednota & mnohosť mystickej skúsenosti. In: *Dingir* 4/2009, s. 110-111.
- DOJČÁR, M.: *Mystická kontemplácia. Oblak nevedenia & Ramana Maharši*. Bratislava: Iris, 2008. 140 s.
- Porov. EVANS, D.: Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz. In: *Religious Studies*, Vol. 25, No. 1, March 1989, s. 53 – 60.

- Porov. FORMAN, R. K. C.: What Does Mysticism Have to Teach Us About Consciousness? [Online]. In: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 5, Issue 2, 1998.
- Udalosť čistého vedomia* je doložená vo viacerých náboženských tradíciách, aj keď nie nutne vo všetkých. Všeobecnosť výskytu jej potom, podľa esencalistov, prepožičiava univerzálny charakter. Porov. BERNHARDT, S.: Are Pure Consciousness Events unmediated? In: FORMAN, R. K. C. (ed.): *The problem of pure consciousness. Mysticism and Philosophy*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1990, s. 225 – 229.
- FORMAN, R. K. C.: Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting. In: *The Problem of Pure Consciousness*, s. 8. FORMAN, R. K. C.: *What Does Mysticism...*, s. 1.
- BERNHARDT, S.: Are Pure Consciousness Events unmediated? In: FORMAN, R. K. C. (ed.): FORMAN, R. K. C. (ed.): *The problem of pure consciousness...*, s. 220.
- Ibid., s. 223.
- Ibid., s. 224.
- Porov. GÁLIK, S.: *Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystik svetových náboženstiev*. Bratislava: Iris, 2006, s. 44-46.
- Epistle of Privy Counsel: The Cloud of Unknowing and Other Works. Translated into Modern English with an Introduction by Clifton Wolters*. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. 1, s. 161.
- Porov. *Epistle of Privy Counsel*, kap. 9, s. 185.
- Epistle of Privy Counsel*, kap. 6, s. 178.
- Porov. „Myšlienka ja je súhrnom všetkých myšlienok. Treba preskúmať zdroj myšlienky ja.“ *Sri Ramana Gita*, spev 7, s. 28. „Myšlienka ja je vonkajšou podobou Bytia. Keď sa rozplynie, zostane čisté základné Bytie, dokonalá skutočnosť.“ – *Sri Ramana Gita. Dialogues of Maharshi*. A New Translation by Krishna Bhikshu. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1966, spev 7, s. 29.
- The Cloud of Unknowing...*, kap. 67, s. 141.
- Porov. ibid., kap. 26.
- Porov. „wisdom-insight (jnana-drsti)“ – RAMANA MAHARSHI, Bhagavan Sri: *Who am I?* Translation by Dr. T. M. P. Mahadevan from the Original Tamil. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1966, s. 25.
- Sri Ramana Gita*, spev 7, s. 29.
- RAMANA MAHARSHI, *Who am I?*..., 28.
- ELIADE, M.: *Jóga. Nesmrteľnosť a svoboda*. Praha: Argo, 1999, s. 21.
- Rozdiely vykazujú východiská (koncept milosti), aplikované duchovné prostriedky a metódy (aj keď nemožno vylúčiť podobnosť založenú na získaní mravnej kvalifikácie) a povaha atematickej meditácie (pričom jej princíp zdieľajú obe skúmané formy spirituality). Podobnosť panuje v transcendentálnom poňatí cieľa (s odchýlkami v jeho teologickej interpretácii), ktorý zostáva pre človeka nevyjadriteľný.

Mystical Contemplation as a Pure Consciousness Event

The article sums up the results of interpreted comparison of the mysticism of the *Cloud of Unknowing* and advaita-vedanta of Ramana Maharshi. The compared forms of mystical spirituality reveal common feature that is *non-intentionality*. Mystical contemplation in the mysticism of the *Cloud of Unknowing* and advaita-vedanta of Ramana Maharshi is thus *phenomenally identical*. However, in neither case is the apparent similarity leading to an identity. The individual specifications of both forms of spirituality, set by the bounds to their traditions, remain preserved.

PaedDr. **Martin Dojčár** pôsobí ako odborný asistent na Pedagogickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave. Špecializuje sa na filozofiu mystiky a medzináboženský dialóg. Absolvoval Teologickú fakultu Trnavskej univerzity (*Aloisianum*), Ekumenický inštitút Bossey pri Ženevskej univerzite a Fulbrightov program amerických štúdií na Kalifornskej univerzite v Santa Barbare (UCSB). Publikoval celý rad odborných článkov doma i v zahraničí, je autorom monografie *Mystická kontemplácia: Oblak nevedenia & Ramana Maharši* a spoluautorom prehľadovej monografie *Duchovná scéna na Slovensku*.

DIANETICKÝ AUDITING A PRÁCE S TRAUMATEM

Prokop Remeš

Učení Scientologické církve se řídí spisy jejího zakladatele L. R. Hubbarda (1911 – 1986). Jádrem nauky je víra v duchovní bytosti mimozemského původu, tzv. thetany, kteří sestoupili do hmoty a zapomněli na svůj božský původ. Thetanem, který má božské schopnosti s vysokou inteligencí a absolutním zdravím, je každý člověk. Jeho schopnosti jsou pouze omezeny vznikem paměťových a emocionálních stop po nejružnějších traumatech, které mohou být příčinou pozdějších psychických, případně somatických poruch.

Učení o důležitosti raných traumatických událostí převzala dianetika (scientologická „věda o duševním zdraví“) z psychoanalýzy. Lidé, kteří prožili těžká traumata, často trpí symptomy označovanými jako posttraumatický stresový syndrom. Jde o poruchy spánku, noční můry, živé vzpomínky (flashbacky), deprese, podrážděnost, emocionální labilitu či ustrašenost, případně bohaté somatické příznaky.¹ Dianetika však navíc přichází s problematickým nárokem, že použitím abreaktivní techniky auditingu,² při níž traumatizovaný člověk opakovaně znovuprožívá výchozí situaci, mizí její emocionální doprovod a u klienta dochází k vymizení i následných psychických a somatických potíží. Dianetiku lze z tohoto pohledu zařadit mezi tzv. regresní terapie, které nejen předpokládají, že zdroj současných potíží pacienta leží v hluboké minulosti, ale současně i navrhuje terapeutické postupy, jejichž podstatou je „návrat“ do traumatické události a vyrovnání se s traumatem nikoliv zde-a-nyní v současnosti, nýbrž spíše tam-a-tehdy v minulosti.

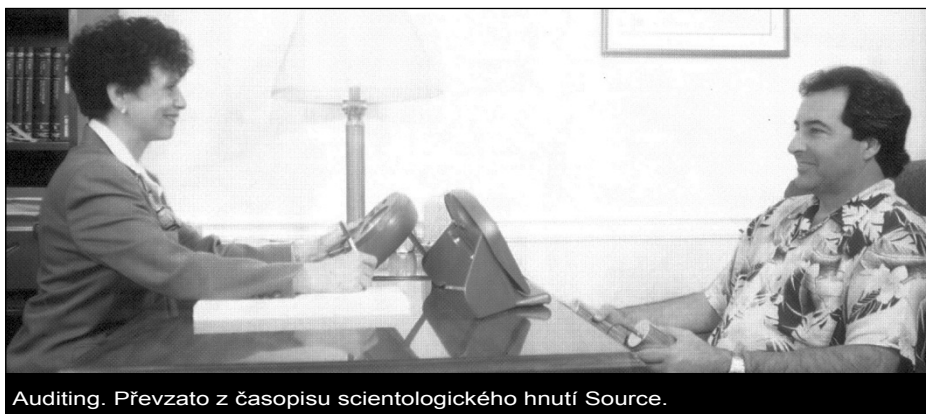
Práce s traumatem představuje pro současnou psychoterapii velkou výzvu. Byly to zejména zkušenosti z holocaustu a v poslední době z bosenské války, které uvedly

práci s traumatem do centra psychoterapeutického zájmu. Došlo k ustavení traumaterapie coby „mezioboru“ na pomezí psychologie, psychiatrie, psychoterapie a fyzioterapie. Pracuje nejenom s rozumovou a emoční částí mozku, ale „hovoří“ i s jeho hlubšími částmi, s instinktivním mozkem (mozkem plazů) a mozkovým kmenem.³ Používá velké množství metod. Od tzv. somatického prožívání (Peter Levine, jehož kniha *Probouzení tygra* je u nás dostupná ve slovenském vydání⁴), sensomotorické posloupnosti (Pat Ogenová), desenzibilizaci pomocí očních pohybů a přepracování (Francine Shapirová) až k integraci pomocí očních pohybů (Danie Beaulieuová) a techniky emoční svobody (Gary Craig).⁵ Uvedené metody mají různé teoretické základy a východiska a vycházejí z rozdílných vědeckých tradic. Existuje však mezi nimi základní shoda, která spočívá v tom, že k minulým traumatum se vztahují velmi opatrným způsobem a spíše než na prožitou minulost jsou orientované na zdroje, pozitivita a úspěch. Nové poznatky z práce s traumatem vrhají nové světlo i na scientologickou dianetiku. O tom pojednává následující článek.

Traumatické vzpomínky

Jak už bylo naznačeno, jeden z prvních, kdo si všiml souvislosti mezi nezpracovanými traumaty a následnými psychickými potížemi, byl Sigmund Freud. Freud tyto události zpočátku odhaloval použitím hypnotického tranzu, později metodou bdělých volných asociací. Domníval se, že samo vyvedení traumatických zážitků z nevědomí (kam byly tyto zážitky potlačeny) bude mít terapeutický efekt. Tato očekávání se však nenaplnila a zkušenost ukázala, že samo uvědomění si traumatu jen zřídka vede k ústupu psychických potíží.

Hubbardova⁶ dianetika je psychoanalýzou nesporně inspirovaná, ale nabízí odlišný a do značné míry manipulativní postup – řízený rozhovor, který označuje jako auditing.⁷ Ten probíhá ve dvou vzájemně se prostupujících fázích – ve fázi diagnostické a ve fázi terapeutické. V diagnostické fázi je člověk napojen na přístroj zvaný E-metr, který zaznamenává tělesné příznaky napětí a úzkosti. Rozhovor probíhá v lehkém hypnotickém tranzu a „terapeut“ při něm provází klienta jeho paměťovými stopami. Zde nachází zasutá traumata, respektive obrazy myslí, které traumata vyjadřují a které jsou leckdy zažívány jako vzpomínky na skutečné události.⁸ Specifické pro dianetiku je to, že s traumatickými obrazy, které se vynořují v mysli člověka, se pracuje jako se **skutečným záznamem reality**. Co člověk zažívá jako vzpomínku, je za vzpomínku i považováno. Bez ohledu na to, že různá „odhalení“, která tyto vzpomínky přinášejí, mohou mít velmi negativní dopad na sociální vazby klienta k jeho okolí. Rodiče, sourozenci, manželští partneři mohou být „odhaleni“ jako agresori, psychopati a zločinci se všemi důsledky, které to s sebou nese – emočním stažením, rozbitím stávajících



Auditing. Převzato z časopisu scientologického hnutí Source.

vazeb, zpřetrháním kontaktů, někdy i přímým obviněním a trestními oznámeními.

Na tomto místě se na chvíli zastavme. Je dobré vědět, že na rozdíl od dianetiky je současná psychoterapie vůči traumatickým vzpomínkám značně skeptická. Zkušenosti ukazují, že paměť člověka je vysoce selektivní, funguje asociativně a své obrazy vytváří podle okamžitého emocionálního stavu. Paměť není pasivní odkládiště minulých zážitků. Je spíš aktivní pořadač, který spojuje dohromady různé obrazy spojené touž emocionální náplní. A právě pro vysokou hladinu emocí, které jsou spojeny s traumatem, je člověk často přesvědčený, že traumatický zážitek je pravdivý.⁹ Existuje tzv. syndrom falešných vzpomínek, kdy lidé mají zážitek zcela jasné, průzračné a nevýratné vzpomínky, a přesto vypovídají o minulosti mylně, v rozporu s empirickými fakty.

„*Myšlenka, že paměť není přesným záznamovým přístrojem, narušuje naše konvenční poznatky,*“¹⁰ říká P. Levine a dodává, že ale právě tato okolnost nabízí traumatizovaným lidem úlevu v nekonečném kruhu pokusů dobrat se pravdy v otázce, co se jim vlastně přihodilo. Naštěstí není důležité, zda obraz vyvolaný při terapeutickém sezení je, či není pravda. Terapie pomáhá, ať už ve vybavených „vzpomínkách“ jde o reálný záznam minulosti nebo o produktivní práci lidského nevědomí. Vlastně to není jedno: „*Je prozíravé, že si od svých „vzpomínek“ držíme odstup a nemáme pocit, že je musíme akceptovat jako doslovnou pravdu.*“¹¹ A jako memento různých regresních a katarzivních postupů Levine varuje: „*I když se nám podaří vydolovat dostatečně přesné „vzpomínky“ na událost, tak nás to ještě nevyléčí. Naopak, může to způsobit, že opětovně inscenujeme zážitek, který nás vtáhne zpět do viru traumatu. Hledání vzpomínek může zplodit víc bolesti a vyčerpání, což dále zafixuje naše znehybnující zmrznutí.*“¹²

Abreakce

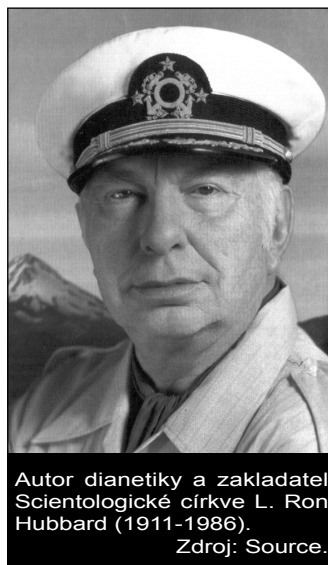
Podstatou Hubbardova auditingu není pouhá diagnostika, tedy „objevování“ škodlivých zážitků v paměti člověka, ale zejména jejich abreaktivní či katarzivní odžití, které představují jakousi terapeutickou fázi auditingu. Klient je veden k tomu, aby se vrátil k výchozímu zážitku a opakovaně jej prožíval se všemi jeho podrobnostmi, emocemi a bolestmi. Je instruován tak, aby si vybavil všechny okolnosti, které událost provázely, a aby byl tak dostatečně

stimulován pocit úzkosti. Smyslem není o události debatovat, ale co nejvíce ji prožít. Považuje se za normální a správné, že klient zpočátku zažívá intenzivní nárůst nepohody, úzkosti a odporu, ty se ale po několikanásobném prožití traumatické události (většinou jde ovšem o desítky návratů) otupují, až dochází k ulehčené ztrátě emocionálního náboje, který byl s danou traumatickou událostí spojen.

Zde se zastavme podruhé. Zkušenost ukazuje, že po jakékoli traumatizující události oběť zažívá „zabydlování se“ v úzkosti. Jejím středem je strach, že se ona událost stane znovu, i kdyby jen v mysli, ale zejména v realitě. Pokud se to stane, člověk znovu prožije původní šok. Dojde k posílení původního traumatu i traumatické reakce. Toto znovuprožití nazýváme **retraumatizace**, a právě kvůli tomuto mechanismu představuje dianetický auditing značně problematický postup.

Zdá se totiž, že podstatou „abreakce“ u dianetiky je opakované **emocionální zaplavování**, které vede k extrémnímu obrannému mechanismu, který se nazývá **disociace**. Ta představuje vyloučení emocionálního prožitku z vědomí nebo znepřístupnění emocionální části psychiky vlastnímu já.¹³ To je často považováno za uzdravení, ale ve skutečnosti se jedná jen o zatlačení zážitku do hlubších vrstev nevědomí. Tento stav může být navíc provázen bloádou prožívání emocí a bohužel někdy i nutkavým znovuodehráváním a znovuprožíváním vlastního traumatu.¹⁴

Je pravda, že v běžném životě mimo terapii se s disociací – tedy zablokováním určitých psychických oblastí – můžeme setkat i jako s pozitivním jevem. Například při pozorování zvířat lapených predátory. Zdá se, že ulovená zvířata neprožívají bolest, hrůzu ani utrpení, neboť se nacházejí ve stavu totálního tělesného i emocionálního zmrznutí. Tento stav popisují i někteří lidé, kteří prošli hraničními situacemi. Například když cestovatel David Livingstone popisuje útok lva, zaznamenává stav, v němž jeho psychika jakoby zmrzla: „*Zaslechl jsem řev. Překvapeně jsem se otočil a všiml jsem si lva ve chvíli, když na mě*



Autor dianetiky a zakladatel Scientologické církve L. Ron Hubbard (1911-1986).
Zdroj: Source.

skočil. Byl jsem na malé vyvýšenině; při skoku mě zachytil za rameno a oba jsme spadli na zem. Strašně zblízka mně vrčel do ucha a smýkl se mnou jako teriér s potkanem. Šok, který jsem prožíval, vystupňoval stupor, podobný tomu, který asi prožívá myš, když s ní smýkne kočka. Vyvolalo to určitý typ snového stavu, ve kterém jsem necítil žádnou bolest ani strach, jen jsem si všechno v tichosti uvědomoval. Smýknutí vymazalo všechn strach, takže při pohledu na bestii jsem

se vůbec nebál.“¹⁵

Role disociace v mysli člověka je tedy dvojnásobná. Peter Levine píše, že i když je disociace nejvhodnější způsob, jak je člověk schopen vydržet aktuálně působící nesnesitelné zážitky, na druhou stranu brání v procesu terapie efektivně pracovat na vyléčení jejich traumatických symptomů.¹⁶ Při všech katarzivních terapiích, kde dochází k disociaci vědomí a potlačení vlastní emocionality (a sem lze s jistotou licencí zařadit i dianetický auditing), nejenže nemizí posttraumatické příznaky, ale naopak se opouzdřují v daleko hlubších strukturách lidského nevědomí. Lidé ztrácejí schopnost spontánního prožitku a na své okolí působí někdy zvláštním dojmem, který je popisován jako „stroje“ či jako „lidé bez emocí“. Jako by být robotem bylo pro některé regresní „terapeuty“ ideálem.¹⁷

Zpracování traumatu

V současné době se terapie traumatu úzce zaměřuje na to, jak pacientům pomoci zpětně propojit jejich dříve odštěpené části. Obnovit uceleného člověka je cílem většiny psychoterapií.¹⁸ Z důvodů rizika retraumatizace a zaplavení emocemi se bolestivé události zpracovávají tak, že se při vzpomínkách postupuje nejen nenásilně, ale využívá se i střídavého zaměřování pozornosti na traumatický materiál a na bezpečí přítomného okamžiku. Záměrně se problematizuje přesnost traumatické vzpomínky, výslovně se hovoří o tom, že „vzpomínka“ odráží více emocionální stav člověka než událost samotnou. Současně se odvádí pozornost k pozitivním zážitkům, jimiž je možné získat podporu při zpracovávání traumatu.

Kdybychom měli být konkrétní, museli bychom zmínit zejména využívání fantazie. Například k vytváření představ bezpečného místa, kam se klienti mohou ve své imaginaci utíkat, pokud se cítí zaplaveni hrůzou a úzkostí. Klienti se učí vytvářet představy „trezoru“, kam mohou uzamykat své traumatické vzpomínky. Učí se fantazijní technice „dálkového ovládnutí“, pomocí něhož mohou své vzpomínky zvětšovat, zmenšovat, převíjet dopředu i dozadu, případně změnit obraz z tří dimenzí na fotografii tak, aby dokázali ovládat sílu jejich emocionálního doprovodu. Mezi další fantazijní techniky patří i imaginace vnitřního pomocníka, jakéhosi „strážného anděla“, který stojí vždy na straně klienta a je bránou k pocitu bezpečí, pozitivních zážitků a vnitřní soběstačnosti.¹⁹

Jinou oblast podpůrných metod léčení traumatu představují neuro-psychologické metody. Mezi nimi nabývá velké popularity vědecky poněkud problematická metoda desenzibilizace pomocí očních pohybů a přepracování (tzv. EMDR – Eye Movement Desensitization Reprocessing), což je komplexní metoda, kterou vytvořila v osmdesátých letech minulého století Francine Shapirová.²⁰ Její vznik byl spojen s jejím vlastním životním zážitkem onemocnění rakovinou. U zrodu této metody stálo její povšimnutí, že zneklidňující myšlenky, úzkost a hrůza, které měla, někdy náhle vymizely. Shapirová prý zjistila, že ve chvíli, kdy si své myšlenky znovu uvědomila, začaly se její oči pohybovat spontánně ze strany na stranu. Zkoušela v dalších experimentech na sobě samé očima pohybovat úmyslně a přitom se soustředila na zneklidňující myšlenky a pocity. Ty prý opět vymizely a ztratily svůj silný emoční náboj.²¹

Hlava medúzy

Zásady práce s traumatem shrnuje Peter Levine v obrazu starořecké báje o Perseovi a Medúze. V něm se hovoří, že kdokoliv, kdo se Medúze přímo podíval do očí, ihned se změnil v kámen. „*To je případ traumatu*“, říká Levine. „*Když se pokoušíme konfrontovat s traumatem tváří v tvář, bude dále pokračovat v tom, co dělal dosud – strachy nás znehybní.*“ A pak Levine dodává: „*Před tím, než Perseus šel porazit Medúzu, varovala ho Athéna, aby se na ni nedíval přímo. Respektoval moudrost bohyně, použil svůj štít, který odrážel její podobu, a tak jí mohl useknout hlavu. Podobně i my nemůžeme porazit trauma přímou konfrontací, ale prací s jeho obrazem zrcadlícím se v našich instinktivních reakcích.*“²²

Z pohledu současné psychoterapie je tedy možné se domnívat, že Hubbardův dianetický auditing se prohřešuje proti současným zásadám terapie traumatu ve dvou podstatných bodech – v tom, že bere obrazy traumatu za skutečný obraz reality, a v tom, že se usiluje vést pacienta do návratu k opětovnému a co nejintenzivnějšímu prožití traumatické události. Nebo vlastně se prohřešuje v bodě jediném: nutí své klienty pohlédnout Medúze do očí tváří v tvář. Bez ohledu na riziko, že hrůzou zkamení.

Poznámky

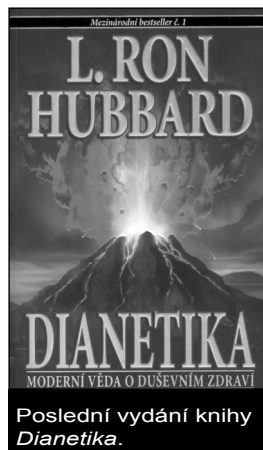
1 Viz např. ZVOLSKÝ, Petr: Speciální psychiatrie, Praha: Karolinum, s. 112 – 113. V této souvislosti je ovšem třeba rozlišovat posttraumatickou stresovou poruchu a drobná traumata z dětství. První je samostatně diagnostikovatelná porucha, kterou může způsobit i zážitek v dospělém věku. Její projevy jsou výrazné, někdy invalidizující.

2 Druhé zná z vlastní zkušenosti prakticky každý člověk ze svého dětství.

3 Auditing vychází z teorie zakladatele Scientologické církve L. R. Hubbarda a pod názvem hlubinná abreaktivní psychoterapie se s ním můžeme setkat také v osobní praxi Ing. Andreje Dragomíreckého (bliže viz http://www.dragomirecky.cz/novy/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=2).

4 Podle: http://www.psychosom.cz/?page_id=345, zde také další podrobnosti.

5 LEVINE, P., Prebúdzanie tigre – léčení



traumatu, Pro familia, 2002. Na tuto knihu a Levinovy postřehy se budeme v tomto článku zejména odvolávat.

5 Více: http://www.psychosom.cz/?page_id=345.

6 Více: http://cs.wikipedia.org/wiki/Lafayette_Ronald_Hubbard.

7 Více: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Scientologie>.

8 Více: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Dianetika_-_Hubbard_věřil_\(a_po_něm_věřil_i_scientologové\),_že_mysl_je_plná_paměťových_stop,_které_se_do_ní_ukládají_jako_filmové_snímky_\(ve_větší_rychlosti_než_ve_filmu_a_mají_pochopitelně_i_jiné_vlastnosti_než_jen_obraz\).](http://cs.wikipedia.org/wiki/Dianetika_-_Hubbard_věřil_(a_po_něm_věřil_i_scientologové),_že_mysl_je_plná_paměťových_stop,_které_se_do_ní_ukládají_jako_filmové_snímky_(ve_větší_rychlosti_než_ve_filmu_a_mají_pochopitelně_i_jiné_vlastnosti_než_jen_obraz).) Od předpokladu, že existuje zásobárna těchto snímků, se pak odvíjí jejich přesvědčení, že je možné si je zcela přesně a nezkráceně vyvolat.

9 LEVINE, P., Prebúdzanie... str. 183-189.

10 Tamtéž, str. 185.

11 Tamtéž, str. 188.

12 Tamtéž, str. 182.

13 Stanislav Kratochvíl popisuje disociaci jako „oddělení určitých procesů od hlavního proudu pozorování a řízení“, kdy „část duševní činnosti probíhá mimo normální řízení“. Disociace „není korigována vzhledem ke skutečnosti a může být izolována od obvyklého proudu myšlenek (Experimentální hypnóza, Praha, Academia, 1999, s. 20). Bliže též YALOM, I. D., Existenciální psychoterapie, Portál 2006, str. 361.

14 Například se předpokládá, že oběti sexuálního zneužívání v dětství z řad mužů se v dospělosti stávají daleko pravděpodobněji pachatelé, zatímco ženy vlastní trauma znovuodehrávají v dospělosti opět jako oběti.

15 Citováno podle: LEVINE, P., Prebúdzanie... str. 123.

16 Tamtéž, str. 122.

17 K fenoménu disociace v souvislosti s traumatizací např. RUPPERT, F., Trauma a rodinné konstelace. Duševní štěpení a jejich léčba, Praha, Portál, 2008.

18 YALOM, I. D., Existenciální... str. 361.

19 VOJTOVÁ, H., HAŠTO, J., Stabilizační techniky a EMDR v psychoterapii posttraumatické stresové poruchy, Psychiatrie pro praxi, 4/2005, dostupné na <http://www.emdr.cz/ometode.html>. Případně REDDEMANN, L., Léčivá síla imaginace: Na vnitřní zdroje zaměřená terapeutická práce s následky traumatu, Praha, Portál 2009.

20 Více: http://is.muni.cz/th/64443/fss_m/diplomova_prace_-_Martin_Hofman.pdf?lang=en.

21 Ve své knize Bolest se dá zvládat (LN, 2004) doporučuje dr. Karel NEŠPOR využívání této metody i laické praxi: „Zkuste v situaci, kdy by vás obtěžovaly nepřijemné obavy nebo úzkost, následující cvičení: Pohybuje dost rychle očima ze strany na stranu. Lze opakovat 24x i vícekrát, cvik by ale zásadně neměl působit nepohodlí nebo bolest.“

22 LEVINE, P., Prebúdzanie... str. 65.

Dianetic auditing and the trauma healing

The author observes the theory and praxis of auditing in Dianetics from the viewpoint of the latest findings in the field of trauma healing. He finds two especially questionable areas in dianetic auditing. First, the statements concerning traumas are taken into account as a significantly accurate description of reality. Second, replaying of traumatic events is performed in such an intensive way that the clients are in fact endangered by retraumatization. Subsequent inhibition of traumatic experiences into deeper levels of unconsciousness and extinction of accompanying emotions are therefore misinterpreted as healing.

MUDr. et Mgr. Prokop Remeš (*1952) je lékař (atestace v oboru gynekologie a porodnictví a psychiatrie), psychoterapeut a teolog. Od roku 1991 je členem Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů a v roce 2008 se stal předsedou Psychoterapeutické sekce České křesťanské akademie.



Auditing. Převzato z časopisu Source.

V roce 2009 vyšly tři české překlady bible

TŘI ČESKÉ JUBILEJNÍ BIBLE

Josef Bartoň

V roce 2009 uplynulo třicet let od prvního vydání celku dnes nejznámější a nejrozšířenější moderní české bible, Českého ekumenického překladu (1979). Není tedy asi náhoda, že to bylo právě loni, kdy se objevily tři nové jednosvazkové edice čerstvých překladů celé bible.

Jejich autoři a vydavatelé si ovšem zároveň sotva uvědomili, že v loňském roce proběhlo ještě dalších několik českých biblických jubileí: dvacet let „parafrázovaného“ novozákonního překladu Slovo na cestu (1989), čtyřicet let oblíbeného (a svého času z Říma a Vídně do vlasti hojně pašovaného) Nového zákona Ondřeje M. Petru (1969) a dokonce jedno výročí zcela nenápadné, ale o to kulatější – uplynulo totiž rovných sto let od edice prvního výrazného počínu českého moderního biblického překládání,¹ evangeliáře přeloženého katolickým biblistou Janem L. Sýkorou (1909).² Minulý rok byl tedy rokem jubilejním mnohonásobně a je dobře podtrhnout, že tři nové bible nebyly něčím, co by zázračně a bez širších souvislostí „spadlo s nebe“. Naopak – zcela logicky se zařadily do silného a pestrého proudu bohaté české biblické překladové tradice.³ Připomínám to mimo jiné proto, že chci na tomto místě, ač se v následujících odstavcích objeví na adresu každého z těchto nových počínů i několik řádků kritických, vyslovit vřelý obdiv mravenčí práci, díky níž se jejich tvůrcům podařilo obohatit knihovnu českých biblí o tři další kvalitní svazky.

Bible 21

O velikonočních 2009 se kromě jiného díky několika vcelku drobným, ale překvapivě účinným osvětovým tahům vydavatelů (několik veřejných čtení a rozhovorů ve sdělovacích prostředcích) česká veřejnost dozvěděla, že je tu první z počínů, *Bible: překlad 21. století*, pro kterou se brzy ujalo zkrácené označení *Bible 21*.⁴ Spustila se vlna spontánního zájmu o nový překlad (včetně

některých otevřených projevů „rezervovanosti“, ba nevole⁵), která se navzdory všemu očekávání udržela v hlavních rubrikách českých médií po několik týdnů. Tato bible vzešla z evangelikálního prostředí a jejími hlavními tvůrci jsou někdejší charismatický kazatel⁶ *Alexandr Flek* a lingvista *Jiří Hedánek*, s nimiž spolupracovalo několik dalších osob (včetně graduovaných bohemistů).

Bible 21 přímo vyplynula ze staršího překladatelského projektu, tzv. *Nové Bible kralické (NBK)*. První verze Nového zákona

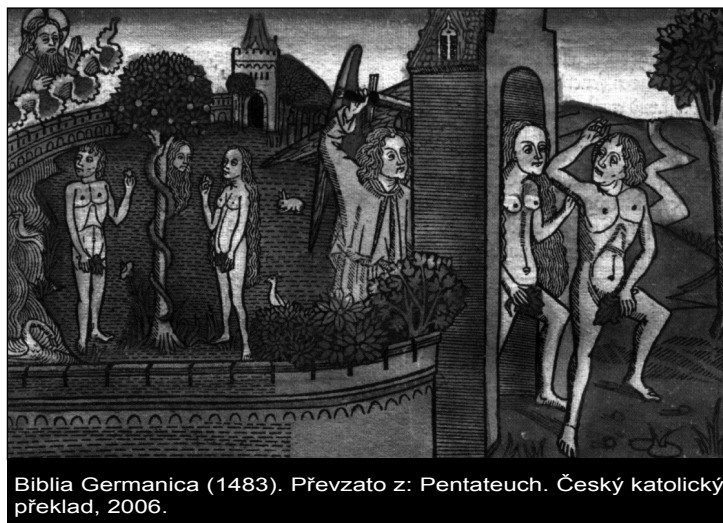
NBK, ač původně chtěla být jen jakýmsi (byť radikálním) „pokusem o revizi“⁸ kralického textu, je ovšem fakticky novým překladem, který na dávnou Kralickou bibli ve výsledku navazuje jen velmi náznakově⁹ (nejspíš se dají vysledovat občasné shodné lexikální a frazeologické volby, ovšem nikoli ve smyslu nějakého tíhnutí k archaizaci). *Bible 21*, která vyšla v r. 2009 jako jednosvazková, obsahuje mírně revidovaný text zmíněných pěti dílů *NBK*. Textovou předlohou byly standardní edice (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. rev. vyd. 1997 a *Novum Testamentum Graece*, Nestle–Aland, 27. vyd. 1998).¹⁰

Výsledný text je už na první pohled nezvykle svěží a čtivý, jeho autoři při stále snaze o „věrnost“ předloze usilovali o to, aby byl komunikativní i vůči čtenářům nemajícím žádnou vazbu na tradici českého písmáctví, tj. vůči lidem nepřivklým žádnému z dosavadních biblických překladů. Jako zřetelný příklad výrazného novátorství lze zmínit osvěžující a většinou velmi přiměřeně citlivou rytmizaci v poetických textech,¹¹ zpra-

vidla s využitím češtině nejvlastnějšího daktylo-trochejského (méně často jambického) spádu:

„Sionské dcery jsou namyšlené, / procházejí se s bradou nahore.“ (Iz 3,16)
„Vody tě, Bože, viděly, / vody tě viděly a hned se zachvěly, / otřásl se i mořské hlubiny.“ (Ž 77,17)
„To proto, že chudákům bořil chýše / a zabíral domy, které nestavěl.“ (Job 20,19)

Překladatelé také místy sáhli k prostředkům v rámci dosavadní české biblické



Biblia Germanica (1483). Převzato z: Pentateuch. Český katolický překlad, 2006.

NBK se objevila už v r. 1998. Překlad *NBK* knih starozákonních (v protestantském, tj. „palestinském“ kánonu) byl pak realizován ve čtyřech svazcích během první dekády nového tisíciletí (2002/2005/2006/2008) a spolu s výrazně revidovaným Novým zákonem (2004) tvoří celek *NBK* – s vyhlídkou, že v dohledné době budou přeloženy a publikovány ještě „apokryfy“ (ve smyslu starozákonních knih deuterokanonických a několika spisů pseudepigraphních), aby tak byla k dispozici šestisvazková bible o rozsahu někdejší kralické Šestidítky.⁷



Biblia Germanica (1483). Převzato z: Pentateuch. Český katolický překlad, 2006.

tradice raritním – k asonanci a někdy dokonce i k rýmu. V případech, kdy jsou tyto prvky (zvláště užití rýmu je u biblického překladu pro svou neobvyklost mimořádně riskantní!) použity libozvučně, citlivě a především nenápadně, se proti nim dá stěží něco namítnout:

„Chudák a vyděrač mají jedno společné: / oběma dal Hospodin vidět světlo dne.“ (Př 29,13)

„Nauč nás počítat naše dny, / abychom v srdci zmoudřeli!“ (Ž 90,12)

Jiná místa ovšem právě kvůli experimentům s rýmem vyvolávají ve čtenáři dojem nepříjemné šroubovanosti či naopak nepatřičné banality:

„Ve vlastním domě chci žít tak, / jak srdci velí poctivost. / Nikdy nepřijde před můj zrak / žádná hanebnost!“ (Ž 101,2-3)

„Pomluvy se pamlsky být zdají, / hluboko do nitra ale padají.“ (Př 26, 22)

„Jako trn v ruce opilce / je přísloví v ústech pitomce.“ (Př 26,9)

Český studijní překlad

Na rozdíl od *Bible 21* vyšla *Bible – Český studijní překlad* na začátku léta 2009 takřka v tichosti, v podstatě bez povšimnutí širší české kulturní veřejnosti. Edici obstarala evangelikální Křesťanská misijní společnost ve spolupráci s (ekumenickým) vydavatelstvím Česká biblická společnost, které také zajišťuje distribuci. Dávným východiskem *Českého studijního překladu* byl novozákonní překlad *Nová smlouva* (1994) evangelikálních křesťanů *Pavla Jartyma*¹² a *Antonína Zeliny* (kteří si originální jazyky osvojili jako samouci a jimž hlavně v závěrečné fázi pomáhalo několik

„korektorů“ pro řečtinu a češtinu). Výrazněji přepracované (čtvrté) vydání *Nové smlouvy* vyšlo v r. 2007 již s podtitulem *Český studijní překlad*. V mezidobí už skupina překladatelů (vedle *Antonína Zeliny* to byli ještě především teologové *Michal Krchňák*,

Karel Dřímal a *Dan Drápal* a lingvista *Jiří Hedánek*) pracovala na české *Staré smlouvě*.¹³ Ta se jako celek ve spojení s opět revidovanou *Novou smlouvou* objevila právě v jednosvazkové edici kompletní *Bible – Českého studijního překladu* v r. 2009. Za předlohu si překladatelé zvolili standardní edice (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4. rev. vyd. 1990 a *Greek New Testament*, United Bible Societies, 4. rev. vyd. 1994). Starozákonní kánon je stejně jako u *Bible 21* kratší (protestantský, „palestinský“).

Výsledkem letitého pracovního úsilí je biblický překlad „studijního“ typu, tj. český překladový text výrazně tíhnoucí k doslovnosti a konkordantnosti (tj. překládání jednoho slova či spojení v obdobném kontextu vždy stejným českým protějškem) včetně záměrného kopírování frazeologických a syntaktických struktur originálu, doprovázený bohatými vysvětlivkami hojně komentujícími jazykovou stránku i biblické realie. Přestože autoři proklamují své úsilí o „dobrou češtinu“,¹⁴ nebyla by myslím namístě příliš přísná kritika občasných jazykových úporností některých míst v překladovém textu – systémově snad můžeme autorům vytknout např. překládání některých participií doplňkových předmětných slovesným adjektivem: „uvidí Syna člověka přicházejícího“ (Mt 24,30); „uviděl roztrhávající se nebesa“ (Mk 1,10). Čtenář totiž u „studijní“ bible automaticky očekává spíše něco jako svého druhu podstročník¹⁵, a je tedy ve skutečnosti příjemně překvapen, že se výsledný český text vskutku „dá číst“, a to ve většině objemu textu docela hladce.

Jeruzalémská bible

Poslední z třetice nových biblí, jednosvazková *Jeruzalémská bible*, vyšla společ-

nou péčí dominikánského nakladatelství Krystal a Karmelitánského nakladatelství a na pultech se objevila v předvánočních týdnech roku 2009.¹⁶ Jde o českou verzi původně francouzského bohatě komentovaného překladu bible,¹⁷ který je asi nejznámějším plodem prestižní biblistické akademické instituce (zaštitěné dominikánským řádem) *L'École biblique et archéologique française* sídlící v Jeruzalémě.¹⁸ Česká *Jeruzalémská bible* má za sebou letitou a zajímavou historii vzniku, dokonce o poznání delší než předchozí dva pojednáváné biblické překlady. Toto velké dílo totiž vznikalo téměř třicet let (zhruba od r. 1980) a postupně na něm v různé míře pracovalo zhruba dvacet osob (hlavně teologové, ale i filologové včetně bohemistů). Hlavními autory jsou historik *František X. Halas* a jeho manželka, (románská) filoložka a zkušená překladatelka *Dagmar Halasová*, „duchovním otcem“ projektu byl dominikán *Dominik Jaroslav Duka* (dnešní pražský arcibiskup). První desetiletí překladatelské práce se datuje ještě do dob pozdního komunismu, kdy naděje na možnost edice tiskem byly spíše mizivé. Od první poloviny devadesátých let se však začaly objevovat svazky „pracovního vydání“ a v letech 1994–2008 tak postupně vyšlo sedmáct sešitů tvořících vposledku celek katolické bible (se Starým zákonem v širším, katolickém kánonu, tj. i s deuterokanonickými knihami).

Definitivní (revidovaná) verze *Jeruzalémské bible* pak byla vydána o rok později (2009) v jediném mohutném svazku. Významnou kvalitou české *Jeruzalémské bible* jsou dosti rozsáhlé komentářové části (úvody k jednotlivým knihám či skupinám knih a podrobné poznámky), které se neomezuji jen na realie či stránku jazykovou a literární, ale předkládají i fundovanou katolicky orientovanou teologickou interpretaci. Tyto části byly (s nepatrnými nutnými úpravami) přímo přeloženy z francouzského originálu. Francouzská předloha stojí také za českým překladovým textem samého Písma, ale tento překlad (francouzského) překladu byl pečlivě korigován srovnáváním s texty semitskými a řeckými (čeští překladatelé zvolili tuto metodu „nepřímého a srovnávacího překladu“¹⁹ s úmyslem snáze do české verze přenést specifika velmi samostatné textologické práce badatelů Jeruzalémské biblické školy).

Výsledný text jeví (v intencích východiskové verze francouzské) spíše inklinaci k doslovnosti, někdy i včetně nápodoby

formálních struktur starověkých předloh, neznámá to však rozhodně nějakou celkovou zkosnatelost či sterilitu. V leckterých pasážích naopak nalezneme neotřelá a svěží překladová řešení:

„Padesát let nemáš a Abraháma jsi viděl!“ (J 8,57)

„Tehdy se mu ta žena, jež dobře věděla, co se jí stalo, bázně a rozechvěle vrhla k nohám a řekla mu celou pravdu.“ (Mk 5,33)

Text *Jeruzalémská bible* chce dbát především na „požadavek přesnosti“ a „není překladem estetizujícím“.²⁰ Avšak právě občasným překvapivým užitím jednotlivého stylisticky silně příznakového prostředku (spíše knižního, někdy však naopak tíhnoucího k hovorovosti a občas i obou v těsné blízkosti) na jinak víceméně neutrálním, „civilním“ pozadí může vyvstat stěžejní únosné napětí, nežádoucí kontrastní účinek:

„Cha! Cha! Hle, ona brána národů je rozbita.“ (Ez 26,2)

„Zniči tohleto Místo a změni zvyklosti, které nám zůstavil Mojžíš.“ (Sk 6,14)

„Toho, co jsi se naučil a o čem jsi nabyt jistoty.“ (2Tim 3,14)

Opravdová větší výtku nicméně náleží překladatelům za jeden lapsus systémový. Odmítají totiž „nivelizaci slovesných časů ve vyprávěních evangelií, v nichž se v řeckém originálu často přechází od minulého času k přítomnému (*praesens historicum*) a naopak“²¹ a rozhodli se tedy v takových případech klást mechanicky přezens za přezens. To je velmi problematické už vzhledem k ne zcela shodné funkci (a frekvenci!) přezentu historického v řečtině a češtině.²²

„Potom nalévá vodu do mísy a začal umývat učedníkům nohy.“ (J 13,5)

„Když odtud odešel, ubírá se do své otciny a jeho učedníci jdou za ním.“ (Mk 6,1)

„Povolává k sobě oněch Dvanáct a začal je posílat dva a dva.“ (Mk 6,7)

Typologické rozřazení

Pozoruhodné je, že zmíněné tři „jubilejní“ bible (ač vznikaly zcela samostatně a práce na nich samozřejmě nebyly nijak koordinovány) si vlast-

ně co do důrazů, metody překladu a preferovaných jazykových prostředků téměř vůbec nekonkurují. Na škálách zohledňujících hovorovost – knižnost a volnost – doslovnost totiž zaujímá *Bible 21* pozici o něco vlevo od Nového zákona Českého ekumenického překladu²³ (tj. zhruba jako svého času značně inovativní Nový zákon Ondřeje M. Petru 1970²⁴), *Jeruzalémskou bibli* najdeme přibližně na stejné úrovni jako Starý zákon ČEP (tj. zároveň asi jako Nový zákon Škrabalův 1948) a místo *Českého studijního překladu* bude ještě mírně napravo vůči *Jeruzalémské*. Také z hlediska svých (zamýšlených a – jak již ukazuje praxe – i reálných) primárních adresátů si tři nové bible asi celkem rovnoměrně „rozdělily sféry působnosti“: po *Jeruzalémské bibli* sáhnou především římsští katolíci se zájmem o vysvětlující komentáře k biblickému textu, *Český studijní překlad* si pořizují křesťané, kteří nemají dostatečnou znalost původních jazyků, ale chtějí se i tak dostat co možná nejbližší k originálnímu textu a co nejvíce rozkrýt jeho struktury, a *Bible 21* poslouží v největší míře těm, kdo dosud byli poselstvím bible nedotčeni či dotčeni jen málo.

Poznámky

- 1 Sýkorův překlad považují za zahájení nové fáze v českém biblickém překládání: Sýkora se totiž (přes jistou snahu o udržení kontinuity) vědomě a výslovně vymezil vůči starší překladové tradici kralicko-svatováclavsko-svatojanské. Srov. Josef BARTOŇ, *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*, Praha: Česká biblická společnost, 2009, s. 40–64.
- 2 Svůj Nový zákon pak kompletoval vydáním apoštolů r. 1914.
- 3 Stojí za zmínku, že během století 1909–2009 se objevilo osm nových překladů celé bible a řada překladů celých Nových zákonů ve velkém množství edic (leckdy navzájem dost odlišných). Dosud nejrozsáhlejší článek věnovaný souhrnně moderním překladům bible do češtiny má být publikován v brzké době v Listech filologických (Josef BARTOŇ, *Století moderního českého biblického*

překladu (1909–2009), *Listy filologické* 133, č. 1–2/2010, s. 9–33).

- 4 *Bible: překlad 21. století*, vedoucí projektu Alexandr FLEK, Praha: Biblion, 2009.
- 5 Především to bylo jednoznačné polemické a zjevně narychlo vzniklé *Stanovisko katolických biblistů k překladu „Bible. Překlad 21. století“* ([b. a.], 20. 2. 2010 na adrese <http://www.apha.cz/stanovisko-katolickych-biblistu-k-překladu-bible-překlad-21-stoleti/>) a vzápětí publikované z něj přímo vycházející *Stanovisko České biskupské konference* ([b. a.], 20. 2. 2010 na adrese <http://tisk.cirkev.cz/z-domova/stanovisko-ceske-biskupske-konference-k-překladu-bible-překlad-21-stoleti.html>). Některé body ve *stanoviscích* jsou věcně oprávněné (především výtky na adresu několika jednotlivých chybných či rozmlžujících překladatelských voleb nebo poukaz na to, že autoři *Bible 21* v předmluvě nezmiňují jiné české překlady než Kralickou bibli a Český ekumenický překlad). Jiné kritické formulace jsou spíše emotivní a věcně diskutabilní (např. podtitulu *Překlad 21. století* se sarkastickým tónem vytýká, že je „nabubřelou reklamní upoutávkou“ a jeho oprávněnost se prý projeví „až na konci století, ne na jeho začátku“ – přitom je zjevné, že překladatelé svůj podtitul zvolili jako normální zkratkovitou signalizaci „vhodnosti pro dnešního čtenáře“ a také nejspíš jako aluzi na někdejší anglojazyčný *The Twentieth Century New Testament* z r. 1901; *stanoviska* v celém odstavci emfaticky a zešíroka kritizují skutečnost, že v *Bibli 21* „chybí sedm starozákonních knih a některé další jsou tu předkládány v kratší verzi, než jak je známe v tzv. „širším kánonu“ – mám za to, že bylo spíše na místě konstatovat, že Bible 21 je překlad vzešlý z protestantského prostředí, a využít vzácného zájmu sdělovacích prostředků k stručnému a věcnému poučení české veřejnosti o rozdílných kánech Starého zákona) a najdou se zde dokonce i výtky úplně liché (např. kritika toho, že *Bible 21* nezohledňuje, že „česká křesťanská tradice ... vyhradila jméno Ježíšovy matky formu „Marie“, a ne „Marie“, aby se tak podtrhlo její výjimečné postavení v dějinách spásy“ – stěžejní argumentace je tu založena na zcela externím kritériu a navíc formu „Marie“ měl už Žilkův Nový zákon v r. 1933).
- 6 Alexandr Flek se stal známým především díky svému velmi aktivnímu vedoucímu angažmá v (poněkud kontroverzním) sboru Slovo života na počátku 90. let.
- 7 V této souvislosti stojí za zmínku, že nedávno (2008) vydala Česká biblická společnost synoptickou edici textů Českého ekumenického překladu a Kralické bible, a to právě včetně „apokryfů“ (tj. deuterokanonických a několika pseudepigraphických) starozákonních spisů.
- 8 Viz předmluva Nového zákona NBK z r. 1998.
- 9 To byla také příčina občasných výtek z různých stran vůči tvůrcům NBK – jako by si neprávem vypůjčili „osvědčenou značku“ Kralické bible pro text, který není její opravdovou revizí.
- 10 První vydání Nového zákona NBK (1998) se ještě výslovně odvolává na *Textus receptus*.
- 11 V moderní době rytmizaci využil především Václav Renč ve svém přebásnění žalmů z počátku sedmdesátých let, které je dodnes využíváno především dominikány v pravidelné breviářové modlitbě.

12 Pavel Jartym se brzy po vydání *Nové smlouvy* stal římským katolíkem (1996) a po delší době se zapojil do skupiny pracující na revizi a doplnění chybějících částí stávajícího katolického liturgického překladu. Prvním plodem je *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových). Český katolický překlad*, překlad Václava BONGERA zveřidlovali, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili Jaroslav Brož, Josef HŘEBÍK, Petr CHALUPA, Pavel JARTYM, Mlada MIKULICOVÁ a Ladislav TICHÝ, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006)

13 Ze *Staré smlouvy* vyšly samostatně svazky *Příslaví* (2002), *Daniel* (2003), *Jeremjáš* (2004) a *Jozue/Soudců/Rút* (2006).

14 Srov. předmluvu k bibli od Antonína Zeliny (s. 8): „Chceme zachovat dobrou češtinu. Tam, kde by snaha o konkordantnost nebo věrnost překladu



Biblia Germanica (1483). Převzato z: Pentateuch. Český katolický překlad, 2006.

měla znamenat prohřešek proti českému jazyku, raději věc řešíme pomocí poznámky.“

- 15 *Podstročník* je velmi doslovný, „podřádkový“ překlad, výsledek první, tj. analytické fáze překladatelské práce. O podstročníky (vypracované profesionálními lingvisty) se často musejí opírat např. básníci, kteří „přebáší“ texty z časově či kulturně odlehklých literatur.
- 16 *Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*, Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2009.
- 17 *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de L'École biblique de Jérusalem* vycházela po částech v letech 1948–1954 (celkem 43 svazků), jednosvazková edice (s adekvátně redukcí komentářovou částí) byla publikována r. 1956. Další revize nazvaná již *La Bible de Jérusalem* vyšla r. 1973, dosud poslední (mírně) přepracovaná verze je z r. 1998. Svě vlastní „mutace“ *Jeruzalémské bible* vytvořila již celá řada jazyků, např. anglická verze vyšla už r. 1966. Česká *Jeruzalémská bible* vychází z jednosvazkového francouzského vydání z r. 1973.
- 18 *L'École biblique et archéologique française* vznikla r. 1890 a má dnes na svém kontě dlouhou řadu kvalitních publikací především z biblické exegese, archeologie a filologie starých jazyků. Dějiny a činnost této biblické školy (včetně poměrně čilých kontaktů českých biblistů s jejími akademiky) jsou hlavním tématem celého jednoho čísla časopisu *Salve* (*Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, 19, 2009, č. 3, 193s.).
- 19 Okolnosti vzniku a překladatelskou metodu v doslovu české *Jeruzalémské bible* podrobně prezentuje František X. HALAS, *Smysl české verze Jeruzalémské bible*, in: *Jeruzalémská bible*, s. 2215–2229.
- 20 Tamtéž, s. 2225.
- 21 Tamtéž, s. 2227.
- 22 „...historický přezens je účinný prostředek povahy značně afektivní – a právě tím je v rukách slohově neobratných nebezpečný. Hlavně působí rušivě ustavičné přeskakování z přeterita do přítomnosti, není-li dostatečně motivováno“ (František KOPEČNÝ, *Slovesný vid v češtině*, Praha: Nakladatelství ČSAV, s. 28–29). Obecně k užití přeterita historického v českém textu viz François ESVAN, *Historický přezens v současné češtině: možnosti a meze jeho jazykových a komunikativních funkcí*, in: *Možnosti a meze české gramatiky*, (ed.) František ŠTÍCHA, Praha: Academia, 2006, s. 226–248.
- 23 Petr Pokorný staví Český ekumenický překlad „podle jeho jazykové roviny“ (na ose od překladů do jazyka hovorovějšího po konzervativní překlady reformační) „málo doleva od středu současného spektra“ s vysvětlením, že „Starý zákon je přeložen s větším důrazem na ekvivalenci až konkordantnost“ – naopak tvůrci Nového zákona „překládali s důrazem na komunikativní funkci jazyka s vědomím, že nositelem významu, jehož ekvivalence musí být respektována, je především věta.“ (Viz Petr POKORNÝ, *Český ekumenický překlad Pisma*, in: *Česká bible v dějinách evropské kultury*, (ed.) Helena Pavlinová a Dalibor Papoušek, Brno 1994: Masarykova universita, s. 12–13.)
- 24 „Videňská“ verze Nového zákona Ondřeje M. Petrá (1970 a řada reprintů) je viditelně inovativnější než dvě verze „římské“ (1969 a 1976).

Three Czech „Jubilee“ Bibles

The present article focuses on three recent Czech translations of the whole Bible that appeared in 2009 (the year of the 30th anniversary of Czech Ecumenical Translation and the 100th anniversary of Jan Ladislav Sýkora's Czech translation of Four Gospels): *The Twenty-First Century Translation (Bible: překlad 21. století)*, *Czech Study Translation (Český studijní překlad)* and *Jerusalem Bible (Jeruzalémská bible)*. It presents the circumstances of their genesis as well as the main typological characteristics, including some typical stylistic features.

PhDr. Josef Bartoň, Th.D. (*1966) vystudoval latinu, řečtinu, bohemistiku a teologii. Působí na Katedře biblických věd Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy a v Centru biblických studií při Filozofickém ústavu AV ČR v Praze. V posledních letech se badatelsky zabývá především českým náboženským jazykem a dějinami českého biblického překladu.

Náboženský spor rozděluje malajsijskou společnost

SPOR O ALLÁHA V MALAJSIÍ

Jan Čuřík

Na počátku letošního roku se objevily znepokojující zprávy o stoupajícím náboženském napětí v Malajsií v souvislosti s rozsudkem Soudu vyšší instance¹ v Kuala Lumpur ze dne 31. 12. 2009, rušícím vládní zákaz katolickému týdeníku The Herald používat výrazu Alláh ve smyslu křesťanského Boha. Vyústění letitého sporu mezi malajsijskou² vládou a zástupci křesťanské minority poukázalo na křehkost politické situace v zemi, jež je často považována za prototyp většinově muslimské multikulturní, multietnické, pluralitní společnosti.³

Verdict soudu ve prospěch žalobců z The Herald zněl jasně: vládní zákaz je nelegální, protiústavní, iracionální a obvinění z hrozby národní bezpečnosti je nepodložené. Vedle argumentace náboženskou svobodou operoval soud i se skutečností, že název Alláh (arabská obdoba latinského Deus či anglického God) je předislámského původu, je zcela samozřejmě používán miliony arabsky mluvících křesťanů a vyskytuje se v různých vydáních překladu Bible do malajštiny od 17. století po současnost.⁴ Malajsijské křesťany si mohli vzít na pomoc i sám Korán, jehož řeč v této otázce rovněž hovoří zcela jednoznačně v jejich zájmu.⁵ Hlavní bojovník za zákaz pro The Herald, kontroverzní ministr vnitra Hishamuddin Hussein,⁶ se svým tvrzením, že jediným legitimním výrazem malajsijských křesťanů pro Boha je označení *Tuhan* a jejich používání výrazu Alláh, který je celosvětově chápán jako jméno islámského Boha, může muslimy mást, neuspěl. V pozadí kauzy se vznášela i dřívější obvinění křesťanů z proselytismu mezi muslimy.

Zatímco The Herald mohl slavit, reakce extremistické části malajsijské veřejnosti na sebe nenechala dlouho čekat. Mezi 8. a 15. lednem provedli vandalové desítku nekoordinovaných útoků na kostely různých křesťanských církví, při nichž naštěstí nedošlo ke ztrátám na životech ani újmám na zdraví. Lehčím for-

mám vandalismu se nevyhnuly rovněž dvě mešity a jedna sikhská gurudvára. Útoky byly rozhořčeně odsouzeny jak vládními stranami, sdruženými v Národní frontě (*Barisan Nasional*), opozičními stranami z Lidové aliance (*Pakatan Rakyat*), včetně radikálně islamistické Panmalajsijské islámské strany (*Parti Islam se-Malaysia*), tak i předními muslimskými duchovními. Vláda a opozice se od počátku aféry vzájemně obviňovaly z rozdmýchávání napětí, politizace kauzy „Alláh“ a honby za voličskými hlasy.⁷ Ministr vlády pro záležitosti parlamentu Nazri Aziz přispěchal s „kompromisním“ návrhem, že by slovo Alláh mohli používat křesťané ve dvou východomalajsijských ostrovních státech Sabah a Sarawak, zatímco ve státech kontinentální Malajsie by jim zůstalo zapovězeno. Nebylo překvapením, že tato nabídka byla představiteli církvi zásadně odmítnuta.⁸ Situace tak nadále zůstává nevyřešená, vládní právníci podali odvolání k Apelačnímu soudu a bitva o povahu mezináboženských vztahů, která je v případě Malajsie provázána



Muslimové protestují proti soudnímu rozhodnutí.
Foto: The Associated Press.

s latentním faktorem etnické nevraživosti,⁹ tak nadále pokračuje. Za pozitivní signál lze však jistě považovat silné projevy občanské solidarity, kdy na sto třicet muslimských nevládních organizací nabídlo své služby při ochraně křesťanských svatostánků před vandalismem a u jednotlivých kostelů se skutečně objevily hlídky muslimských dobrovolníků.¹⁰

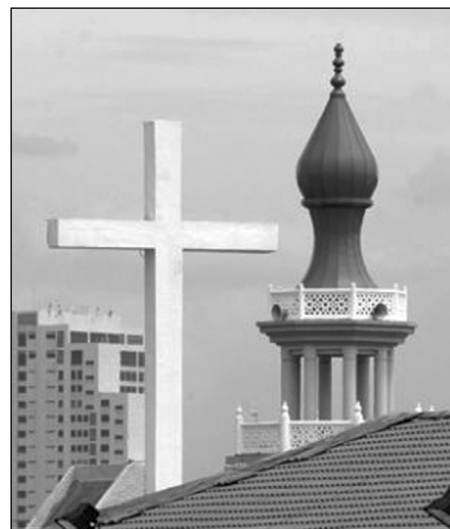
Islámské náboženství se na území dnešní Malajsie začalo zásadněji rozšiřovat poměrně pozdě, zhruba od 14.-15. století, v souvislosti se založením významného přístavního města Melaka.¹¹ Za jeho postupem nestála žádná expandující vojenská mocnost. Islám, právem mnohými odborníky označovaný jako „náboženství obchodu“, sem spolu s ekonomickou prosperitou přinášeli arabští a indiští kupci, a vedle nich i jednotlivá súfijská bratrstva. Súfijové, jak pro ně ostatně bylo příznačné i v jiných oblastech, hledali cestu, jak přizpůsobit své duchovní poselství kulturnímu světu místních obyvatel, a nebránili se používání domácích jazykových a myšlenkových konstruktů. To mělo za následek vytvoření specificky regionální islámské kultury. Rozšíření mírovými prostředky, kulturní adaptace, a v neposlední řadě i dopad britské koloniální správy, měly za důsledek výraznou převahu duchovního rozměru islámu v malajské společnosti nad jeho rozměrem politickým.

Malajsie si držela sekulární politický charakter i po vyhlášení nezávislosti v roce 1957, nicméně od sedmdesátých let začala být patrná pozvolná islamizace veřejného života. Za nejvýraznějšího kritika sekulární politiky a přílišného prolínání islámu s malajskou kulturní tradicí platí *Parti Islam se-Malaysia*, jež se v průběhu let stala významnou politickou silou, zvláště ve státech Penang, Kelantan, Kedah a Selangor, a která usiluje o zavedení islámského právního systému šari'á v plném rozsahu pro celou Malajsii. Federální vláda se tak často dostává do situace, kdy musí lavírovat mezi loajalitou vůči multikulturnímu, pluralitnímu principu malajsijské společnosti a tlakem ze strany radikálních islamistů. V reakci na agendu fundamentalistů na jedné straně a na účelové západní teorie o „střetu civilizací“ na straně druhé vytyčila malajsijská vláda pod vedením dnes již bývalého premiéra Abdullaha Ahmada Badawihho (v úřadu 2003-2009) koncepci *Islam Hadhari* (z arabského *islām ḥadārī* – civilizační islám), kombinující důraz na islámské kořeny a islámskou identitu Malaj-

sie s programem tolerantní, demokratické politiky a všeobecného rozvoje společnosti.¹² Koncepcie *Islam Hadhari* spatřuje v návratu ke skutečnému duchu islámského náboženství cestu k uskutečnění ideálu civilizace založené na hodnotách mezilidské úcty, vzdělanosti, ekonomického rozvoje, ochrany životního prostředí, prosazování práv žen a jinověrců, za současného odmítnutí slepého napodobování západních vzorů. Tento politicko-kulturní ideál, podpořený mnoha významnými vzdělanci a duchovními, je jistě pozitivní vizí budoucnosti Malajsie, nicméně v praktickém uskutečnění naráží a pravděpodobně nadále bude narážet na četné komplikace, plynoucí z ne zcela uspokojivě vyřešených etnických vztahů v rámci malajsijské společnosti a v nemenší míře i nekompromisního vnitropolitického zápasu. O tom, zda kauza „Allah“ v dlouhodobějším hledisku spíše rozdělí Malajsijsce, anebo naopak napomůže k jejich stmelení, se ovšem lze zatím pouze dohadovat.

Poznámky

- 1 Soudní soustava v Malajsii pochází z dob britské koloniální nadvlády. Skládá se z magistrátních soudů (magistrate courts), zasedacích soudů (sessions courts), soudů vyšší instance (high courts), apelačního soudu (court of appeal) a federálního soudu (federal court). Paralelně k federální soudní soustavě vykonávají pravomoc šari'átské soudy, jejichž výklad práva se v jednotlivých státech Malajsie může lišit. Jejich jurisdikce se vztahuje výhradně na muslimy v jasně omezených oblastech občanského a trestního práva.
- 2 Výrazy „malajsijský“ a „Malajsijsce“ chápeme jako týkající se všech občanů Malajsie neohledně na jejich rasu, pojmy „malajský“ a „Malajec“ představují užší označení etnika.
- 3 Malajsie je parlamentní konstituční monarchií, složenou ze třinácti států a tří federálních území. Obývá ji necelých 28 milionů obyvatel (údaj z r. 2008) hovořících malajštinou, různými dialekty čínštiny, tamilštinou, angličtinou a dalšími jazyky. Podle statistiky z r. 2007 tvoří obyvatelstvo Malajsie (Malajsijsci) 50% Malajců, 30% Číňanů, 9% Indů a 11% různých etnických skupin, od původních obyvatel (*orang asli*) po přistěhovalce z USA, Evropy či Blízkého východu. Nábožensky mezi Malajsijsci převládá islám (55%), dále buddhismus (17%), čínská náboženství (12%), hinduismus (7%), křesťanství (6%). Zdroj: Zdeněk Zbořil, *Dějiny Malajsie, Singapur a Bruneje*, Praha: NLN, 2009, ss. 14-15.
- 4 Debra Chong, "Four reasons for controversial 'Allah' ruling" [online], *The Malaysian Insider*, 17. 1. 2010, [cit. 2010-02-09], URL: <http://www.themalaysianinsider.com/index.php/malaysia/49845-four-reasons-for-controversial-allah-ruling>
- 5 *Nepřítel se s vlastníky Písma* (tj. Židy a křesťany), leda způsobem nejvhodnějším – a pouze s těmi z nich, kdož nespravedliví jsou. A rcete: „Uvěřili jsme v to, co bylo sesláno nám, i v to, co bylo sesláno vám, a náš Bůh (Allah) a váš Bůh (Allah) jedno jsou; a my do vůle Jeho jsme odevzdáni. (Korán, 29:46), cit. podle Korán, překlad Ivan Hrbek, Praha: Odeon, 1972.
- 6 V případě malajských muslimských osobních jmen, která jsou arabského původu, pro tento článek uplatňuji malajský způsob zápisu v latině, který se samozřejmě od standardní české transkripce arabštiny velmi liší.
- 7 „Church attacks condemned, concerns grow“ [online], *Harakah Daily*, 8. 1. 2010, [cit. 2010-02-09], URL: <http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=->



Kostel a mešita na předměstí Kuala Lumpur. Foto: The Associated Press.

- com_content&view=article&id=24115:church-attacks-condemned-concerns-grow&catid=1:utama&Itemid=50.
- 8 Debra Chong, „No deal, clergymen tell Nazri“ [online], *The Malaysian Insider*, 16. 1. 2010, [cit. 2010-02-09], URL: <http://www.themalaysianinsider.com/index.php/malaysia/49775-no-deal-clergymen-tell-nazri>.
 - 9 Většina muslimů jsou Malajci, naprostá většina křesťanů je naopak nemalajského původu. Etnická nevraživost v Malajsii ovšem pramení především z reálného politického zvýhodnění Malajců a přetrvávající ekonomické dominance Číňanů ve společnosti. Blíže k etnické problematice v Malajsii viz. příslušné příspěvky v Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
 - 10 „130 Muslim NGOs offer to keep watch“ [online], *New Straits Times*, 11. 1. 2010, [cit. 2010-02-09], URL: http://www.nst.com.my/Current_News/NST/articles/30li/Article.
 - 11 Český čtenář má od minulého roku k dispozici hned dvojí zpracování dějin Malajsie se samozřejmým zřetelům ke vztahu islámu a tohoto regionu: klasický historicko-politický přehled viz. Zdeněk Zbořil, *Dějiny Malajsie, Singapur a Bruneje*. Praha: NLN, 2009., a historickou studii se silným antropologickým důrazem viz. Anthony Milner, *Dějiny Malajsie*, Praha: Grada Publishing, 2009. Konkrétnější informace o islámu v jihovýchodní Asii nabízí např. sborníky: Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985. a Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique, Omar Farouk Bajunid (eds.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.
 - 12 Blíže k oficiální náplni koncepce *Islam Hadhari* viz. Paridah Abd. Samad, *Abdullah Ahmad Badawi. A New Breeze in Malaysia's Politics*, Kuala Lumpur: Partisan Publication, 2008, ss. 295-304.

The Malaysian 'Allah' controversy

Since the beginning of this year there kept arriving disturbing news about rising animosity in connection with the sentence passed by the High Court in Kuala Lumpur on December 31st, 2009, whereby the government ban on using the word Allah meaning the Christian God by the Catholic weekly *The Herald* was lifted. The situation speaks plainly of the fragility of interdenominational relationships in a major Muslim, but still multiethnic and multicultural Malaysian society.

Jan Čuřík (*1982). Studuje Blízkovýchodní studia na FF ZČU v Plzni. Zabývá se především islámem a dějinami, kulturou a soudobým vývojem islámských zemí.

Projevy podobné náboženským

NEVIDITELNÁ NÁBOŽENSTVÍ

Ivan O. Štampach

Projevy, které bychom označili jako náboženské, se nevyskytují jen v tom, co odpovídá nějaké uznané definici náboženství nebo co se samo jako náboženské prezentuje. Tak jako u některých tradičních náboženství, nejčastěji u buddhismu, se vyslovuje pochybnost, je-li to vůbec náboženství, spatřuje religionistika naopak znaky podobné náboženským u směrů, které se prohlašují za vědu, životní styl, terapii, ba nachází je i v zábavním průmyslu včetně sportu pro širokou veřejnost a v politice.

Kontext a význam

neviditelného náboženství

Náboženství bývá označováno za *antropologickou konstantu*, někdy se to poněkud ironicky vyjadřuje slovy, že člověk je bytost nevyléčitelně náboženská. Od starověku do začátku novověku je odmítání náboženství kuriózním jevem. Teprve ve 20. století se od náboženství odklání celé skupiny obyvatel. Dnes se asi o šestině lidstva tvrdí, že je explicitě ateistická nebo aspoň nábožensky indiferentní.

Atheismus jistě může být výsledkem osobního studia a rozhodování, ale často je sociálně podmíněn. Přesněji, v různých sociálních vrstvách a skupinách se stávají samozřejmostí různé formy nenáboženských postojů, nejen ateismus spíše jen praktický, než i teoretický, ale též náboženská indiference, ateismus spíše implicitní nebo i deklarovaný, promyšlený a odůvodněný a celkem vzácně též militantní, přičemž jeho bojovnost může být verbální nebo fyzická. Tam, kde je člověk takovým působením o náboženství bez vlastní aktivní účasti připraven, se právě může uplatnit ona předpokládaná tendence k náboženství. Někdo by mluvil o náboženské vloze, ta však dosud není identifikována a analyzována. Vedou-li člověka nezáměrné vlivy prostředí nebo výchova k nenáboženským postojům, může se orientovat na atypické protějšky náboženského vztahu.

Sociologové mají tendenci používat metaforu *neviditelného náboženství*.¹ Religionistika tu musí být podrobnější. Konstatuje výskyt jevů náboženství podobných, avšak mimo rámec toho, co definice, byť jen pracovní, odlišuje od nenáboženského

okolí. Ninian Smart² zmiňuje doktrínu, rituály, osobní spirituální praxi, příběhy, zážitky a mravní normy jako prvky života, které je třeba zkoumat a které rozhodují o případné příslušnosti k náboženství. Je však sporné, zda sama přítomnost nauky, obřadů či souboru etických norem činí nějaký směr podobným náboženství. Thomas Luckmannovi stačí jako implicitní náboženství ještě mnohem méně. Sama ta okolnost, že člověk transcenduje svou biologickou podstatu, že konstruuje své Já v procesu socializace, je podle něj náboženské povahy. Explicitní náboženské instituce a náboženské vědění doplňují tuto univerzální formu religiozity.³

V této souvislosti lze navrhnout řešení, které odlišuje *implicitní náboženství* od explicitního, deklarovaného, vyjádřeného. Nešpor a Lužný vymezují implicitní náboženství tak, že jde o jakýkoli sociokulturní systém, který plní náboženské funkce. Jejich konkrétní, snad jen pracovní vymezení této funkce je však výrazem značných rozpaků. Např. zcela mimo jakoukoli přijatelnou obecnou charakteristiku náboženství je *vytváření skupiny „pravých“ věřících negativně vymezené proti těm ostatním*.⁴

Podle všeho musí být za určující pokládán vztah k transcendenci. Zde by však byla spíše kompetentní teologie. Religionistika sama o sobě těžko určí, kdy protipól vztahu, tzv. náboženský objekt, je skutečně transcendentní, nebo je to (právě jako u jevů náboženství pouze podobných) pouze imanentní skutečnost povýšená do role transcendence. S touto potíží se religionistika potýká a může nabízet jen provizorní a pracovní řešení. Religionistika, aniž by

překračovala své kompetence, může zařadit jako náboženství ve vlastním smyslu toho slova to, které se hlásí ke skutečnosti, již deklaruje jako božskou či v jiném smyslu transcendentní či absolutní (aniž by musely být užity tyto výrazy). Kvazireligiózní projev by připomínal (aspoň některá) náboženství, ale explicitě by v něm šlo spíše o filosofii, vědu či terapii, o realizaci lidského potenciálu, přičemž za pseudoreligiózní lze označit ta, která se sama k náboženským souvislostem hlásí, a za kryptoreligiózní ta, jež souvislost náboženstvím popírájí.

Pseudoreligiózní projevy

Preventivní a terapeutické postupy mohou být prožívány na způsob náboženství. Pokud používají náboženské terminologie, ačkoli jejich doktrína není explicitě obrácena k personálně či nepersonálně chápáné transcendenci, lze mluvit o projevech pseudoreligiózních. Zde však je nutná zvláštní kritičnost vůči samopohybu myšlení konstruujícího pojmy a nepřihlízejícího k proměnlivé a rozmanité realitě. Především je nutné ujasnit, že nejde o hodnocení, nýbrž jen o důsledné rozlišení.

Hranice⁵ mezi hnutími alternativního životního stylu s náboženskými komponentami a hnutími kvazireligiózními je nejasná. V jednotlivých případech je nesnadno rozhodnout. *Dianetika* spolu se *scientologií* se sama interpretuje jako na vědě založený systém práce s psychikou a s tělem, který má vést k řešení problémů, a k dosahování trvalého štěstí a vyšších stavů vědomí. V hnutí se rovněž mluví o technologii. Duchovní bytost, *thetan*, již je každý člověk, je zprvu pro běžné vědomí skrytá, očistným procesem má být plně uvědomena, a má to být právě dynamika této duchovní bytosti, která se má v lidském životě (spolu s ostatními dynamikami) plně projevit. V této souvislosti prakticky není řeč o transcendentní skutečnosti. Jeví se to tak, že nejde o náboženství a že jde o směr pouze v něčem náboženství podobný. To je silně zastoupená interpretace, která však není zcela zbavena podezření z užítkovosti.

Dosahování duchovní svobody touto cestou může připomínat směřování ke stavu *móksa*, k osvobození duchovního jádra bytostí, átmanu, tak, jak se to s různými odstíny objevuje ve směrech řazených obvykle k hinduismu. Proto může být scientologické hnutí iniciované Ronaldem Hubbardem (1911-1986) označeno jako kvazireligiózní, ba lze připustit, co někteří badatelé tvrdí, že jde o neteistické náboženství. Harri Heino

(1944-1999), luterský teolog, který působil na univerzitě v Tampere a zabýval se religionistickými otázkami, uvádí v publikaci *Scientology: Its true nature*, že scientologové věří v Boha či existenci božství, i když nemusí jít o teisticky pojatého osobního Boha.⁶ M. Darrol Bryant, v současnosti emeritní profesor religionistiky na univerzitě ve Waterloo (Kanada) v publikaci *Scientology: A new religion* uzavírá úvahu o možném náboženském rázu tohoto směru mj. slovy: ... *ve vztahu k prvkům moderní vědecké definice náboženství je zřejmé, že scientologie je náboženství. Má vlastní odlišná přesvědčení počítající s neviditelným, duchovním řádem, vlastní, odlišnou náboženskou praxi a rituální život, má své autoritativní texty a aktivity budující komunitu.*⁷ Hranice případné neteistické religiozity a implicitní religiozity zůstávají v takových případech prostupné.

Kryptoreligiózní projevy - vlastní „neviditelná náboženství“

Náboženstvím neměla být *Silvova metoda kontroly mysli*, jejíž zakladatel José Silva (1914-1999) měl vlastní náboženské vyznání, a metodu posléze po něm pojmenovanou pokládal právě jen za metodu či techniku. U stoupenců je však metoda sama (nebo metody od ní odvozené) prožívána na způsob náboženství, resp. plní v životě roli, již obvykle plní náboženství. Zařazuje se spolu s scientologií do hnutí lidského potenciálu. Předpokládá se, že člověk (případně jeho mozek) má nevyužitou kapacitu, již je možno rozvinout vnitřní práci, speciálními cvičeními. V případě Silvy metody a příbuzných hnutí⁸ jde o prozkoumávání vlastní mysli, sebepoznávání, imaginativní metody (vzdáleně připomínající metody buddhistické či hinduistické tantrické meditace).

Metody zacházení se zdravím a nemocí komplementární k vědecké medicíně či alternativní vůči ní mají rovněž kryptoreligiózní aspekt. Jejich součástí nebývá doktrína obrácená k transcendenci, nebo aspoň není pro aktivitu podstatná. Na druhou stranu terapeutický proces je součástí četných náboženství. V mnoha náboženstvích jde o dosažení vrcholné zkušenosti, cílového stavu označovaného jako věčná spása, ráj, mókša, bódhi a nirvána apod. s tím, že postup k němu může být popsán těž jako (duchovní) terapie. Neuspokojivý, upadlý přítomný stav je popisován jako nemoc, např. „nemoc hříchu“, a spása jako uzdravení z této nemoci. Uzdravení fyzických nemocí je zjevným doprovodným dějem



Náboženské motivy na propagačním plakátu čínských komunistů. Na raketě je nápis „Čínské mládí č. 1“.

potvrzujícím vnitřní neviditelnou změnu.

Některé postupy *alternativní péče o zdraví* připouštějí volnou vazbu na náboženské zdroje. Tak čínská tradiční medicína používá imaginace patřící k buddhistické, taoistické či konfuciánské antropologii a kosmologii. Počítá se např. s neokonfuciánsky pojatým kosmickým řádem *li*, se vše pronikající silou *čchi* a polaritou protikladných a vzájemně se podmiňujících i pronikajících principů *jin, jang*. Pracuje s alternativní anatomií, která vazby mezi orgány, energetické dráhy a body nezjišťuje smyslově racionálním postupem. Přivlastnění tématu religionistikou je legitimní, i když nechce a nemůže nahrazovat jiné interpretace, např. medicínské testování účinnosti těchto metod. Totéž platí o ajurvédské medicíně vázané např. na nauku o živlech, regulativních principech zvaných dóša. Tento směr má oporu již v pramenné literatuře hinduismu, ve védské literatuře, v níž není od sebe striktně odděleno profánní a náboženské. Nejde jen o léčebnou péči samotnou, ale i o životní styl podle těchto zásad, který přejímají naši současníci.

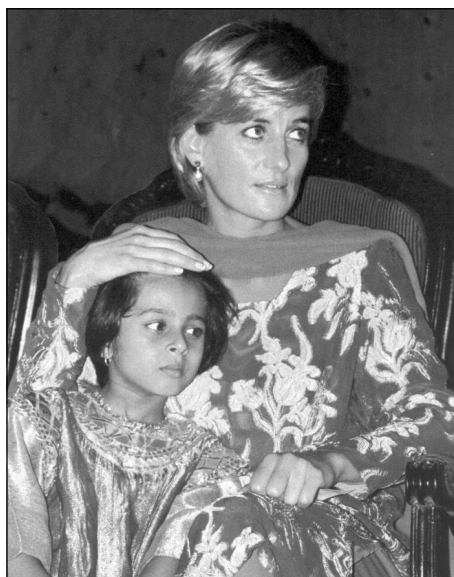
O náboženském původu homeopatie nelze výslovně mluvit. Její alternativně interpretovaná zkušenost nezachází v „kanonické“ literatuře⁹ s empiricky nedostupnými, popřípadě transcendentními entitami. Její zakladatel Samuel Hahnemann (1755-1843) ji prezentoval výslovně jako racionální léčbu. Polemici dávají jeho metodu do souvislosti s okultismem. Anthropolofie se tematikou přítomnou v náboženstvích zabývá na způsob duchovní vědy. Do toho-

to kontextu můžeme řadit i práci anthroposofických lékařů, kteří pojmají člověka celistvě včetně jeho duševních a duchovních aktivit a vazeb, věnují se i vazbám orgánů a procesů na imaginativní kosmické skutečnosti a děje.

Nepřehledná oblast souhrnně označovaná tradičním výrazem *lidové léčitelství* je případ od případu vázána na spirituální souvislosti. U léčitelů, pokud své zdroje verbalizují, najdeme vždy jinou individuální směs vybraných a seskupených myšlenek shora uvedených směrů spolu s popularizovanou hermetickou interpretací člověka, s novošamanskými praktikami, pokusy rekonstruovat léčebné umění předchůdců dnešních evropských národů. Nabízí se tu tedy vazba na současnou eklektickou západní spiritualitu. Časté v tomto prostředí je bezstarostné používání výraziva s přesnými fyzikálními významy, jako je energie, pole či vibrace, s tím, že jejich posunutý význam je nejasný, různě vykládaný. Výrazům se dává význam s odvoláním na subjektivní prožitky.

Kryptoreligiozita politiky a zábavního průmyslu

Nebývalá absence náboženství v širokém okruhu populace v posledních desetiletích nemusí být jeho koncem. Atheismus a náboženskou indiferenci totiž střídá příklon jak k zavedeným náboženským směrům, tak i k selektivně převzatým motivům různých náboženství, tedy eklektická a kvazireligiózní životní orientace. Pozornosti by neměly uniknout ani projevy těch, kte-



Světice popkultury, princezna Diana (1961-1997).

ří na rozdíl od útvarů pseudoreligiózních u sebe jakoukoli vazbu na náboženství odmítají. Religionistika si nemůže nevšimnout podobnosti jejich prožitků, výraziva a symboliky s náboženskými. Tuto nepřiznanou implicitní religiozitu religionistika odhaluje v politice, sportu a tzv. zábavním průmyslu.

Ideologie a systémy označované obvykle jako totalitní uctívají politické entity nad obvyklou mírou. Je to oddanost vůdci, státu, národu, rase a podobným protějškům připomínající náboženství. Při kritice stalinismu se objevil a od té doby vžil výraz *kult osobnosti*. Podobně jako u některých náboženství se spisy těchto ideologií pokládají za neomylné. Politická shromáždění mají dramaturgii převzatou z náboženského kultu. Příkladem jsou verše Vladimíra Majakovského napsané k Leninovu úmrtí: *Lenin žil, / žije / a bude žít, / jsa našim vědomím, / silou / a zbraní*.¹⁰

Někdy se u lidí, kteří by se označili jako „bez vyznání“, vyskytne nadšení pro úspěšné sportovce a protagonisty tak řečeného šoubyznysu. I když tyto postavy jsou někdy titulovány jako božské a jejich vystoupení jsou stylizována jako rituály, jde o postoje kryptoreligiózní, protože jejich protagonisté by se zřejmě označili jako bez vyznání (či jiného vyznání) a sá nadšená, zbožšťující vyjádření by označili za žert nebo za emocionální projev, který se nemá brát doslova.

Mediální a parodická náboženství

Religionistika zatím věnuje málo pozornosti hnutím přejímajícím prvky nábožen-

ství z beletrie nebo z filmů. Náboženskou či spirituální praxi postav příběhu přejímají čtenáři či diváci. Tak *Jedi religion*, původně spiritualita postav v televizním seriálu *Hvězdné války*, respektuje světlou Sílu, bojující proti temné straně. Hnutí se překvapivě rozšířilo, a v několika anglicky mluvících zemích se již vyskytuje jako položka mezi jinými náboženskými příslušnostmi ve sčítáních lidu. V knihách Howarda Phillipse Lovecrafta (1890-1937) z let 1925-1935 se vyskytuje mýtus *Cthulhu* a spiritualita blízká magii. K ní autor vypracoval (fiktivně objevil) magický grimoár pod názvem *Necronomicon*. Vědecko-fantastickou knihou Roberta A. Heinleina *Stranger in a Strange Land* (Cizinec v cizí zemi)¹¹ se inspirovala reálně existující a pravděpodobně vážně míněná *Church of All Worlds* (Církev všech světů) blízká myšlenkám amerického humanistického psychologa Abrahama Maslowa, se zájmy feministickými a environmentálními (Gaia, personifikace Země jako živé bytosti).

Za samostatnou pozornost stojí náboženské či kvazireligiózní směry vyskytující se v počítačových hrách, případně i přenášené do reálného života. Částečně navazují např. na téma Harryho Pottera s celým propracovaným magickým světem. Intenzivní ztotožnění s ním lze pokládat za spiritualitu *sui generis*. Na hranicích reálného náboženství je internetová virtuální účast na náboženských úkonech v jiných částech světa, např. lze si objednat a nechat pro sebe provést obětní rituál v hinduistickém chrámu v Indii, to už je však zřejmě mimo sledovanou neviditelná náboženství.

U některých směrů je nesnadné zjistit, nakolik jsou myšleny vážně a nakolik jde o *parodické náboženství*. Např. ohledně *discordianismu*, v jehož středu zájmu je Chaos a významnou roli tam má Eris, řecká bohyně sváru, vážají pozorovatelé, jde-li o jakousi radikální popularizaci zenu a skutečnou spiritualitu nebo o žert. Nepochybnou ironií či parodií je např. *The Church of the Flying Spaghetti Monster* (v češtině, zatím jen v populárních médiích, se začíná objevovat jako Církev létajícího špagetového monstra, nebo špagetové obludy).¹²

Závěr

Popis a komparace konkrétních případů a pojmová analýza ukazují, že významný sektor subjektivního prožívání, jakož i sociálních a kulturních projevů lze výstižně shrnout jako kvazireligiózní resp. (podle jiné terminologie) jako implicitní nábo-

ženství. Některé směry se jako náboženství prezentují, i když jejich analýza nepotvrzuje přítomnost konstitutivního prvku náboženství, totiž vztah ke skutečnosti pojímané jako transcendentní. Zvláštní pozornost je třeba věnovat těm, které to nečiní. Pojmová analýza ukazuje, že chybí určující společně akceptované rysy náboženství. Zatím se můžeme spoléhat pouze na neformalizované pozorování. To nás informuje o projevech podobných náboženským, i když o náboženství řeč není. To jsou ve vlastním smyslu slova „neviditelná“ náboženství. Jejich přítomnost ve sportu a zábavě by mohla být tématem psychologie a sociologie náboženství. Jejich role v politice je závažnější celospolečenské riziko. Kryptonáboženský postoj k politickým entitám signalizuje nebezpečí totalitní ideologie a totalitního systému.

Poznámky

- 1 Poprvé takto charakterizoval jevy blízké náboženství v moderní společnosti téměř před půl stoletím Thomas LUCKMANN: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach & Co GmbH, 1963; anglický překlad z téhož roku dal výraz *The Invisible Religion* přímo do titulu, a tím ho učinil populárním.
- 2 Jeho stanoviska shrnuje Fiona BOWIE: *Antropologie náboženství* Praha: Portál, 2008, s. 34-35.
- 3 Zdeněk NEŠPOR, Dušan LUŽNÝ: *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007, kapitola *Alternativní přístupy „neviditelné náboženství“*, s. 115-140.
- 4 Srov. op. cit., s. 117.
- 5 Od tohoto odstavce je text článku založen na připravované autorově monografii s dosavadním pracovním názvem *Současná religiozita*.
- 6 Harri HEINO: *Scientology: Its true nature*, místo vydání neuvedeno: Freedom Publishing, cca 1995, s. 3. (Jde o scientologickou edici.)
- 7 M. Darrol BRYANT: *Scientology: A new Religion*, Freedom Publishing, cca 1995, s. 10. (Jde o scientologickou edici.)
- 8 Jde též o uskupení zvané *Modrá alfa*, k němuž se v devadesátých letech přidružila nábožensky více akcentovaná neformální skupina kolem Jana Konfršta.
- 9 Především *Materia medica* vydávaná v různém uspořádání či výběru, s poznámkami a aplikacemi např. Miloš RÝC: *Materia medica homeopathica pro klinickou praxi*. Praha: Vodňář, 1994.
- 10 Vladimír Vladimirovič MAJAKOVSKIJ: *Vladimír Iljič Lenin: báseň*, Praha: Práce, 1987.
- 11 Robert A. HEINLEIN: *Stranger in a Strange Land*, New York: Putnam's Sons, 1991.
- 12 Stanislav DVOŘÁK: *Nová církev v USA uznává létající špagetovou obludu*, *Novinky.cz* z 24. 8. 2005 online.

Invisible Religion

Description and comparison of certain religious streams as well as analysis of their basic ideas show that adherents of so called quasi-religions can present themselves as religious or do not need to do so. They nevertheless manifest religious feelings and behavior even though they do not declare their recognition to any form of Transcendence and in spite of absence of any explicit religious doctrine.

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) působí jako docent na Katedře religionistiky Fakulty filozofické Univerzity Pardubice.

Neviditelné náboženství v neviditelném světě: tři pohledy na nové formy religiozity

ROZPOUŠTĚNÍ OSTRÝCH HRANIC

Pavel Dušek

Při zpětném pohledu ze současné perspektivy působí např. starověká náboženství jako jasně ohraničený fenomén. Zahrnují rituály, mýty a legendy, posvátná místa či kněží a kněžky. Také epocha středověku se zdá být relativně přehledná. Ale nejpozději v průběhu dvacátého století se hranice mezi náboženským světem a jeho kontextem citelně rozostřuje. Vedle pravoslavných ikon najdeme i obří podobizny Marxe a Lenina v posvátných průvodech na oslavu blížícího se završení kulturních a politických dějin. Vedle buddhistických či křesťanských soch se lze setkat s pomníky přelomových etap vědeckotechnického pokroku. A po nějakou dobu se masy příznivců nacionálního socialismu shromažďují, aby v kolektivním vytržení, v krojích a s pochodněmi v rukou, společně prožili moment posvátné úcty ke svému vůdci...

Eirch Fromm tuto proměnu komentuje: „Kdysi byly modlami zvířata, stromy, hvězdy, figury mužů a žen. Nazývaly se Baal nebo Aštarta a byly známy pod tisíci jinými jmény. Dnes se nazývají čest, vlajka, stát, matka, rodina, sláva, výroba, spotřeba a mají řadu dalších jmen. Protože však oficiálním předmětem uctívání je bůh, nejsou dnešní modly rozpoznávány jako to, čím jsou – jako *skutečné* předměty lidského uctívání... Je opravdu tak velký rozdíl, jak si myslíme, mezi lidskými obětmi, jež přinášeli svým bohům Aztékové, a moderními lidskými obětmi ve válce kvůli modlům nacionalismu a suverénního státu?“¹

Tuto otázku bychom mohli ještě dlouho doplňovat o další analogie. Jisté podobnosti lze tušit mezi zpovědí a psychoanalýzou, meditací a psychoterapeuticky zaměřenou prací na sobě, mezi vírou v eschatologické završení dějin a vírou v budoucí vítězství vědy nad konkurenčními světónázory (formulováno s hravou nadsázkou: mezi rituály terapeutického, iniciačního, imatrikulačního a inauguračního typu), či naopak mezi rebelií proroků proti spirituálnímu statu quo a rebelií kritiků etablovaných představ o vědě (např. Karla R. Poppera, Paula K. Feyerabenda a Thomase S. Kuhna).²

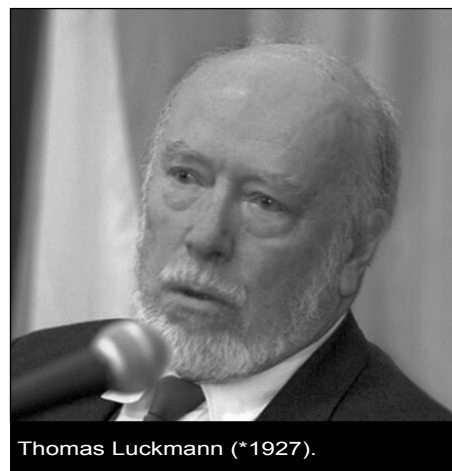
Ale tyto více či méně zřejmé paralely mezi elementy zavedených náboženských systémů a skrytých náboženskými (či lépe: náboženství podobnými) prvky oficiálně profánních oblastí života představují pouze vrcholek ledovce. Hranice mezi náboženskou a nenáboženskou sférou rozostřují nejen nacionální, sportovní či hudební a filmové idoly, rituály scientismu či politické imitace eschatologického oče-

kávání. Také původní (tj. např. starověká, teistická) náboženství sama ztrácejí novověkem propůjčenou iluzi jasných kontur. Křesťanství už se neodehrává jen doma a v kostele. Proniklo na obrazovky, monitory i do zábavních parků. Prostupování hranic je tedy obousměrné. Abychom mu porozuměli, je třeba zmínit několik faktorů, které tento vývoj umožnily. Dané téma si získalo pozornost hned několika oborů a badatelských směrů. V následujícím se pokusíme nabídnout srovnání tří různých autorů a jejich přístupů.

Mircea Eliade: kryptoreligiozita a „pseudomorfózy“ náboženství

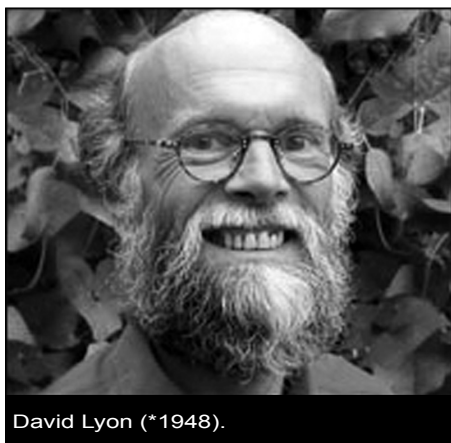
Eliadeho religionistický přístup charakterizuje široký tematický záběr a pátrání po univerzálních principech náboženského života. Historik náboženství je podle jeho názoru povinen informovat se o nejnovějším stavu bádání ve všech oblastech religionistiky (tedy i za hranicemi své specializace) a v příbuzných oborech, pokud jsou religionisticky relevantní.³ Navíc se nemá bát obecnějších teoretických závěrů.⁴ Eliade sám se snaží tento ideál naplňovat. Jeho znalosti pokrývají prakticky všechny hlavní geografické i historické oblasti z dějin a fenomenologie náboženství. Zároveň nabízí obecné teorie ohledně smyslu a funkce mýtů, rituálů a sféry posvátného. Důležitou roli přitom hrají dva zdroje inspirace: archaické formy náboženství a indická duchovní tradice, k níž získal hluboký vztah zejména při svém tříletém studijním pobytu v indickém Západním Bengálsku.

Eliade objevuje jakési obecné principy náboženského myšlení, něco, v čem vidí



Thomas Luckmann (*1927).

základní motivy či prapůvodní formy náboženské existence. Jde např. o prostorový řád světa, který se odvíjí od jednoho bodu či od jedné osy, jež představuje zároveň střed kosmu i spojnicí jeho jednotlivých dimenzí (např. nebe, podsvětí a pozemské oblasti).⁵ Kromě prostorové struktury zná již archaický člověk také určitý řád v čase. Periodicky se vrací ke stále stejnému časovému bodu pomocí rituálního napodobování posvátných vzorů. Opakuje jednání, která se odehrála za onoho času („in illo tempore“, tj. v čase před počátkem času, před dějinami).⁶ Podle Eliadeho jde o společný smysl prakticky všech jemu známých rituálů, ať už se jedná o eucharistii, Vánoce, iniciační obřady či oběti. Dokonce i profánní činnosti mají své posvátné pravzory.⁷ Podobně zahrnuje každý komplexní náboženský systém dichotomii posvátného a profánního časoprostoru a řada kosmologických a kosmogonických mýtů nejrůznějších kultur vykazuje podobnou časoprostorovou strukturu (přítomnost středu či středové osy, propo-



David Lyon (*1948).

jení dimenzí světa, vzory či návody k rituálům obnovy atp.).

Eliade tedy hledá společné jmenovatele v množství jevových variací lidské religiozity. To mu umožňuje postulovat základní struktury a motivy náboženského života, příp. i odhlédnout od konkrétní formy zdánlivě nenáboženského jevu a rozeznat jeho náboženské či kryptonáboženské jádro. Eliade sám mluví o „úpadkových“ formách religiozity či o „karikatuře“ magického a náboženského myšlení.⁸ Tak jako Freud viděl v člověku pod nátěrem civilizovanosti animální bytost, shledává Eliade pod nátěrem sekulárního světonázoru řadu skrytě magických a náboženských tendencí. Tyto tendence se objevují navzdory obecné kritice náboženství a navzdory očekávání, že náboženské myšlení nakonec bude překonáno - stane se zbytečným, protože člověk dospěje a vymaní se tak z dětské závislosti na otcovských postavách i z pocitů viny (Freud), případně zmizí skutečná bída a s ní i důvod snít o lepším světě v rámci posmrtné rehabilitace slabých a vykořisťovaných (Marx) či bude i prostý člověk filosofy informován o tom, že nebesa se mu stala projekčním plátnem pro ideál lidství (Feuerbach).⁹

Eliade však neoslavuje vítězství náboženského člověka. Nereflektovaná rezidua kdysi kultivovaného smyslu pro posvátno se podle něj nemohou rozvinout na kulturně, psychologicky či duchovně vysokém niveau. Zůstává u zmatených náznaků, jakým je třeba „nostalgie po ráji“, nevědomý pokus znovu nastolit „illud tempus“, který se zrcadlí v nudismu.¹⁰ Ještě nápadnějším příkladem této jsou náboženské prvky politických hnutí. Nakonec i sovětský model komunismu, který očekává a vítá budoucí zánik náboženství, ukázal zapíraný smysl pro náboženské jednání a náboženský prožitek (balzamování Lenina, průvody s „ikony“ klasiků marxismu-leninismu). A při-

mo v původním (předsovětském) marxismu identifikuje Eliade stopy mýtických témat (např. spasitelská role proletariátu a jeho utrpení či eschatologické předpovědi o budoucím pozemském ráji).¹¹ Zhruba totéž lze konstatovat o nacionálním socialismu.

Nelze přehlédnout, že tento přístup představuje zároveň kritiku moderní doby. Jeho pojetí skryté (nepřiznané) religiozity jako karikatury či upadlé imitace je problematické už z toho důvodu, že je hodnotící. Většina autorů se systematicky vyhýbá jakékoliv pejorativní terminologii a volí více neutrální nebo i méně obecná pojetí. Objevuje se např. termín „politická náboženství“¹² a specializované studie na toto téma.¹³ Širší teoretický a terminologický rámec nabídl mj. Jacques Waardenburg, který zpopularizoval rozlišování implicitního a explicitního náboženství. Implicitním náboženstvím se přitom rozumí takové, které sebe sama za náboženství nepovažuje, ani nemá postavení náboženství ve společnosti, které však vykazuje prvky religiozity z religionistického hlediska či z hlediska některého explicitně náboženského systému.¹⁴

Ve srovnání s uvedenými koncepcemi může Eliadeho přístup působit jako moralismus. Názory zde nejsou jednotné.¹⁵ S odstupem času však odborná korektnost jeho díla přestává být parametrem jeho platnosti. Eliadeho dílo samo se stává součástí dějin náboženství, které jsou též dějinami různých způsobů chápání náboženských fenoménů.

Thomas Luckmann: neviditelné náboženství

Výše uvedená identifikace náboženských prvků uvnitř politických hnutí už dnes nepůsobí nijak objevně. Nicméně cesta k jejich pochopení nebyla vždy snadná. Některé obory religionistiky jako by svého času nedohlédly (či nechtěly dohlédnout) za horizont církevních institucí. Jedním z těchto oborů byla sociologie náboženství. V reakci na úpadek teoretické a metodologické úrovně sociologických studií zveřejnil r. 1967 Thomas Luckmann svůj dnes již kultovní esej „Neviditelné náboženství“.¹⁶ Jako příčinu neschopnosti svých kolegů vidět náboženství ve všech jeho formách, včetně těch nových a méně obvyklých, Luckmann jmenuje: krajně pozitivistickou metodologii, neochotu či neschopnost riskovat nové teoretické koncepce a zejména pak smlčený předpoklad, že náboženství je totožné s církví (omezuje se na ni).¹⁷ Díky sociologickým výzkumům se podle Luck-

manna nahromadilo nepřehledné množství dat, kterému sotva kdo hlouběji rozumí.¹⁸

V důsledku těchto změn se podstatná část náboženského života stává pro badatele neviditelnou. Podle Luckmanna např. některým sociologům jaksi uniká, že dochází k přesunu náboženství z institucí směrem do soukromého života (mezilidských vztahů, rodiny etc.). Tento přesun označuje (po vzoru Parsonse a Bergera) jako „privatizaci“.¹⁹ Dále některé necírkevní instituce přebírají náboženské funkce, případně kdysi zcela profánní činnosti získávají náboženský rozměr. Je tedy třeba začít novou (širší) definicí náboženství. Po ní musí přijít hlubší teorie, jejímž těžištěm by byl vzájemný vztah individua, společnosti a náboženství.²⁰

Luckmannova kritika nezůstala bez odezvy. Řada autorů objevuje nové formy náboženského jednání a prožívání v relativně nečekaných souvislostech. Najdeme zde ekologickou mystiku (Mynarek, 1983), čarodějnictví, astrologii a neookultismus (Truzzi, 1972), kulturistiku (Honer, 1985), ba dokonce i aerobic a fitness (C. Edgely, B. Edgely a Turner, 1982).²¹

David Lyon: „disneyfikace“ světa

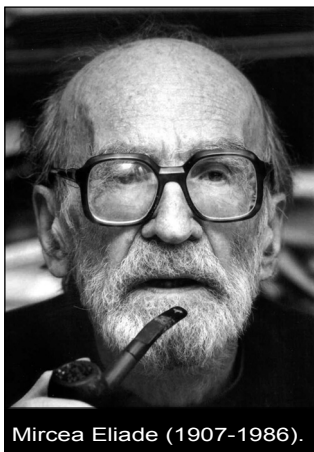
Eliade i Luckmann píší v době, která na ty nejvýraznější změny teprve čeká. V posledních letech (označených podle jedné interpretace jako postmoderna, podle jiné již jako post-postmoderna) se radikálně transformoval způsob, jakým jedinec zažívá svět, sebe sama v něm a svůj vztah k ostatním. Po mcdonaldizaci,²² která probíhala ještě v rámci moderny a přinesla především určitý typ managementu, dochází k disneyfikaci a disneyzaci společnosti. Disney se stává vzorem a symbolem určité kultury a s ní spjatého přístupu ke skutečnosti. Lyon tento proces ironicky označuje jako „plíživou kolonizaci planety Mickey Mousem a jeho hordami“.²³ Výraz disneyfikace vyjadřuje svého druhu moralismus či kritiku společnosti. Vztahuje se k přeměně dříve seriózně pojímaných momentů života v prvky imitace zábavního parku a připomíná Postmanův kritický esej „Ubavit se k smrti“.²⁴ Oproti tomu disneyzace je více analytický obrat, který Alan Bryman vymezil čtyřmi body: tematičností, nivelizací spotřeby, reklama, řízená emocionalita. Tematičnost se zrcadlí v tendenci propůjčovat podnikům určitý narativní ráz, např. se návštěvníci kavárny mohou vzhledem k jejímu designu a vybavení cítit, jako by byli v letadle, v pravěku, na divokém Zá-

padě apod. Nivelizace spotřeby označuje snahu nabídnout zákazníkům co nejširší paletu služeb a produktů - zcela nezávisle na původním zaměření či účelu daného podniku (kavárny, kadeřnictví či hračkářství na letišti, bary a občerstvení v kinech a všechno dohromady v Disneylandu). Reklama disneyzovaného formátu je všude přítomná, je součástí produktů a produkty jsou součástí reklamy. Lyon uvádí příklad plechovky s coca-colou, na níž je reklamní obrázek lahve coca-coly (jako tiché ujištění o autenticitě či tradičnosti produktu).²⁵ Důraz na city se pak projevuje i ve školení zaměstnanců zábavních parků a dalších podniků. V popředí je úsilí o emočně vyladěné vyjádření vlastního Já, jakož i celková zaměřenost na toto Já. Všechny uvedené body najdeme v současné kultuře jako celku. Koncepte Disneylandu ovlivňuje životní styl i v těch otázkách, které se zábavou primárně nesouvisí (nebo lépe řečeno: v minulých epochách nesouvisely).²⁶

Celkový ráz disneyzovaného světa je ještě podtržen stále silnějším příklonem ke konzumu a rychlosti vývoje komunikačních a informačních technologií.²⁷ Už jen sama všudypřítomnost televizní obrazovky působí zásadní změny. Její pozorování je ritualizováno, běžící obrazovka rytmitizuje průběh všedního dne, jako to dříve dělaly modlitby, zpěvy, recitace či meditace. Tematickým a stylovým výběrem vysílaných pořadů (pod tlakem nevyššího imperativu: udržet sledovanost) je odbourávána hranice mezi běžnou a naprosto infantilní zábavou. Jiným výrazným rysem postmoderní kultury je relativizace. Na vážnosti ztrácejí nejen církve a stát. Prakticky všechny věroučné systémy, ideologie a soustavy hodnot jsou oslabené. Jak ohlásil Lyotard, nastal čas nedůvěry vůči velkým vyprávěním, tzv. metanaracím, tj. příběhům, které doveďou náš život zarámovat do smysluplného kontextu, ať už jde o příběh o spáse skrze vykupitelskou oběť Ježíše Krista, příběh o nekončícím kulturním pokroku a kumulaci vědeckého poznání, příběh o vítězství západně pojímané demokracie nad všemi ostatními systémy politického zřízení či o jiná vyprávění. Jedinec je méně nakloněn vidět sebe sama jako součást takových narácí, což znamená mimo jiné neochotu ne-

chat se určovat kolektivem. Identitu hledá – jak jinak – disneyovským způsobem: např. kupováním znaků (oblečení, nábytku, auta, tetování), které o identitě mají svědčit.²⁸

Už není na tom nebo onom místě, v tom nebo onom čase. Všechno kolem něj se pohybuje v množství nepřetržitých dějových proudů, které přinášejí své vlastní příběhy, atmosféru a produkty, přičemž jeden proud prostupuje do jiného a zároveň je sám odkudsi prostupován. O řád vyšším způsobem se totéž děje prostřednictvím internetu, kde už člověk není pasivním divákem. Postavy, věci a události z monitoru mohou překročit hranici a vstoupit do jeho světa, jako i on může vstoupit do světa za monitorem a začít ho měnit. A co je opravdu pozoruhodné: lze zde najít cokoli a kdykoli. Nejsou žádná nedosažitelná témata, žádné zasuté vzpomínky, žádné zamčené dveře. Vše se řídí jedním telémicky znějícím zákonem: vezmi si, cokoli chceš – hned teď.



Mircea Eliade (1907-1986).

Jak se tento ve svých kdysi pevných konturách roztavený svět promítne do světa náboženství? Předně se náboženství (tak jako všichni a všechno) samo podrobuje disneyzaci. Lyon to uvádí na výmluvném příkladě. V kalifornském zábavním parku Disneyland se jednoho dne sejdou evangelikální kazatelé a jejich příznivci. Jsou jich tisíce. Evangelikálové „přinášejí“ Ježíše do Disneylandu, zároveň jsou však kontaminováni Disneylandem. „Nejde totiž jen o to, že si tato náboženská skupina vybrala zábavní park za místo ke své produkci. Do značné míry také přejala styl, způsoby a dokonce i postoje typické pro Disneyland. A není jediná. Obdobná místa a podobné metody využívají i další skupiny – jako příklad mohou sloužit každoroční evangelizační týdny nazvané Jarní sklizeň v Bultinových prázdninových táborech či křesťanské programy pořádané v Legolandu ve Velké Británii a četné zábavní parky s křesťanskou tematikou, konkrétně třeba Logosland v Ontariu.“²⁹

Lyon ukazuje na metafoře kostelní věže, která vrhá stále menší stín, jak klesá vliv církevních institucí na celek společnosti.³⁰ Zároveň však odmítá radikální teorie sekularizace. Křesťanství samo podle něj není tak slabé. A už vůbec se to nedá tvrdit o náboženství obecně. V Disneylandu zvětšují

evangelikálové, v televizi vystupují „tele-evangelizátoři“ a celé televizní stanice jsou výhradně věnované náboženské tematice.³¹ Přitom podle některých výzkumů tráví lidé před obrazovkou denně téměř tolik času, kolik prospí.³² V tomto soukromém lepoporelu svět se odehrává také hledání náboženské identity, což ovšem neznamená, že se jedinec nechá zcela indoktrinovat přednáškami Billyho Grahama. Náboženská identita se v disneyzovaném časoprostoru hledá uprostřed proměnlivého proudu obsahů a forem, lze ji slepovat ze střípků mnoha příběhů a jejich významů, až se lepoporelo na obrazovce stane lepoporelem uvnitř hledajícího jedince.³³

Shrnutí

Zatímco těžištěm Eliadeho úvah je doba předmoderní a Luckmann je pravým dítětem moderní doby, má Lyon výhodu analýtika nejnovějších změn v průběhu postmoderní epochy.

Eliade, Luckmann a Lyon se shodnou v jenom: mýtus sekularizace ve smyslu zrození nenáboženského člověka se nenaplnil. Možná právě proto, že předpovědi o konci náboženství měly řadu rysů eschatologického očekávání. Jinými slovy, takové předpovědi se nemohly naplnit, protože byly výrazem náboženské touhy po završení dějin.

Poznámky

- 1 FROMM, Erich: *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1993. s. 37-38.
- 2 Např. Robert F. Murphy upozorňuje, že scientismus je jakožto euro-americké náboženství značně etnocentrický, tzn. má tendenci nadřazovat hlediska vlastní kultury všem ostatním poznávacím přístupům a hodnotit veškeré jevy podle vlastních norem, byť by tyto jevy pocházely z cizího kulturního okruhu. „Většina Evropanů a Američanů to dělá neustále, ve šťastné, ale mylné jistotě, že jejich pojetí života je...absolutně pravdivé. Věří, že jsou vedeni vědou, nikoliv církevními příkazy, ale zapomínají na to, že neomylnost vědy přijímají se stejnou vírou, s níž většina katolíků přistupuje k dogmatu papežské neomylnosti.“ MURPHY, Robert F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. s. 171.

⇒ *Dokončení poznámek na straně 36.*

Pavel Dušek (*1977) studoval teologii na Evangelické teologické fakultě UK a na Johann Wolfgang Goethe Universität ve Frankfurtu nad Mohanem, kde se věnoval rovněž religionistice a historické etnologii. Je doktorandem v oboru obecná psychologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně.

Die unsichtbare Religion in einer unsichtbaren Welt
Der Artikel bietet eine überblickliche Zusammenfassung drei religionswissenschaftlicher Ansätze über neue Formen von Religion, die man als „implizite Religion“, „unsichtbare Religion“ oder auch als „Krypto-Religiosität“ bezeichnet. Damit werden auch die drei Autoren mit den für sie typischen Fragestellungen charakterisiert: der Religionshistoriker, Indologe und Ethnologe Mircea Eliade, der Religionssoziologe Thomas Luckmann und der Analytiker der Postmoderne und Soziologe David Lyon.

Mýtus o Che Guevarovi je stále živý

KULT REVOLUCIONÁŘE

Petr Mareš

Postava argentinského revolucionáře Ernesta „Che“ Guevary de la Serny (1928-1967) je bezesporu nepřehlédnutelná. Ať už v kontextu dějin jako osobnost charismatického strůjce kubánské revoluce, či jako popkulturně marketingová ikona rebela bez zjevných historických konotací. V neposlední řadě ho lze implicitně chápat i jako nábožensky uctívanou kultovní postavu a to nejen v teritoriu Latinské Ameriky, ale u téměř všech levicově zaměřených hnutí z celého světa. Pokusme se jeho postavu interpretovat prizmatem religionistiky.

Kontroverze

Jako historická osobnost je Ernesto Guevara jistě značně kontroverzní. Na jedné straně je mnohými adorován jako neohrožený idealistický revolucionář, bojující za svobodu utlačovaných menšin, a usilující o nastolení beztřídní společnosti a globalizaci lidské solidarity. Na druhé straně je mu jeho odpůrci zazlívána „krev na rukou“, jelikož se jako guerillový vůdce zřejmě aktivně účastnil i mnohých poprav, (mnohdy i čistě vykonstruovaných Castrovým režimem), proto je jimi také nahlížen jako nekompromisní ideolog komunismu, nelítostný vojenský dobrodruh či bezcitný masový vrah. Obvyklé hodnocení většinou vyplývá z premis, jakými se kdo hlásí spíše k levicovým, či pravicovým společenským hodnotám. Jeho uvolněná image je pak, mnohými méně obeznámenými odchovanci popkultury, směřována s image „rockové hvězdy“ šedesátých let, a je jimi řazen do panteonu v brzkém mládí zemřelých hvězd rockového nebe, jakými byly Jimi Hendrix či Jim Morrison. Jeho známý pikto-

rebelie a vzdoru proti establishmentu a je také hojně používán jako reklamní marketingový objekt.

Nicméně v povědomí dnešních obyvatel Latinské Ameriky je uctívanou postavou a tvůrcem novodobé historie a kulturní mytologie. Jeho obří sochy a pomníky nechybí snad v žádné tamní metropoli a jedna dokonce byla před nedávnem vztyčena - za značného rozruchu - ve vídeňském Dunajském parku. Je tak jediným oficiálním památníkem Guevary na území Evropy.

Náboženské analogie

V jazyce freudovské psychologie Guevara trpěl jistým „mesiášským komplexem“, protože byl ochoten obětovat svoje soukromí, politickou kariéru a nakonec i vlastní život za vítězství lidu nad „prokletím“ imperialismu a celosvětovým „zlem“ (v jeho případě zhmotněným do podoby Spojených států amerických), což vede v lidovém podání k často používané vágní analogii s postavou Ježíše Krista a jeho obětí. I jeho slova „V okamžiku, kdy to bude nezbytné, budu připraven položit život za svobodu

na oltář revoluce, obětovat některá ze svých soukromých potěšení a jít druhým příkladem. Nechtěl dopustit, aby se vedení strany stalo jen byrokratickým aparátem, mocensky profitujícím ze zbytku obyvatelstva, k čemuž na Kubě za Castrova režimu později stejně došlo.

Guevara sám zastával materialisticko-dialektický názor a náboženství nahlížel skrze marxistické prizma. Byl tedy „přesvědčeným“ ateistou, i když ve svém slovníku rád používal výpůjček z biblické frazeologie, jako např. v dopise na rozloučenou Fidelu Castrovi, věnovaném kubánskému lidu: „Chci zemřít sám, bez vyznání a bez Boha, ukřižovaný ve svých trápeních, obklíčen záští...“, nebo „Na nová bitevní pole si odnesu víru, kterou jsi mi vštípil, revolučního ducha mého lidu, pocit naplňování nejposvátnější z povinností: bojovat proti imperialismu, ať je kdekoli.“¹ Guevarova často citovaná věta, původně pocházející od kubánského básníka a bojovníka za nezávislost José Martího „Chci cítit na tváři úder, zasazený do tváře kteréhokoliv člověka,“ vyznívá dokonce téměř kristovsky. Je nutné zmínit, že byl intelektuálem renesančního záběru, s přesahem k duchovnějším zájmům, otevřený konstruktivní diskusi či radám. Obdivoval moderní umění, literaturu a poezii, a studoval i nové filosofické směry (zvláště pak Sartra a existencialismus). Známa je historka, která utekl v Paříži své ochrance, aby mohl navštívit Piccasovu výstavu.

Putování, proroctví a nalezení cesty

Guevara je autorem i několika knih. Z nich asi nejpřínosnější jsou jeho Motocyklové deníky, jež mají pro jeho další život téměř prorocký charakter, a které byly i zfilmovány (Walter Sallers, 2004).² V nich podal poutavý cestopisný záznam své první cesty na motocyklu napříč Jižní Amerikou, vedoucí z jeho rodné Argentiny, přes Chile,



Socha Che Guevary na místě jeho smrti v Bolívii.

Foto: Wikipedia.

Peru, Kolumbii až do Venezuely. Tady by se daly vystopovat mnohé paralely s životy postav světových náboženství. Jako mladý, čerstvě vystudovaný doktor medicíny (se zaměřením na léčbu lepry) se zajímal o život prostých lidí a jejich nemoci (jak opravdové, tak sociální) a také se je snažil „uzdravovat“.³ Stejně jako např. kdysi Buddha poznal na své „pouti“ mnoho utrpení, strádání i smrt. K tomuto poznání se vztahují i jeho další slova: „Život jakéhokoliv jediného člověka na světě je cennější než všechny majetek nejbohatšího muže planety.“ Guevara, původně člen vyšší společenské vrstvy perónovské Argentiny, tak začal uvažovat o možnosti sociální spravedlnosti a vymanění se z kapitalismu, jež nenáviděl a jež považoval za nespravedlivý.

Dalším jeho velkým objevem byl odkaz původních obyvatel Peru při návštěvě jejich skalních měst Machu Picchu a Cuzco, kde se mu dostalo jakéhosi duchovního osvícení či vzhledu do starobylosti kultur Jižní Ameriky. Nejdůležitějším religiálním a prorockým momentem této jeho půlroční cesty bylo však až setkání s bezejmenným starcem na venezuelském venkově, který mu předpověděl jeho budoucí osud: „Ta neosobní revoluce vám vezme život a dokonce využije i vzpomínku, která na vás zůstane, jako příklad pro nové generace.“ Na jiném místě starce cituje takto: „...vy zemřete se zatnutou pěstí a napjatými čelistmi, v dokonalé ukázce nenávisti a boje, protože nejste symbol něčeho neživého, z čeho se má brát příklad, vy jste opravdová součást společnosti, která se hroutí, jste stejně užiteční jako já, ale neznáte význam, který máte pro společnost, jež vás obětuje.“⁴ Tato slova znějí prorocky při vědomí, že je Guevara napsal dlouho před tím, než se v Mexiku setkal s Fidelem Castrem a než se stal významnou politickou postavou světového revolučního boje. Taková prorocství jsou také významnou součástí mytologie, která se kolem jeho postavy vytvořila. Další jeho knihy už jsou spíš taktické manuály partyzánského boje v oblastech deštného pralesa i v městském prostředí. Jeho Partyzánská válka je dodnes evangeliem všech latinskoamerických guerill.

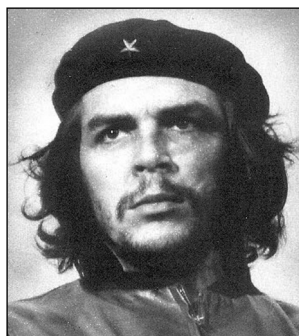
Smrt a vznik kultu Che

Legendami jsou obestřeny i jeho poslední dny a násilná smrt v bolívijské džungli. Po zradě jednoho z vesničanů, který Guevarovým partyzánům nosil jídlo, byl Che zatčen a druhého dne bez řádného soudu popraven (9. října 1967). Jeho poslední

slova prý zněla: „Vím, že jsi mě přišel zabít. Střílej, ale jediné co zabiješ, bude člověk.“ Ernesto Guevara tedy zemřel ve svých 39 letech jako aktivní revolucionář, „bez bázně a hany“. I když od jeho vítězného tažení na Kubě (1959) pak procházel v podstatě jen nepochopením a vojenskými prohrami, stále pevně věřil v konečné vítězství „světové revoluce“. V tom byl - podle slov jeho současníků - až naivně neoblomný. Podle jeho přátel (k nimž patřil i Valtr Komárek, jeho někdejší ekonomický poradce na Kubě) byl prý vždy přímý a až dogmaticky zásadový a na rozdíl od Fidela Castra bez větších politických ambicí a kalkul, ale možná i schopností.⁶ Pohledem jeho obdivovatelů zůstal v paměti jako ten, kdo chtěl vždy sloužit revoluci „až do roztrhání těla“. Nakonec za ni obětoval život, což bylo pro vznik jeho posmrtného kultu permanentního revolucionáře zásadním momentem. „Spasit“ svět od imperialismu byl však nadlidský úkol.

Nicméně jeho odkaz a stále udržovaná legenda (a to i v současném popkulturně vyprázdněném pojetí) se promítla i do lidové zbožnosti Latinoameričanů a jejich kulturní mytologie, v uctívání jeho fotografií, plakátů a soch či jeho narozenin. Venkované v Bolívii u Vallegrande (v místě, kde byl zabit) o něm dokonce mluví jako o „svatém z La Higuera“, který uzdravuje. K velkému nadšení Kubánců přispělo i nalezení jeho kostry v areálu letiště tamtéž (1997), která byla následně slavnostně převezena do Havany do Guevarova muzea. Jeho ruce, utřené bolívijskými vojáky bezprostředně po jeho popravě, z důvodu iracionálního strachu z možnosti posmrtného vzkříšení, tam byly převezeny už dříve. V prostředí ateistické propagandy socialistických států docházelo k největšímu „zbožšťování“ politických vůdců novodobých dějin, čímž se zřejmě paradoxně vytěšňovala odvěká náboženská touha člověka vzhlížet k „božským“ ikonám a uctívání autorit, které si komunistická éra kladla za svůj cíl, jednou pro vždy vymýtit jako „opium lidstva“ (Marx).

Na Guevarovu oslavu vznikají nesčetné písně nebo filmy (Steven Soderbergh, 2008), či dokonce komiksy (Spain Rodriguez), jež se snaží, někdy až nekriticky, adorovat jeho hrdinské činy. To patří



Slavná fotografie Che Guevary, kterou roku 1960 pořídil kubánský fotograf Alberto Korda.

k běžné genezi kultovních postav historie a procesu jejich idealizace. Při výročí nedožitých Guevarových osmdesátých narozenin (2008) se konal v argentinském městě Rosario, kde stojí jeho rodný dům, festival na jeho počest. Na náměstí, nyní nesoucím Guevarovo jméno, byl vztyčen čtyřmetrový bronzový pomník. Časopis Time ho zařadil do seznamu dvaceti hrdinů a ikon všech dob

a francouzský filozof Jean-Paul Sartre ho nazval „nejdokonalejším člověkem naší epochy“.⁷ Náš představitel politické levice Miloslav Ransdorf ve své monografii pak „Mužem svědomí“. Ať už je pravda o Guevarově životě jakákoliv, zůstává v myslích jeho obdivovatelů jako živoucí legenda odhodlaného symbolu boje za svobodu a materiální zrovnoprávnění obyvatel celého světa, a věčné touhy po sjednocení všech lidí pod vlajkou Revoluce, za cenu obětování vlastního života, kterou je dnes možno implicitně chápat jako analogii k legendárním postavám světových náboženství.

Poznámky

- 1 Miloslav Ransdorf, *Muž svědomí*, s. 27, online: <http://obzor.euweb.cz/Muz-svedomi-Ernesto-Che-Guevara-Ransdorf.pdf>.
- 2 „Celý film, svým pojetím a tónem, šíří kristologický kult mučednictví, kult adorace spirituálně nadřazené osoby, která se blíží smrti - je to přesně ten druh adorace, kterou jihoamerická katolická církev podporuje už několik století, a má to zoufalé důsledky. Rebelie proti reakčnímu katolictví v tomto filmu (Che bojuje proti autoritářským jeptiškám v kolonii malomocných) je sama vyjádřením reakčního katolictví.“ - Paul Berman, *The Cult of Che*: Online: <http://www.slate.com/id/3137>.
- 3 Guevarův otec popsal, proč se jeho syn osmělil jako mladík na tak dobrodružné putování: „Potřeboval do hloubky poznat potřeby chudých národů a věděl, že aby je poznal, musí k nim najít cestu ne jako obyčejný turista, nýbrž tak jak to udělal on. Na své pouti se často zastavoval ne proto, aby si vyfotil krajinu nebo prošel zajímavostí, ale aby nechal do sebe proniknout lidskou bídu přítomnou v každém záhybu cesty, kterou se rozhodl jít, a aby vypátral příčinu této bídy. Cestoval jako badatel společnosti, který jde a pátrá a také co možná ulevuje lidské bolesti“ (Wikipedia, online: http://cs.wikipedia.org/wiki/Che_Guevara).
- 4 Michael Martínek, *Křesťané mezi Indiány*, Zdeněk Susa, 2007.
- 5 Ernesto Guevara, *Motocyklové deníky*, Triton, 2004, s. 196-197.
- 6 Rozhovor s Valtrem Komárkem online: <http://www.nekultura.cz/film-rozhovor/rozhovor-s-valtrem-komarkem-aneb-che-guevara-posledni-politicky-romantik.html>.
- 7 Jefim Fištejn, *Đábel nosí Che Guevaru* online: http://neviditelnypis.lidovky.cz/svet-dabel-nosi-che-guevaru-dd7-/p_zahranici.asp?c=A080729_095824_p_zahranici_wag.

Petr Mareš (*1973), grafik, hudební recenzent, laický religionista.

Náboženské prvky v rétorice Dělnické strany

DOKONALÉ SNY, NEDOKONALÁ REALITA

Roman Míčka

Dělnická strana (DS), o jejímž zrušení rozhodl Nejvyšší správní soud, je v současnosti nejsilnějším pravicově-extremistickým subjektem na naší politické scéně. Svým působením a totalitárními projevy vykazuje některé rysy tzv. politického náboženství. V oficiálních i neoficiálních materiálech strany se taktéž implicitně i explicitně objevuje náboženská symbolika, která se inspihuje v germánském novopohanství.

Extremismus, totalitarismus a náboženství

Ačkoli DS navenek vystupuje politicky a programově spíše jako ultranacionalistická strana, mnozí členové a stoupenci otevřeně propagují typicky neonacistickou ideologii, včetně příznačné rétoriky a symboliky. Zpráva MVČR z roku 2009¹ považuje rok 2008 pro vývoj DS za zlo-



mový, v němž se strana otevřela spolupráci s neformálními a neoficiálními uskupeními českých neonacistů (*Národní odpor*, *Autonomní nacionalisté*, *Národní korporativismus*), přičemž tímto neformálním subjektům poskytuje institucionální platformu. V projektu DS tak dochází k profesionalizaci, aktivizaci a relativnímu sjednocení ultrapravicové scény.

Každý typ politického extremismu či radikalismu obvykle vykazuje některé pseudonáboženské rysy, zejména s ohledem na chápání světa jako boje dobra a zla, boje proti stávajícímu systému a řádu, má určitou apokalyptickou perspektivu, specifickou symboliku, formy uctívání některých myšlenek, věcí a osob. To je společné jak levicovému (např. environmentalistickým – „zelená apokalypsa“), tak i pravicovému extremistickým hnutím.

DS kupříkladu chápe své poslání jako významnou, nezbytnou, světodějnou misi

spočívající v záchraně národa a světa před zlem a lží. Stávající systém ústavní liberální demokracie považuje za totalitní režim, který je třeba odstranit a nahradit (viz hesla z obrázků *Vzdoruj! totalitnímu režimu*, *Dělnická strana – jdeme proti proudu!*, články typu *Náš boj s režimem*²). Karl Popper, významný teoretik fenoménu totalitarismu, měl za to, že ořesy vedoucí k jím definované otevřené společnosti a civilizaci (stojících na hodnotách svobody, rozumu a odpovědnosti) vzbuzují atavistické reakce ve formě totalitářských hnutí usilujících o vzpouru proti civilizaci, o rozklad a svržení civilizace a o návrat do bezpečí původní kmenové – „uzavřené společnosti“, jež se podřizovala magickým silám.³

Eric Voegelin chápal totalitární hnutí jako erupci odvěké gnóze. Tíže a nepřijatelnost reality (v tomto případě kupříkladu banalita a neuspokojivost demokracie, srov. kupř. články *Strach ze svobody*⁴, *Národně sociální cestou*⁵ apod.) je natolik existenciálně náročná, že se s ní mnozí nemohou smířit a toto existenciální napětí mezi nedokonalostí reality a dokonalostí snů chtějí řešit radikální politickou akcí vedoucí k proměně společnosti. Břemenu existence je odlehčováno pomocí snových světů, druhotných realit – konstruktů, nových „pravd“ (viz hesla z obrázků *Ještě je naděje, hledejte počátek pravdy*, *Opust' svět lží, následuj nás*) jejichž cílem je zastínit prvotní realitu a které slibují pomíjivou a nedokonalou lidskou skutečnost proměnit ve stav dokonalosti. Touha po dokonalé společnosti požaduje „anihilaci“ reality ve prospěch utopie.⁶

Takový typ politiky má charakter „politického náboženství“, které se odlišuje od tzv. „občanského náboženství“ – zatímco druhé je zdrojem a legitimizací hodnot svobody, lidské důstojnosti demokracie,

zaručuje pluralitu názorů, prvé je sakralizací totalitárního politického systému založené na ideologickém monismu, který legitimizuje radikalitu a průnik do všech aspektů života jednotlivce a společnosti.⁷ Příznačným vyjádřením neonacistických apokalyptických vizí jsou *Turnerovy deníky*⁸ – fikce zasazená do 90. let 20. století a popisující rozpoutání guerillové rasové války (*RAHOWA – Racial Holy War*) proti „Systému“ USA reprezentovanému „Židy a liberály“, která vyústí ve vznik rasově čistého státu a do postupného vyvolání nukleárního kataklyzmatu.

Symbolika Hymny DS

Otevřené projevy a symboly neonacismu jsou v oficiálních dokumentech DS (kupříkladu v *Dělnických listech*), vždy eliminovány, mnohé však lze vyčíst z projevů jejích členů, užívané symboliky či z „internetové tvorby“ související s DS. Strana z pochopitelných důvodů do své oficiální propagace a tiskovin nevpustí ideje či symboly, které by je přímo spojovaly s nacismem či neonacismem, avšak je zřejmé, že široké pole jejích členů a příznivců se aktivně účastní vytváření neformální neonacistické subkultury. Mnohé náznaky a souvislosti lze vyčíst kupříkladu z *Hymny Dělnické strany*, publikované v srpnu 2008 na serveru *YouTube*,⁹ ke které se DS oficiálně hlásí na svých webových stránkách¹⁰ a která je tak jakousi výjimkou z výše řečeného. Obrazový doprovod *Hymny DS* se hemží specifickou symbolikou, vykazující jednoznačné souvislosti s tradičním i současným (neo)nacismem. DS si za svou hymnu zvolila píseň plzeňské rockové kapely *Ortel*¹¹ z alba *Nevinnej* (2007) nazvanou *Hadr*. Text písně má revoluční étos, zastává se utlačovaného dělníka („...jsou to jen páni, co bez přestání z dělníčka hadr dělají

na vytírání, zkoušej ho mačkat, dokud z něj kape, já budu ten, co na krk jim šlápne) bojujícího proti utiskovatelskému systému zkorumpovaných vládců („těm nadutým volům, synáčkům prasat, do leš-těnejch stolů své jméno chci napsat, sedřený ruce, sevřený v pěsti, už nebudou zvonit klíči na náměstí...“), kteří nastolili „kapitalistický a sionisty ovládaný totalitní režim po roce 1989“.

Obrazový doprovod je zřejmě složen ze snímků rozličného druhu a původu. Kromě karikatur politiků a politických stran současnosti i minulosti v něm figurují obrazy pracujících dělníků a horníků, záběry z akcí a demonstrací DS. Dále můžeme zaznamenat vyobrazení rozličných historických a přírodních lokalit. Zajímavé jsou však především obrázky s mytologickou a mytopolitickou symbolikou. Mnohé symboly odkazují do evropského dávnověku směrem ke germánské, severské, keltské mytologii či temnému okultismu, často vyjadřují boj dobra se zlem. Několikrát se kupříkladu objevuje motiv vlka vyjícího na měsíc, který je zde stylizován do symbolu DS – ozubeného kola s monogramem strany, dále zaujme velké množství snímků mytologických obrazů a symbolů buď historicko-mytologických (připomínajících slovanské, germánské a vikinské motivy) nebo novějších – stále se objevující dělník s kladivem přes rameno hledící odhodlaně vlevo či vpravo (motiv z plakátů NSDAP) a několikrát se opakující motivy s „protizednářskou“ symbolikou. Některé snímky z obrazového doprovodu hymny jsou součástí tohoto článku, kromě toho jsou zde využity a zpřístupněny i další obrázky získané na dalších místech internetu, nejsou tedy vždy výrazem oficiální propagace DS, ale vyjádřením neformální činnosti a myšlení jejích členů a příznivců. Kromě snímků z *Hymny DS* mají největší zastoupení materiály získané na stránkách osoby vystupující na webu pod pseudonymem „Midgardmann“.¹²

Inspirace v germánské a severské mytologii

Již letmý pohled na symboly užívané DS evokuje její touhu po návratu k mytologickým kořenům Evropy, k návratu do časů,



kdy od sebe bylo ostře odděleno dobro a zlo. Ideál návratu k čistotě, původnímu řádu (viz heslo „Ještě je naděje, hledejte počátek pravdy“), do časů předmoderních. Novodobý liberalismus a kapitalismus spojený se sociální politikou, který u nás formoval polistopadové období, přivedl podle DS společnost do neúnosného morálního úpadku a degradoval člověka na tupého spotřebitele (srov. Program Dělnické strany,¹³ článek *Vstaň a bojuj proti liberalismu*¹⁴ apod.).

Návrat nacismu i neonacismu k předkřesťanským náboženským kořenům, mytologii a symbolice souvisí částečně s odmítáním kultury a civilizace „rovnostářství“, se kterou přišlo křesťanství a která byla umocněna vývojem v moderní době. Ten vedl k uznání rovnosti lidí před zákonem a k ustavení politického systému demokracie. Neonacisté často hovoří o „mýtu o rovnosti“, v němž si lidé jsou před Bohem rovni a jímž tak bylo lidstvo deformováno. Adolf Hitler k tomuto říká: „Žid velmi mazaně vykonstruoval nový důkaz pro správnost své teorie o rovnosti všech lidí“.¹⁵ Podle rasových teorií rovnost odporuje „biologickému realismu“ – vlády, reprodukce a evoluce těch nejsilnějších a nejkvalitnějších jedinců či národů – přesně v duchu „nacistické interpretace“ Nietzscheho „nadčlověka“. Předkřesťanská náboženství, zejména pak pohanské germánství či dokonce „indoevropanství“ jsou tak vyjádřením či symbolem „zdravého návratu ke kořenům“ a zdrojem „nové etiky“ nezatížené žido-křesťanstvím, obohacené o kult přírody a síly.¹⁶

Symbolický návrat k předkřesťanské éře, do doby, kdy cyklický běh času určoval řád světa, do utopických časů mýtu, je tedy příznačný a typický pro neonacismus.¹⁷ Takový návrat má být lékem na ztrátu orientace, zmatení i rozbředlost identity jedince v chaotické společnosti – je to jakýsi

návrat do času „na počátku“, přičemž staví na mýtu o „spravedlivé“, jednobarevné společnosti, kde jasně identifikované „dobro“ vítězí nad zcela určitým „zlem“.¹⁸ Nejvýraznějším symbolem DS je symbol dělníka s kladivem položeným přes levé rameno hledícího odhodlaně vlevo. Je to šokující souvislost, ale jde o věrnou kopii dělníka z volebních letáků NSDAP z roku 1932 (*Dělníci – předvoj a pěst – volí frontového vojáka Hitlera*). Na jednom ze snímků *Hymny DS* tento svalnatý dělník hledí již nikoliv doleva, ale doprava a v pozadí je kopírován postavou germánského boha blesku a hromu *Thóra*.¹⁹ I další obrázky, doprovázející hymnu, poukazují na stálý boj dobra se zlem ve světě (komunismus, amerikanismus, pornografie, alkohol a drogy), objevují se další obrázky dávnověkých bojovníků, hrdinů a rytířů, motiv vikinské válečné lodě s heslem „*Přicházíme na pomoc, než zem zničí zlá moc*“. Zvláštním, tajemným a často se opakujícím symbolem je vlk (vyjící na měsíc s logem DS). Vlk je symbolem smečky i samotářství, poslem dávnověku, kdy byl přímým konkurentem člověka žijícího v lůně divoké přírody.

Další mytopolitická symbolika DS

Zajímavé je i využití symbolu keltského kříže a záběry keltských hřbitovů, případně jiných míst spojených s křesťanstvím či křesťanskou historií. Strana se příležitostně odkazuje i na křesťanské či západní civilizační hodnoty.²⁰ V novinách *Dělnické listy* se příležitostně objevují i články křesťanský orientovaných autorů – členů DS, mezi nimi vyniká Mgr. Ladislav Malý (pro ilustraci – *Katolíci a vlastenectví*,²¹ *Tajné poslání Spojených států*,²² *Židé a jejich stát*²³ apod. Tento křesťanský akcent s antisemitickým rysem lze vnímat jako pokračování





ve straně postupně slábnoucí neofašistické linie, která stále považuje křesťanství za základ své ideologie. I Ladislav Malý se v poslední době stává kritickým k trendům naznačujícím příklon k neonacismu.²⁴

Keltský kříž, někdy též Odinův kříž, je poměrně široce užívaný symbol s mnoha výklady. Pro některé je symbolem primárně křesťanským, jiní v něm vidí spojení mužského a ženského elementu (kříž plodnosti), kromě toho jej ale také adoptovala rozličná neonacistická uskupení. Keltský kříž tak není možné vnímat pouze jako odkaz na křesťanské hodnoty a tradice, nýbrž také jako hlavní a nejčastěji užívaný zástupný symbol za jinak explicitní kříž hákový – svastiku.²⁵ Keltský kříž (kříž s kruhem) typově nemá původ v irském křesťanství, ale je jedním z runových symbolů a vyskytuje se dokonce již v egyptské kultuře, kde symbolizoval slunce, oheň a plodnost.²⁶ Tento kříž jako runa je obdobou dalšího runového znaku – „kruhovité svastiky“, neboli svastiky slunečního kola (*Sonnenrad*).

Typickým rysem neonacismu je silný antisemitismus, který připisuje Židům světovládné ambice a spojuje je s nenáviděným liberalismem, kapitalismem a imperialismem. Kromě toho, že mají neonacisté za to, že židovské a křesťanské ideje v dějinách podkopaly vitalitu pohanských civilizací a deformovaly tak přirozený vývoj bílé rasy a její morálku (viz statě kolující po internetu²⁷ *Skutečné kořeny křesťanství*, *Mezinárodní Žid* apod., viz také výše zmíněné články L. Malého), domnívají se, že židovství ve formě zednářství a sionismu i nadále ovládá svět – rozkladným působením liberální morálky, ovládnutím nadnárodních korporací a celých států, zejména pak USA. V obrazovém doprovodu k *Hymně DS* se proto objevuje opakovaně motiv rukou spoutaných okovy daných do souvislosti se „zednářskou symbolikou“ (motiv ze zadní strany dolarové bankovky – nedostavěná pyramida s „Božím okem“

a nápisy *Annuet Coeptis* a *Novus Ordo Seclorum*, dále úhelník, kružítko, pěticipá hvězda apod.).

Závěr

V tomto článku nejsou zmíněny všechny aspekty a symboly vyjevující analogii či parareligiózní rysy u DS, pouze ty, které závažnějším způsobem integrují politický a náboženský aspekt.

Užívání náboženské a mytologické symboliky u DS není nutné nijak přeceňovat, nicméně ukazuje a dokresluje některé souvislosti se společensky nebezpečným ideologickým podhoubím. Dělnická strana není v pravém slova smyslu a ve svém celku náboženským fenoménem, leč některé dílčí aspekty a projevy mají kvazireligiózní charakter, její působení vykazuje znaky politického náboženství. Ostatně extremismus v jakékoli formě má pro člověka jakousi stálou a neodbytnou přitažlivost, která může být vyústěním existenciálního napětí mezi nedokonalostí reality a dokonalostí lidských snů, která má v některých případech vést k radikální politické akci usilující o proměnu člověka a celé společnosti, jak o to ostatně usilovala všechna totalitární hnutí v lidských dějinách. Voegelin v této souvislosti při kritice extremismu jakéhokoli druhu připomíná v souvislosti se silou iracionality citát z Nietzscheho *Vůle k moci*: „Kouzlo (*Zauber*), které bojuje na naší straně, Venušino oko, které fascinuje a oslepuje dokonce i naše protivníky, je kouzlo extrému (*die Magie des Extrems*), svůdnost, již působí vše krajní (*das Äusserste*)“.²⁸ Ani hrůzná dějinná zkušenost totalitárních režimů 20. století neznamena, že západní hodnoty svobody a demokracie nejsou již nadále v ohrožení ze strany oponentů a nepřátel.

Poznámka

Článek s obdobnou tematikou, ve větším rozsahu textu, hlubší reflexi politologických dat a souvislostí a rozsáhlejší množstvím ilustrativního obrazového doprovodu, byl publikován taktéž v elektronickém časopise *Revue Politika* pod názvem *Dělnická strana jako pseudonáboženský fenomén?* v září 2009.²⁹

Poznámky

- 1 Srov. MVČR *Strategie boje proti extremismu. Problematika extremismu na území České republiky v roce 2008*, s. 1–3 a 21, [cit. 2009-07-20]. Dostupné na: <<http://www.mvcr.cz/clanek/dokumenty-kriminalita-zpravy-o-extremismu.aspx>>.
- 2 Srov. *Dělnické listy* č. 19. Všechna čísla DL jsou dostupná na: <http://www.delnicka-strana.cz/index.php?option=com_weblinks&catid=51&Itemid=165>.

- 3 Srov. POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřítel I. Uhranulí Platónem*. Praha, OIKUMENÉ, 1994, ISBN 80-85241-54-4, s. 13.
- 4 Srov. *Dělnické listy* č. 17.
- 5 Srov. *Dělnické listy* č. 19.
- 6 Srov. VOEGELIN, E. *Kouzlo extrémů – revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha, MF, 2000, ISBN 80-204-0787-1, s. 114–179.
- 7 Srov. GENTILE, E. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno, CDK, 2008, ISBN 978-80-7325-153-6, s. 11–12.
- 8 MACDONALD, A. *Turnerovy deníky*. Praha, Kontingent Press, 2008, ISBN 978-80-254-1688-4.
- 9 Dostupné na: <<http://www.youtube.com/watch?v=RBTOkSsdr38>>.
- 10 Dostupné na: <http://www.delnicka-strana.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=166>.
- 11 Srov. <www.ortel.cz>.
- 12 Srov. <<http://www.youtube.com/MidgardMann>>. Srov. <<http://www.imeem.com/people/83Zh-ta>>. *Midgard Mann* – jde pravděpodobně o významného člena DS Jiřího Slěgra.
- 13 Program Dělnické strany: „*Dělnická strana nemůže přijmout ani současný bezbřehý ekonomický, právní i politický liberalismus, založený na sociálním sobectví s absencí solidarity, redukující život na pouhé ekonomické využití s cílem vytvořit z člověka bezcitnou konzumní bytost*“.²⁸ Dostupné na: <http://www.delnicka-strana.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=74&Itemid=103>.
- 14 Srov. *Dělnické listy* č. 18.
- 15 Srov. *Mein Kampf*, kapitola Stát, kolující internetové české překlady, kupř. na <<http://radioislam.org/historia/hitler/mkmpf/pdf/czech.pdf>>.
- 16 Srov. MILZA, P. *Evropa v černých košilích*. Praha, The-mis, 2005, ISBN 80-7312-044-5, s. 214–218.
- 17 Srov. CHARVÁT, J. *Současný politický extremismus a radikalismus*. Praha, Portál, 2007, ISBN 978-80-7367-098-6, s. 84.
- 18 Srov. ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha, Oikumené, 1993, ISBN 80-85241-51-X.
- 19 Srov. SPÁČILOVÁ, L., WOLFOVÁ, M. *Germánská mytologie*. Praha, Votobia, 1996, ISBN 80-7198-138-9, s. 59–61.
- 20 Srov. Program Dělnické strany: „*Jsmo si vědomi, že kultura našeho státu, jakož i celé Evropy, stojí na řecko-římské kultuře a křesťanství. Škody v myšlení lidí našeho národa má na svědomí úmyslný odklon od výše zmíněné anticko-křesťanské kultury a jejich morálních hodnot*“.
- 21 Srov. *Dělnické listy* č. 10.
- 22 Srov. *Dělnické listy* č. 13.
- 23 Srov. *Dělnické listy* č. 17.
- 24 Srov. MALÝ, L. Pohled dělnického renegata. [cit. 2009-07-20]. Dostupné na: <http://cz.altermedia.info/z-domova/pohled-delnického-renegata_6931.html>.
- 25 Za zmínku jistě stojí i skutečnost, že v roce 2008 bylo nejvyšším federálním soudem Spolkové republiky Německo v Karlsruhe rozhodnuto, že užívání symbolu keltského kříže bude v Německu postaveno mimo zákon a jeho veřejné zobrazování je trestně postižitelné.
- 26 Srov. CHMELÍK, J. *Symbolika extremistických hnutí*. Praha, Armex, 2000, ISBN 80-86244-14-8, s. 40 a 44.
- 27 Obojí dostupné např. na webu *National Socialist Education Center*, <<http://www.nsec-88.org>>.
- 28 Citováno z: VOEGELIN, 2000, s. 124.
- 29 MÍČKA, R., ŠTECH, F. *Dělnická strana jako pseudonáboženský fenomén?* (www.revuepolitika.cz), CDK, 2009, č. 9, ISSN 1803-8468. Dostupné na: <<http://www.revuepolitika.cz/clanky/1175/delnicka-strana-jako-pseudonabozensky-fenomen>>.

Religious Elements in Rhetoric of the Workers' Party

The article is concerned with religious aspects and connections of ideology and iconography of Czech extreme right-wing Workers' Party. It tries to interpret some materials used and produced by this political party and their members as well as to show their (more or less hidden) connection with Nazi and neo-Nazi symbolic.

PhDr. Roman Míčka, Th.D. (*1976) je odborným asistentem na Katedře teologické a sociální etiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity, zabývá se zejména sociální etikou a politikou.

Spor o Harryho Pottera

VIDITELNÉ A VEŘEJNÉ NÁBOŽENSTVÍ

Petr Pabian

Metafora neviditelného náboženství vznikla v 60. letech 20. století se záměrem lépe porozumět proměně náboženství v moderní společnosti. V úvodní části tohoto článku proto nejprve vysvětlím kořeny této metafory v Luckmannově teorii moderní transformace náboženství. V následující části a v závěru se na příkladu analýzy náboženských diskusí o fenoménu Harry Potter pokusím ukázat, za prvé, že tato teorie je při interpretacích současné religiozity bezdůvodně zužována na „alternativní spiritualitu“, za druhé, že metafora neviditelného náboženství už dnes nemá opodstatnění, také proto, že (za třetí) se na rozdíl od Luckmanna domnívám, že moderní náboženství se odehrává ve veřejném prostoru spíše než pouze v privátní, individualizované sféře.

Neviditelné náboženství

Thomas Luckmann vytvořil koncept *neviditelného náboženství* v kontextu své polemiky proti dominantnímu modelu sociologie náboženství v západní Evropě v prvních dvou desetiletích po druhé světové válce: sociologii církví (v němčině *Kirchensoziologie*). Tento přístup se omezoval na analýzu církevních institucí a s nimi spojené individuální religiozity, zejména členství v církvích a účasti na bohoslužbách. Proti tomu Luckmann argumentoval, že v moderních společnostech kategorie „náboženství“ značně přesahuje hranice specializovaných náboženských institucí.

Tuto svoji polemiku Luckmann zahrnoval do obecné teorie historického vývoje „sociálních forem náboženství“. Náboženství jakožto symbolické univerzum s transcendentním dosahem je podle něj sice antropologickou konstantou, ale v dějinách se mění místo a role náboženství ve společnosti. V nejstarších společnostech bylo náboženství „difúzní“, neboli se prolínalo s veškerou sociální realitou a všemi sociálními institucemi. V agrárních společnostech, které vznikají poprvé před zhruba šesti tisíci lety na Blízkém východě, vznikají na základě komplexní sociální dělby práce a sociálních rolí specializované náboženské instituce – z nichž je v našem kulturním okruhu nejznámější křesťanská církev (či církve). V moderních společnostech však došlo k tomu, že mocenský monopol a sociální vliv těchto náboženských institucí byl výrazně oslaben, což vedlo ke vzniku nové, soukromé či privatizované sociální formy náboženství.¹

Právě pro tuto privatizovanou sociální formu náboženství použil Luckmann metaforu „neviditelného náboženství“, a to ve zmíněné polemice s tradicí *Kirchensoziologie*: zatímco projevy náboženství zakotvené v církvích jakožto specializovaných náboženských institucích byly v tomto pojetí velmi dobře viditelné, nová a podle Luckmanna mnohem významnější privatizovaná, *neinstitucionální* forma náboženství zůstávala mimo jejich zorné pole. Pro tuto novou formu je charakteristická náboženská pluralita, ve které je jednotlivým lidem přímo dostupná pestrá škála náboženských symbolických univerz, a to bez zprostředkování náboženskými institucemi. Lidé si potom z existujících univerz vybírají a vytváří si tak vlastní, privatizovaná symbolická univerza.

Tento rozdíl je možné výstižně charakterizovat také metaforou vypůjčenou od Luckmannova častého spoluautora, Pe-

tera L. Bergera, který charakterizoval roli náboženství v předmoderních společnostech jako „posvátný baldachýn“ zastřešující celou společnost.² V protikladu k této metafoře byla situace moderních společností charakterizována metaforou „posvátného deštníku“ – zatímco baldachýn zastřešuje všechny, deštník je ryze individuální – jen těžko se pod něj schová více lidí.³

Jak lze pomocí teoretického konceptu privatizované sociální formy náboženství a souvisejících metafor *neviditelného náboženství* a *posvátného deštníku* analyzovat sociální fenomén vyvolaný knihami (a dnes už zdaleka nejen knihami) o Harry Potterovi?

Náboženské debaty o Harry Potterovi: veřejné, ne privatizované

Série knih o Harry Potterovi⁴ se dočkala bezprecedentní globální popularity – dosud se v této sérii prodalo přes 400 milionů



Obálka sedmého dílu Harryho Pottera ve Francii, nakladatelství Gallimard.

Tento článek prošel recenzním řízením.

knih v 67 jazycích, čímž se tyto knihy staly během jediné dekády co do počtu výtisků nejrozšířenějšími knihami v lidských dějinách hned po Bibli, Koránu a Rudé knížce Mao Ce-Tunga.⁵ Vzhledem k nezpochybnitelnému významu těchto knih pro současnou publiku začaly hned po vydání prvních dílů debaty o tom, jak „fenomén Harry Potter“ interpretovat z hlediska literárního, sociálně vědního, ale také teologického a religionistického.

Tyto debaty odstartovala a zároveň posunula do středu zájmů celosvětových médií především kritika a odmítání knih z okruhu konzervativního křesťanství. Podle kritiky z této pozice jsou knihy o Harry Potterovi příkladem nekřesťanské, v širokém slova smyslu novopohanské a tudíž protikřesťanské spirituality. Reprezentanty těchto pozic můžou být například kalvinista z USA Richard Abanes⁶ nebo německá katolička Gabriele Kubyová,⁷ které spojuje kritika Harryho Pottera jako propagace okultismu, čarodějnictví a morálního relativismu.

Proti této konzervativně křesťanské kritice se však velmi záhy vyprofilovala velmi početná opozice, která naopak Harryho Pottera z křesťanských pozic obhajuje. Tato obhajoba je založena na zcela odlišné interpretaci knih: jejich příběh podle této interpretaci vychází z křesťanské tradice, která se také v těchto knihách bohatě odráží. Například protestantská mládežnická pastorka z USA Connie Nealová nachází v knihách celou řadu paralel a „záblesků“

křesťanského poselství, například v sebeobětování Harryho matky Lily nachází ozvěnu sebeobětování Ježíše Krista.⁸ Protestantský pastor John Killinger je dokonce přesvědčen, že celá dějová osnova série následuje příběh Ježíše Krista a že Harry Potter v něm vystupuje jako „kristovská“ postava.⁹ Pravoslavný laik John Granger, asi nejznámější z křesťanských obhájců Harry Pottera, zase při své interpretaci vychází především ze symboliky používané v knihách, která je podle něj hluboce křesťanská – zejména svým zakořeněním v britské tradici „literární alchymie“, která od „chemické“ alchymie převzala cíl spirituální transformace.¹⁰

Vedle obou těchto skupin křesťanských interpretací je možné v debatě identifikovat ještě další silnou skupinu hlasů, podle které nejsou knihy o Harry Potterovi ani křesťanské, ani novopohanské, nýbrž sekulární. Kanadský historik a religionista Michael Ostling argumentuje, že knihy odrážejí „odkouzlenou“ (ve smyslu weberovského *Entzauberung*) realitu našeho současného světa.¹¹ Marguerite Krauseová, která je sama autorkou fantasy literatury, zase vychází z toho, že se v žádné z knih série nesetkáme s jedinou zmínkou o náboženství nebo o Bohu – Harry Potter tak podle její interpretace zobrazuje svět „po konci náboženství“, ve kterém se postavy musí rozhodovat samy za sebe, nikoliv podle náboženské (či jiné) autority.¹²

Proti všem předchozím názorům se vymezuje čtvrtá skupina interpretací, podle níž je možné knihy o Harry Potterovi označit za „spirituální, ale nikoliv náboženské“. Svým způsobem tak souhlasí se sekulárními interpretacemi v tom, že knihy nejsou náboženské – ale liší se v tom, že absence tradičního náboženství neznámá absenci nenáboženské spirituality. A svým způsobem souhlasí i s křesťanskou opozicí vůči Harry Potterovi v tom, že knihy jsou prostoupeny jinou než křesťanskou spiritualitou – ale zatímco podle křesťanské kritiky je to důvod k poplachu, podle této skupiny je to důvod k oslavě. Příkladem takové oslavy je kniha keltské šamanky Geo Atheny Trevarthen, která nachází v Harry Potterovi paralely k celé řadě spirituálních tradic lid-

stva, od keltského šamanismu přes tibetský buddhismus až po západní okultní tradici.¹³

A právě tato poslední skupina interpretací by podle obvyklé interpretace byla příkladem Luckmannova konceptu *neviditelného náboženství*. Platí pro ni to, co sám Luckmann napsal o fenoménu New Age: „nemá stabilní organizaci, kanonizovaná dogmata, ‘náborový’ systém a disciplinační aparát“.¹⁴

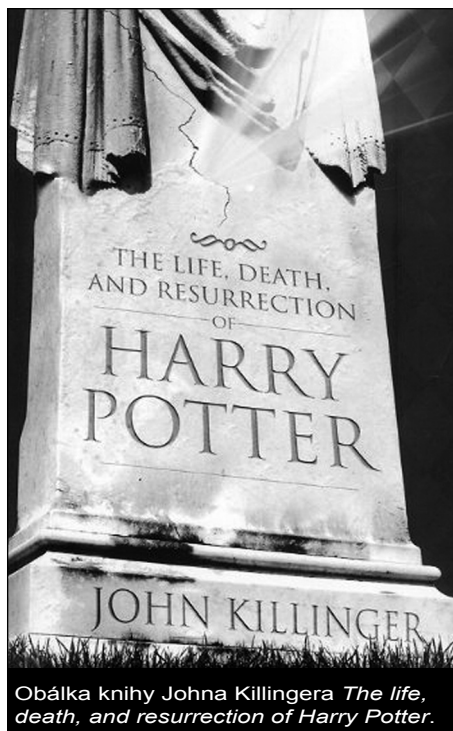
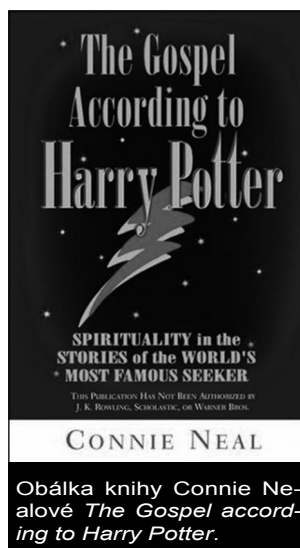
Proti tomuto pojetí *neviditelného ná-*

boženství ovšem vznáším zásadní námitku: *totéž platí i o všech ostatních zúčastněných stranách v náboženské debatě o Harry Potterovi*. Ani názory a skupiny odmítající či naopak obhajující knihy z křesťanských pozic nemají 1) ani stabilní organizaci: jedná se o individuální autorské interpretace; a nevím ani o žádném případě, kdy by jedno ze stanovisek zaujalo některá z křesťanských církví jako instituce;¹⁵ 2) ani kanonizovaná dogmata: nejen, že autorky

a autoři v obou táborech vychází z různých konfesních tradic, ale samozřejmě se liší i jejich specifické interpretace Harryho Pottera; 3) ani institucionalizovaný „náborový systém“ kromě mediální výměny názorů; 4) ani disciplinační aparát, pro což asi neexistuje lepší doklad než různorodost interpretací uvnitř jednotlivých církví, kterou jsem se také snažil ilustrovat.

Současné neinstitucionalizované náboženství: ani neviditelné, ani privatizované

Jinými slovy, na základě analýzy náboženských diskusí o fenoménu Harry Potter odmítám obvyklou interpretaci Luckmannovy teorie. Podle této dnes dominantní interpretace odpovídá moderní sociální formě náboženství, pro kterou Luckmann používá metaforu *neviditelného náboženství*, především nebo dokonce pouze „alternativní spiritualita“, která se podle této logiky radikálně liší od stále „institucionalizovaného“ a tudíž vlastně před-moderního křesťanskému „náboženství“.¹⁶ Původní teoretický koncept Thomase Luckmanna však má mnohem větší dosah: moderní transformace se týká celé náboženské scény, tedy nejen „alternativních spiritualit“, ale stejným způsobem je v současných



západních společnostech transformováno také křesťanství. Jak jsem se pokusil ukázat na debatách o Harry Potterovi, křesťanské i ostatní interpretace se pohybují ve stejném sociálním rámci: žádná nemá institucionální oporu, vždy se jedná o individuální hlasy přispívající stejnou vahou do veřejné debaty.

Těžko však o kterékoliv straně této debaty tvrdit, že je *neviditelná*. Přestože tedy souhlasím s Luckmannovou teorií moderní transformace náboženství a dokonce prosazují rozšíření její aplikace, považuji tuto centrální metaforu za přežitou. Jak jsem vysvětloval, tato metafora má svůj původ v Luckmannově polemice s „církvní sociologií“, která už dávno není dominantním přístupem v sociologii náboženství. Pohled do libovolné příručky mapující současný stav empirické religionistiky¹⁷ přesvědčivě ukáže, že v zorném poli disciplíny už dávno nejsou jen církevní instituce, ale také sociální procesy jako socializace či identita a zcela explicitně také alternativní spiritualita. Neinstitucionální náboženství tedy už zdaleka není neviditelné.

Analýza diskusí o Harry Potterovi navíc podle mě vede k ještě jedné revizi Luckmannovy teorie: jak jsem už ukázal, tyto diskuse rozhodně neprobíhají v rámci institucionalizovaného náboženství, ale také je v žádném případě nelze označit za soukromé. Odehrávají se totiž v bytostně veřejném prostoru knih, masových médií a na internetu.¹⁸ Luckmannův předpoklad, že náboženství je buďto institucionalizované, nebo privatizované, naprosto přehlíží existenci tohoto veřejného prostoru. Mo-

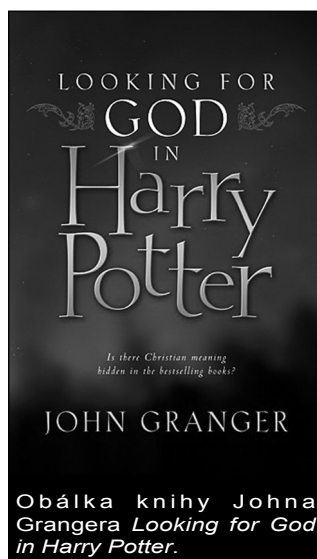
derní náboženství sice není výlučně vázáno na instituce, ale to neznamená, že by bylo výlučně individuální. Posvátná symbolická univerza moderních společností nejsou ani celospolečenská (baldachýn), ale ani ryze subjektivní (deštník), nýbrž spíše intersubjektivní. To se pokouší vystihnout další metafora, podle níž můžeme současnou náboženskou situaci nejlépe charakterizovat jako intersubjektivní „společenskou konverzaci o transcendentních významech“.¹⁹ Debata o náboženských interpretacích Harryho Pottera takovou konverzací rozhodně je.

Poznámky

- 1 Tato teorie byla poprvé formulována v knize Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg: Rombach, 1963. Kniha byla vzápětí přeložena do angličtiny pod pozmeněným názvem, který zpouliarizoval termín „neviditelné náboženství“ – *The invisible religion: the problem of religion in modern society*, New York: Macmillan, 1967. Ve zkrácené formě také „Transformations of religion and morality in modern Europe“, *Social Compass*, 2003, roč. 50, č. 3, s. 275-285.
- 2 Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday, 1967.
- 3 Tuto metaforu použil jako jeden z prvních Christian Smith, *American evangelicalism: embattled and thriving*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, s. 106-107.
- 4 Kompletní české vydání: Joanne K. Rowling, *Harry Potter (1-7 box)*, Praha: Albatros, 2008. ISBN 80-00-02223-9.
- 5 Nejkompletnější a nejaktuálnější informace o rozšíření knih obsahuje Wikipedia – všechny jsou dostupné skrze hlavní heslo „Harry Potter“ [online], Wikipedia

[cit. 2010-01-30], URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Harry_Potter.

- 6 Richard Abanes, *Harry Potter and the Bible: the menace behind the magick*, Camp Hill: Horizon Books, c2001; též, *Harry Potter; Narnia, and The Lord of the Rings: what you need to know about fantasy books and movies*, Eugene: Harvest House Publishers, 2005.
- 7 Gabriele Kuby, *Harry Potter - Gut oder Böse*, Kisslegg: Fe-Medienverlag, 2003.
- 8 Connie Neal, *The Gospel according to Harry Potter: the spiritual journey of the world's greatest seeker*, Louisville: Westminster John Knox Press, c2008.
- 9 John Killinger, *God, the devil, and Harry Potter: a Christian minister's defense of the beloved novels*, New York: Thomas Dunne Books, 2002; též, *The life, death, and resurrection of Harry Potter*, Macon: Mercer University Press, 2009.
- 10 John Granger, *Looking for God in Harry Potter*, Wheaton: SaltRiver, 2004; též, *How Harry cast his spell: the meaning behind the mania for J. K. Rowling's bestselling books*, Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2008.
- 11 Michael Ostling, „Harry Potter and the Disenchantment of the World“, *Journal of Contemporary Religion*, 2003, roč. 18, č. 1, s. 3-23.
- 12 Marguerite Krause, „Harry Potter and the End of Religion“, in Mercedes Lackey (ed.), *Mapping the world of Harry Potter: science fiction and fantasy writers explore the best selling fantasy series of all time*, Dallas: BenBella Books, 2006, s. 53-67.
- 13 Geo Athena Trevarthen, *The seeker's guide to Harry Potter*, Winchester: O Books, 2008.
- 14 Thomas Luckmann, „Shrinking Transcendence, Expanding Religion?“, *Sociological Analysis*, 1990, roč. 51, č. 2, s. 137.
- 15 Navzdory opakovaným mediálními fámám nepřijala žádné stanovisko ani římskokatolická církev, ani žádný z jejích papežů, jak velmi vtipně vysvětluje John Granger, „Rita Skeeter covers the Vatican“ [online], *Hogwarts Professor* [cit. 2010-01-30], URL: <http://www.hogwartsprofessor.com/rita-skeeter-covers-the-vatican>.
- 16 Viz příspěvky ve zvláštním čísle časopisu *Social Compass* věnovaném právě konceptu neviditelného náboženství – *Social Compass*, 2003, vol. 50, č. 3, s. 267-360.
- 17 Například Michele Dillon (ed.), *Handbook of the sociology of religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Robert A. Segal (ed.), *The Blackwell companion to the study of religion*, Oxford: Blackwell, 2006.
- 18 A také ve školách, od těch základních až po univerzity – sám učím od roku 2007 kurs *Harry Potter and the Future of Religion* a od roku 2010 také interdisciplinární kurs *Why Harry Potter?*
- 19 Kelly Besecke, „Seeing invisible religion: religion as a societal conversation about transcendent meaning“, *Sociological Theory*, 2005, roč. 23, č. 2, s. 179-196.



Čekání na půlnoční zahájení prodeje posledního dílu Harry Pottera v knihkupectví Borders v kalifornském Sunnyvale.

Debating Harry Potter: visible and public religion

In this article, I analyse the religious debates over the *Harry Potter* books in the light of Thomas Luckmann's theory of modern transformations of religion. I conclude that the debates reveal that religion in modern society has been indeed transformed from purely institutional phenomenon but that it has not been privatized as Luckmann had argued. Instead, the religious debates about the *Harry Potter* phenomenon take place in the public area, thus rendering inappropriate the concepts of both privatized and invisible religion.

Mgr. Petr Pabian, Th. D., je vedoucím katedry sociálních věd na Univerzitě Pardubice, vystudoval teologii na Evangelické teologické fakultě UK a historii a politologii na Filosofické fakultě UK.

Náboženské prvky v hudebním stylu

EXTRÉMNÍ METAL JAKO NÁBOŽENSTVÍ

Jan Vaněk

„Extrémní metal“¹ a náboženství mají nepochybně mnoho souvislostí. I pro nezasvěcené je často zřejmé provazování (zejména díky povětšinou povrchním zmíncek v masových médiích) EM žánrů s různými náboženskými či mytologickými okruhy. Skoro každý již jistě zaznamenal nějakou tu bulvární informaci o propojení například satanismu s hlasitou metalovou hudbou. Nicméně situace je zcela jistě komplexnější, než jak ji ukazují podobné zprávy a možná navíc nikoli tak děsivá, jak by se z podobných ukázek mohlo zdát. Pro účely tohoto příspěvku nás nebude zajímat jakákoli transcendentní povaha náboženství,² ale na náboženství se podíváme zejména jako na jev sociální v klasickém durkheimovském smyslu, neboť se domnívám, že právě tento přístup je pro dané téma přínosný. Nutno poznamenat, že rozsah tohoto příspěvku rozhodně nepřipouští hlubší analýzu, ale spíše nastiňuje jeden z možných přístupů.

Transgresivní povaha scény

Než se pokusíme odhalit některá tajemství skrývající se za oponou EM scény, bude vhodné s odkazem na některé jiné práce a také na mou dřívější práci o EM³ vyjasnit několik důležitých pojmů. Především v intencích Kahn-Harrise⁴ budeme vnímat EM scénu⁵ jako scénu transgresivní,⁶ tedy překračující normy a hodnoty většinové společnosti. Tuto transgresi lze rozdělit podle čtyř různých hledisek na diskurzivní, zvukovou, tělesnou a vizuální.⁷ Zejména u třech z těchto hledisek můžeme také pozorovat propojení EM a náboženství. Na úrovni diskurzivní nacházíme náboženské prvky zejména v textech a celkovém „stylu projevu“. Tělesná transgrese může přinášet náboženské symboly v podobě gestikulace (či kineziky⁸), vizuální transgrese pak na obalech alb, upoutávkách na koncerty, reklamních materiálech apod. Právě kategorie transgrese nám tak umožní lépe pochopit „šokující“ aspekty EM.

Inspirace

Pro účel analýzy je dále vhodné pracovat s pojmy „inspirace“ a „praxe“. V obou je totiž, domnívám se, přístup k náboženským jevům zcela odlišný. Inspirační rovina je velmi bohatá a sahá od oblíbeného satanismu,⁹ nietzscheovského individualismu a představy smrti boha,¹⁰ přes různé pohan-ské a novopohan-ské proudy,¹¹ až ke zdrojům v oblasti mezopotámské či egyptské mytologie.¹² V proudech EM, které odkazují na předkřesťanská, a tedy pohanská společenství, můžeme vyzorovat dominanci severské mytologie. A to i u interpre-

tů, kteří z oblasti ovlivněné tímto mytologickým okruhem nepocházejí. Tento fakt můžeme přičíst na vrub silné dominanci tzv. severské scény¹³ a jejímu obrovskému vlivu na celou metalovou komunitu. Setkáme se však i s inspirací mytologií slovanskou či keltskou. Pro rovinu inspirační je dále obrovským zdrojem témat samotná Bible,¹⁴ a to zejména pasáže pojednávající o různých pochmurných událostech, jevech či postavách. Soustředění se na negativnost, fascinace zlem a temnotou ale platí i u ostatních inspiračních proudů.¹⁵ Pro celou scénu pak můžeme shrnout, že na ní panuje postoj převážně velmi protikřesťanský či protináboženský.¹⁶ K demonstraci těchto postojů jsou pak využívány právě deklarace příslušnosti ke zmíněným mytologickým či filozofickým okruhům.

Praxe (deklarované a žité)

Zcela odlišná situace však panuje na úrovni praxe. Kromě toho, že uvažujeme v intencích náboženské praxe, bychom měli rozlišit také mezi postoji tzv. „žitými“ a postoji tzv. „deklarovanými“. Rozpor mezi těmito dvěma póly (nekonistence) je zřejmý při otázce po významu náboženských symbolů, které příslušníci scény vystavují na odiv.¹⁷ Purcellová tak ukazuje protináboženské, satanistické a okultní motivy v metalu spíše jako možnosti útěku dospělých lidí do světa fantazie,¹⁸ aniž by se museli nutně nacházet mezi skřítky či elfy, spíše než jako žité postoje příslušníků scény. Zároveň vidí protináboženské postoje jako revoltu proti vyšším třídám (či proti většinové) společnosti, která je podle ní asociována se společností

náboženskou či přímo v durkheimovském (viz níže) smyslu s Bohem samotným. Případné neúspěchy příslušníků scény v širší společnosti jsou tak tímto způsobem skrze protináboženské postoje ventilovány, a tudíž namířeny proti ní samotné.¹⁹ Připomeňme zde také tzv. Simmelovo pravidlo, které říká, že soudržnost skupiny je tím větší, čím větší je na tuto skupinu vytvářen tlak zvenčí. Z tohoto hlediska je pochopitelné, že názory a ideje scény budou tím spíše nadále reprodukovány, pokud budou např. zakazovány koncerty EM kapel nebo bude docházet k jiné cenze. To se např. v katolických státech, jako je Polsko, běžně stává. Tento protest je však zcela jistě protestem symbolickým a tedy ve své podstatě pro společnost nikterak nebezpečným. Na příkladu satanismu pak Purcellová ukazuje zmiňovanou nekonzistenci mezi žitým a deklarovaným. „Satanismus se může zdát kritikům death metalu velmi děsivý a hrozivý a skutečně by takový mohl být, kdyby byl přijímán jako opravdová filozofie. Nicméně tak tomu není. Výzkum podniknutý pro účely této studie ukazuje, že i ti, kteří prohlašují přijímání satanistického etického systému, se nechovají zcela dle těchto hodnot.“²⁰ Dodávám, že i má pozorování docházejí ke stejným závěrům.²¹ Jeden z mých respondentů hrající v black metalové kapele například přiznává, že nosí na podiu obrácený kříž, avšak dodává: „... ale nic to pro mě neznamená – jen póza.“ K tématu pak dále říká: „To že hraju black metal nevyjadřuje, že jsem satanista, spíše odpor ke křesťanství, ale je to celé debilní póza.“ I zde tedy můžeme vidět zmíněnou

nekonzistenci mezi deklarovanými a žitými postoji a zároveň pozorovat, jak inspirační rovina ovlivňuje či neovlivňuje transgresivní chod scény.

Mezi deklarované postoje můžeme dále zařadit například i ateismus,²² pohanství či novopohanství apod. Naopak postoje žité tedy odpovídají spíše tomu, co např. Ivan O. Štampach nazývá náboženskou indifferencí²³ – tedy náboženskou lhostejností či nevyhraněností. Inspirace a deklarované hodnoty sice ovlivňují do určité míry chod EM scény, avšak soukromí členů je často zcela odlišným prostředím ve srovnání s kulturou scény.²⁴ Jak tedy doufám, vidíme, že hojná náboženská témata neznamenaají pro participanty scény nutně také z nich vycházející životní praxi. Walser nám dokonce s odkazem na teoretiky postmoderny říká, že témata, jež se v metalu vyskytují, nemají hlubší význam.²⁵ Dalo by se tedy říci, že ačkoli se o náboženství v metalu hojně zpívá, samo se nikterak neprojevuje a situace je tak stejná jako s jinými tématy, která se v metalu vyskytují (vátky, agrese, pohromy atd.). Ve své podstatě se tedy jedná spíše o aspekt sociální, resp. na společenské jevy reagující či společenské jevy komentující symbolickým způsobem.

Extrémní metal jako náboženství

Pojďme se však nyní podívat na jinou stránku EM. Tou je EM sám o sobě. Nejprve zde v rychlosti naznačme, jak vidí náboženství klasik sociologie Émile Durkheim. Ten nám říká, že náboženství je v první řadě jevem sociálním (kolektivním) a tedy produktem společnosti. Jinak řečeno, není náboženství bez společnosti. Stejně jako klasifikační kategorie, které pocházejí dle Durkheima od společnosti,²⁶ pochází od společnosti samo náboženství.²⁷ Víru pak vidí jako klasifikaci věcí do dvou základních kategorií – posvátného a profánního, přičemž posvátné se vymezuje vůči profánnímu zejména systémem zákazů, který však nesmí znemožnit vzájemnou komunikaci mezi oběma kategoriemi. Aby se z profánního stalo posvátné, je nutné projít iniciací, tedy zasvěcením.²⁸ Durkheim pro náboženství dále zdůrazňuje nutnost existence kultu (středobod gravitace určité víry) a rituálů (tedy systému pravidel, ukládajících člověku, jak se má chovat v přítomnosti posvátného).²⁹ Náboženství je dále dle Durkheima systémem mýtů, dogmat, rituálů, ceremonií.³⁰ Důležitou úlohu hraje v náboženství církev, tedy společenství souvěrců sdružující individuálně zaměřené

kulty do jedné morální komunity.³¹

Vrátíme-li se ve světle nyní řečeného zpět k EM, můžeme bez obav říci, že extrémní metal sám o sobě, ač jsou jeho příslušníci převážně nábožensky indiferentní, vykazuje prvky náboženství v tomto sociologickém smyslu. Nahradiíme-li Durkheimovu církev pojmem scéna, ukáží se souvislosti ještě v jasnějším světle. A jestliže každá církev potřebuje také svůj kult, můžeme se v případě EM obrátit k jednotlivým kapelám (srov. s výše řečeným), které funkci kultu do jisté míry plní, neboť na sebe poutají skupinu posluchačů (tedy souvěrců), která se kapelu od kapely (tedy kult od kultu) liší. Samotní fanoušci dokonce své oblíbené nahrávky a interprety slovem kult běžně označují. A jestliže náboženství potřebuje rituál, aby mohlo reprodukovat své hodnoty a udržovat své souvěrce v posvátné bázi (viz opět Durkheim), nalézáme takový rituál v koncertech metalových skupin.³² Právě zde dochází k Durkheimovu *vzrušení z pospolitosti*³³ a tedy k reprodukci hodnot, ať už mohou být tyto jakkoli pouze deklarovaným systémem. Scéna má dokonce své mýty,³⁴ dogmata a ideály.³⁵ Vztah posvátného a profánního pak můžeme demonstrovat na vztahu kapela – fanoušek. Neboť je to právě interpret (kapela), ke které pasivní příslušník scény vzhlíží s určitou bází.³⁶ Tento jev můžeme ukázat také na věrnosti, s níž mladší kapely imitují své starší kolegy (považované za kultovní). Interpreti dále vymýšlejí vlastní pseudonáboženské symboly v podobě výrazných log, která poté slouží k identifikaci vlastních fanoušků (tisknou se např. na trika, mikiny apod.).³⁷ Metal sám pak často zabírá většinu času respondentů (kamarádi, koncerty, diskuse,³⁸ hudba), a dává tak jejich životům smysl. Pokud tedy budeme mluvit o určité emocionální funkci náboženství, je zřejmé, že EM tuto dobře naplňuje. Avšak zároveň je nutné poznamenat, že nevyčleňuje své příslušníky ze společnosti (většinové), a tedy i přes určitou uzavřenost je ve své podstatě velmi otevřený. Walser k tomu říká: „Jestliže náboženství slouží jako nástroj k vysvětlení povahy světa – poskytuje modely pro způsoby jak žít, zásady víry a postavení ve společnosti a útěchu, když tyto přestanou fungovat – a nabízí způsob kontaktu s něčím vyšším než je jedinec, potom heavy metal odpovídá náboženskému fenoménu.“³⁹



Příčina, následek a sociální fakt

Vraťme se nyní zpět k jednomu z dominantních témat EM, tedy k satanismu. Klasifikace EM jako náboženství nám totiž pomůže vrhnout

světlo ještě na jeden důležitý aspekt s tímto fenoménem související. Jak jsme viděli, pro fanoušky je v EM důležitý především EM sám o sobě. Ten zde do jisté míry plní roli náboženskou. Byť se v EM setkáme s dalšími náboženskými tématy, lze říci, že tyto nehrají v praxi žádnou významnou roli, a proto jestliže Zdeněk Vojtíšek říká, že: „Satanisté zůstávají většinou u individuálního protestu, vyjádřeného oděvem, symboly a kulturními preferencemi (především zájmem o hudbu se satanskými i jinak protestními texty)“⁴⁰ a Josef Veselý podobně tvrdí, že: „Satanismus mnohých 'satanistů' se ostatně vyčerpává jejich zájmem o black metalovou hudbu“,⁴¹ domnívám se, že se oba badatelé mýlí. Zaměřují totiž příčinu za následek. Pro fanouška EM je, jak jsem ukázal, důležitý především EM sám o sobě. Zájem o témata přichází až po obdivu k hudbě. Tímto se také vysvětluje, proč vidí Josef Veselý satanismus fanoušků black metalu jako „vyčerpaný“. Jinak řečeno, scéna je silným socializačním činitelem, který formuje jedince i v dalších (nejen hudebních) ohledech.

Sílu tohoto tlaku na jedince můžeme uchopit jako tlak Durkheimových sociálních faktů. Člen společnosti je podle tohoto autora nucen určitými společenskými nadindividuálními entitami (sociálními fakty) přijímat hodnoty a normy této společnosti, tak aby bylo jeho jednání v rámci této skupiny úspěšné.⁴² Tím je možné, aby docházelo k neustálé reprodukci užívaných hodnot. Proto se tedy v EM objevují neustále stejná témata a chování příslušníků scény nabývá typických charakteristik. Ačkoli nemůžeme s jistotou říci, proč se EM zabývá tématy, kterými se zabývá,⁴³ můžeme minimálně v tomto světle sledovat jejich reprodukci a chápat, proč je zde jakákoli změna pouze pozvolná a často obtížná.

Na závěr je ještě třeba vrátit se k výše popsaným kategoriím inspirace a k postojům deklarovaným a žitým a upozornit také na jev, který je v extrémním metalu znám jako tzv. „white metal“. Ten je do určité míry tématickou opozicí vůči výše probíraným (zejména) protikřesťanským postojům scény. Ačkoli i white metal (či Christian metal) sdílí prvky zvukové, tělesné a snad

i vizuální transgrese, na poli transgrese diskurzivní nevládne tak extrémní silou a svou kritiku a reflexi společnosti naopak staví na pozicích křesťanské věrouky.⁴⁴ Avšak to, že ostatní kategorie transgrese naplňuje v podstatě beze změny, nám opět ukazuje, že EM scéna je důležitá především jako prostor sám o sobě.⁴⁵

Závěr

Shrme-li napsané, můžeme říci, že náboženské prvky se v extrémním metalu objevují zejména na úrovni inspirace. Ukázali jsme si ty nejdůležitější prvky, s nimiž příslušníci této scény operují. Žitá úroveň pak směřuje převážně k náboženské indiferenci, přičemž rozpor mezi deklarovanými postoji a těmi skutečně žitými se zdá být zřejmým. V intencích Durkheima pak můžeme říci, že extrémní metal sám o sobě vykazuje náboženské prvky, a to v duchu sociologického přístupu tohoto autora k náboženství. Status quo scény je pak udržován tlakem tohoto prostředí na jedince, neboť scéna je důležitým socializačním činitelem a tedy prostorem sui generis. K reprodukci hodnot tak dochází pod tlakem sociální kontroly, což také vysvětluje jen velmi obtížnou přerod těchto hodnot a jen velmi obtížnou tendenci k vývoji či změně těchto hodnot.

Poznámky

- 1 Extrémním metalem je zde myšlen hudební styl vycházející z různých forem heavy metalové hudby. Dále jen EM. Pro další seznámení se studovanými jevy a vyhledávání interpretů doporučuji navštívit otevřenou metalovou encyklopedii www.metal-archives.com (navštíveno 4. 1. 2009).
- 2 Aniž bychom tuto chtěli jakkoli zpochybňovat. Je zřejmé, že výzkum je v tomto směru poněkud složitější.
- 3 Jan VANĚK, *Extrémní metal*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009 (diplomová práce).
- 4 Keith KAHN-HARRIS, *Extreme metal – Music and Culture on the Edge*, New York and Oxford: Berg, 2007.
- 5 Na základě svých výzkumů a s podporou relevantní literatury řadím do extrémního metalu zejména tyto jeho odnože: death metal, black metal, doom metal, a to zejména z důvodu, že respondenti tyto odnože vnímají jako vnitřně propojené povahou tzv. klíčových symbolů. - VANĚK, 2009, s. 27-42. K jejich charakteristice a k užití pojmu scéna (namísto méně vhodného pojmu subkultura) jako označení virtuálního prostoru, jehož aktivním či pasivním příslušníkem se může stát každý, kdo participuje v některé z jeho institucí, viz cit.dílo s. 53.
- 6 K pojmu transgrese viz též Michel FOUCAULT, „Předmluva k transgresi“, in: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann & synové, 2003.
- 7 KAHN-HARRIS, 2007, s. 30-46. VANĚK, 2009, s. 73-81.
- 8 Kinezika je sdělování informací pohybem těla. Viz např. <http://cs.wikipedia.org/wiki/Kinezika> (navštíveno 18. 1. 2010).
- 9 Viz tradiční norské a švédské black metalové kapely z počátku devadesátých let v podobě MAYHEM, DARK-THRONE, MARDUK, DARK FUNERAL a stovky jejich následovníků. Či americké death metalové skupiny v podobě DEICIDE či MORBID ANGEL.
- 10 Zde můžeme zmínit např. Nory GORGOROTH s alby „Twilight of the Idols“ či „Destroyer, or About How to

- Philosophize With the Hammer“ resp. Poláky VADER a např. jejich skladbu „Halleluyah! (God is Dead)“.
- 11 Tyto se v různých radikálních odnožích black metalu obrací až k otevřenému nacionalismu. Ten by ovšem neměl být vnímán jako pro EM typický. U většiny těchto kapel je samozřejmou určitá romantická představa předků a sklon k Hobsbawmovu a Rangerovu „vynalézání tradic“. Pro příklady uveďme ukrajinské NOKTURNAL MORTUM pro black metalovou škatulku či švýcarské ELUVEITIE a švédské AMON AMARTH pro death metal.
 - 12 Viz skupiny ABSU, MELECHESH či NILE.
 - 13 K diferenciaci a lokalizaci scén viz opět VANĚK, 2009, s. 50-58.
 - 14 „Many songs draw upon the Book of Revelation for images of heaven and hell, Babylon, seven seals, seven deadly sins, fallen angels, and whatnot.“ - Robert WALSER, *Running with the Devil. Power, Gender, and Madness in Heavy Metal Music*, Middletown: Wesleyan University Press, 1993, s. 153.
 - 15 Viz zpracování tolik oblíbeného eddského Ragnaroku či volba předzvěk muzikantů, která nezřídka využívá jmen „záporných“ božstev různých světových panteonů. Srov. též La Veyův seznam pekelných jmen či Tolkienův Pán Prstenů a jeho „temná mordorská“ jména (kapely: GORGOROTH, MORGOTH, CIRITH GORGOR ad.). - Anton LA VEY, *Satanská Bible*, Praha: Baronet, 2007, s. 64 - 67. J. R. R. TOLKIEN, *Pán Prstenů*, Praha: Argo, 2006.
 - 16 Byť se některé nové proudy a vlivy v EM tento fakt snaží bagatelizovat, shledávám jej společně s Natalií J. Purcellovou stále dominantním. „Anti-religious lyrics are staple of Death Metal genre, and even bands that embrace other themes often allow Satanic or otherwise anti-religious sentiment to invade their lyrical composition.“ - Natalie J. PURCELL, *Death Metal Music – The Passion and Politics of a Subculture*, Jefferson: McFarland & Company, 2003, s. 163. Zde se také nabízí zajímavá úvaha, proč jsou postoje EM scény převážně protikřesťanské a spíše marginální už namířené proti dalším monoteistickým náboženstvím (islám). Odpovědi by mohlo být, že i EM je produktem zejména Západní a tedy převážně křesťanské společnosti.
 - 17 Zajímavé je svědectví člena plzeňské skupiny TROLLECH, která se ve svých textech zabývá především přírodou bez dalších filozofických či mytologických konotací. Po odehraném koncertu na Slovensku se jich fanoušek s replikou Thorova kladiva Mjöllnir na krku dožadoval odpovědi na otázku: „Proč v jejich hudbě není Perun?“ s vysvětlením, že bez Peruna to není dostatečně „pagan metal“.
 - 18 Jeden z mých respondentů opakovaně mluví o své zálibě v četbě náboženské a mytologické literatury jako o „dobré pro fantazii“.
 - 19 PURCELL, 2003, s. 163-166. Tento fakt by však neměl být přeceňován, neboť jak jsem ukázal dříve, i příslušníci scény jsou do velké míry členy většinové společnosti. - VANĚK, 2009, s. 83-87.
 - 20 PURCELL, 2003, s. 166.
 - 21 Srov. např. počet příslušníků České Církve Satanovy a počty návštěvníků na EM koncertech.
 - 22 Ivan O. Štampach mluví o tzv. humanistickém ateismu podle kterého: „Božská všemoc a božské vševědění, ..., zcela popírá lidskou svobodu“. Ivan O. ŠTAMPACH, „Typologie ateismu“, *Dingir*, 2009, roč. 12, č. 2, 2009, s. 48. Tento názor (deklarovaný) lze zcela bez pochyb označit také za vlastní EM scéně, jak to dokládá například výrok člena slovenských DEPRESY otištěný v časopise Pařát: „Náš Satan je symbolem odporu proti konvencii, je stěslením všech heréz a symbolem volnosti. Všetko je v naší hlavě...“ - *Pařát*, 2009, roč. 10, č. 4, 2009, s. 51.
 - 23 ŠTAMPACH, 2009, s. 47.
 - 24 V této souvislosti lze, jak jsem ukázal jinde, dobře uplatnit Goffmanův koncept „hraní životních rolí“ v závislosti na kontextu situace. - VANĚK, 2009, s. 83-87.
 - 25 WALSER, 1993, s. 155.
 - 26 Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, Praha: Oikymen, 2002, s. 23.
 - 27 Ibid. s. 17.
 - 28 Ibid. s. 44-49.
 - 29 Ibid. s. 49.
 - 30 Ibid. s. 44.
 - 31 Viz Durkheimova definice náboženství. - Ibid. s. 55.

- 32 Victor Turner by řekl, že se jedná o tzv. stavy liminoidní, tedy stavy připomínající pomezí přechodových rituálů v intencích teorie rituálu tohoto autora. - Victor TURNER, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press, 2004.
- 33 „... dosáhne-li kolektivní život určitého stupně intenzity a probudí náboženské myšlení, děje se tak díky jakémusi vzrušení, jež od základu promění podmínky psychických aktivit.“ - DURKHEIM, 2002, s. 456.
- 34 Viz například události z počátku devadesátých let na norské black metalové scéně – vraždy, vypalování kostelů ad. Dnes již s jistotou nikdo nedokáže říci, jak se tyto události seběhly a na scéně tak bují různé domněnky a teorie. Více viz Michael MOYNIHAN & Didrik SÖDERLIND, *Lords of Chaos*, Los Angeles: Feral House, 2003.
- 35 Můžeme mluvit např. o ideální představě fanouška, ke které se příslušníci scény více či méně blíží. Toto se projevuje např. v oblákání, zájmech, gestikulaci apod.
- 36 Časopis Pařát například otiskl článek zabývající se důležitými zpěváků na poli death metalu. Na závěr tohoto článku čteme: „Každé z výše uvedených jmen je jméno SVATÉ. Alespoň pro příznivce toho nejtvrdšího (...) death metalu.“ - *Pařát*, 2009, roč. 10, č. 4, 2009, s. 43. (pozn.: velká písmena v citaci jsou původní).
- 37 Viz fotografii na str. 27. Logo švédské death metalové kapely HYPOCRISY.
- 38 Kahn-Harris říká, že „mluvení o metalu“ je velmi důležitou součástí scény. S tím také souvisí jeho pojem „scenic knowledge“, který můžeme chápat jako kulturní kapitál nutný k takovým debatám o EM. - KAHN-HARRIS, 2007, s. 122 a 130.
- 39 WALSER, 1993, s. 154.
- 40 Zdeněk VOJTÍŠEK, *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*, Praha: Beta Books, 2007, s. 161.
- 41 Josef VESELÝ, *Satanismus*, Praha: Vodnář, 2003, s. 242.
- 42 Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, Praha: Orbis, 1926, s. 36.
- 43 Roli zde nepochybně hrají obdivování interpretů a jejich volba témat, jak jsem ukázal výše. Nicméně to nám neříká nic o prvotním impulzu. Lze pouze konstatovat, že onu tematickou červenou nit lze vysledovat až k roku a hard rocku let šedesátých a sedmdesátých.
- 44 To je také důvod, proč mohou tyto kapely vyvolávat v některých příslušnících scény určité rozpaky či pocit nedůvěry. Mezi nejznámější z těchto interpretů patří australští MORTIFICATION, norští ANTESTOR či Američané TROUBLE. Na scéně dokonce působí i tradičně „satanistických“ kapelách členové, kteří proklamují svou příslušnost ke křesťanství. Nejznámějším příkladem bude zřejmě Ralph Santolla z amerických DEICIDE či Tom Araya z taktéž amerických SLAYER. Otázkou i zde zůstává, nakolik jde o postoje deklarované a nakolik o postoje žité.
- 45 Jak je EM provozován napříč různými kulturami celého světa při zachování jeho základních premis avšak s přihlédnutím k jeho lokální transformaci, ukazuje dobře ve svém filmu GLOBAL METAL kanadský antropolog Sam Dunn. - Scott MCFAYDEN & SAM DUNN, *GlobalMetal*, Burbank: Seville Pictures & Warner Brothers, 2007.

Extreme metal as a religion

This article pays attention to religious elements in the music styles, which are overall called „extreme metal“. In the vein of Kahn-Harris it perceives extreme metal as an transgressive phenomenon. We can observe the religious elements on two levels: the level of inspiration (observed particularly in the lyrics of the songs) and the level of practice. The practice level we can further divide into proclaimed statements and living statements. There is a huge discrepancy between these two latest levels. The article also shows the most important religious themes which appear in extreme metal. The last part of the article shows extreme metal as a religion itself. In the vein of Émile Durkheim's sociological theory of religion it presents extreme metal as a social phenomenon which provides modes of acting and understanding to the world.

Mgr. Jan Vaněk (*1982) vystudoval Filozofickou fakultu Západočeské univerzity v Plzni, obor Sociální a kulturní antropologie. Na metalové scéně působí řadu let a to i jako aktivní hudebník.

Rozhovor s prof. Tomášem Halíkem

NEBÝT SLEPÝ K PRIVÁTNÍMU NÁBOŽENSTVÍ

Pavel Hošek

Prof. PhDr. Tomáš Halík, Th. D. (*1948) je profesorem Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.

Vážený pane profesore, ve své odborné a pedagogické práci se zabýváte náboženskou situací v naší zemi. Češi mají tradičně velkou nedůvěru k náboženským institucím. Také proto jich většina vyplňuje při sčítání lidu kolonku „bez vyznání“. Jsou to podle Vás většinou lidé nábožensky zcela lhostejní, nebo je mezi nimi vysoké procento stoupenců „neviditelného náboženství“?

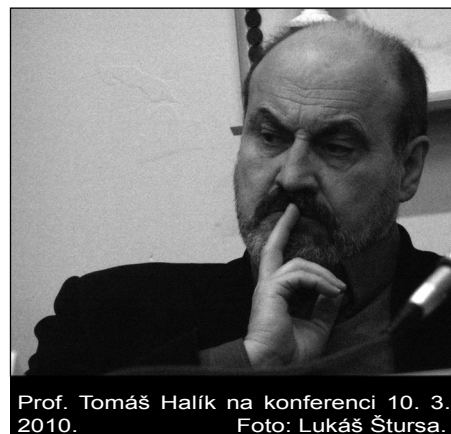
Jistěže je ta entita „bez vyznání“ přepestrá, od „apateistů“ (kteří jsou k této dimenzi života apatičtí, nezajímá je), přes agnostiky (ty, kteří základní otázky víry považují za racionálně nerozhodnutelné, a tudíž pro jejich život málo relevantní), přes antiklerikály (alergické na církev nebo spíš svou představu o církvi) přes náboženské diletanty („mám svého boha“), vyznavače různě pochopených nekřesťanských náboženství, různě upravených náboženských koktejlů a náhražkových náboženství, přes „notorické hledače“ a „něcisty“ (v Boha nevěřím, do kostela nechodím, ale „něco je nad námi“) po ateisty a antiteisty (alergické na náboženství nebo spíš svou představu o náboženství). Tyto skupiny se samozřejmě poněkud prolínají a většinu z nich by v jistém smyslu bylo možno zařadit do kategorie „neviditelného náboženství“, kterou by ovšem bylo třeba přesněji definovat.

Ano, s definicí „neviditelného náboženství“ jsou velké problémy. Přesto se dnes v odborné rozpravě mezi sociology právě o „neviditelném náboženství“ velmi intenzivně diskutuje. Podle jakých kritérií a metodických postupů můžeme podle Vás právě ono „neviditelné náboženství“ v české společnosti identifikovat, měřit a hodnotit?

To je nesmírně těžká otázka, nezodpověditelná v rámci krátkého rozhovoru. Nevěřím, že by to bylo možné zcela exaktně empiricky měřit, resp. před takovým pokusem by musela ještě proběhnout důkladná debata, jak tomuto mnohohybnému pojmu rozumět. Religionisté většinou rezignovali na možnost stanovit hranice pojmu „náboženství“.

Dobrá, položme tedy otázku jinak: Pokud přestaneme vycházet jen z počtu členů církví a pravidelných návštěvníků bohoslužeb, zdá se, že česká společnost je mnohem nábožensštější, než se obvykle tvrdí. Před chvílkou jste zmínil „něcismus“, o kterém ve svých textech hovoříte jako o typickém religiózním postoji mnoha obyvatel České republiky. Nehrozí v této věci pokušení „rozumět lidem lépe, než oni rozumí sami sobě“ a diagnostikovat religiozitu i u těch, kteří se za religiózní nepovažují?

To souvisí s předchozí otázkou. Vztah k transcendentu je nesporně antropologickou a sociálně-kulturní konstantou, jejíž podoba se však mění, a byť tento vztah zahrnuje to, co lidé (zvláště u nás) obvykle náboženstvím označují, zároveň široce přesahuje tento dnes relativně úzký



Prof. Tomáš Halík na konferenci 10. 3. 2010. Foto: Lukáš Štursa.

segment kultury a společenského života. To, čemu dnes lidé nejčastěji říkají „náboženství“, nelze pochopit bez onoho širšího kontextu. Ostatně i to, co lidé často explicitně náboženstvím nazývají a jak tomuto pojmu rozumí, se mění. Jev, kterému dnes lidé často dávají jméno „náboženství“, se jakožto relativně samostatný segment kultury a společenského života ustavil poměrně nedávno. Kdybychom se při studiu náboženství omezili pouze na tento jev, pak bychom dějiny náboženství redukovali pouze na jednu časově a geograficky omezenou formu.

Ano, pouze na náboženství viditelné, organizované, institucionalizované, „církevní“. Ovšem zejména v posledních desetiletích se zdá, že mimo tradiční instituce probíhá čilý náboženský ruch a kvete bohatý náboženský život...

Hlavní průkopník teorie o „invisible religion“ (neviditelné náboženství) Thomas Luckmann upozornil především na to, že se náboženství v moderní Evropě přelévá z tradičních církevních struktur do privátní sféry (o tomto trendu dnes ostatně víme, že je to jen jeden z pohybů na současné náboženské scéně, vedle výrazné „deprivatizace“ a politizace náboženství). Toto Luckmannem pozorované přelévání náboženství z církve do soukromí je zejména v naší části světa důležitý jev. A pokud tradiční sociologie náboženství, ovládaná ideologickým paradigmatem sekularizace - a ve vzácné shodě s ní také klerikální vnímání náboženství - vůči tomuto jevu byly slepé (ony novější podoby náboženství za tradičními podobami byly „neviditelné“ především pro ně), my bychom rozhodně tuto slepotu sdílet neměli.

Pane profesore, velmi děkuji za rozhovor.

Doc. Pavel Hošek, Th.D., (*1973) je vedoucím katedry religionistiky na Evangelické teologické fakultě UK, přednáší také na Evangelikálním teologickém semináři.

NA PŘÍŠTĚ 2/2010

V březnu 2010 se konala konference
**dvacet let náboženské svobody
u nás,**

navštívená představiteli českých
náboženských společností i akademiky.
Výběr z referátů otiskne příští číslo
časopisu Dingir.

NOVÝ PRAŽSKÝ ARCIBISKUP

Po odkladech již avizovaného oznámení jména nového pražského arcibiskupa bylo 22. února 2010 konečně sděleno, že 10. dubna se služby pražského arcibiskupa ujme Mons. Dominik Jaroslav Duka, O. P. (*1943), dosavadní sídelní biskup v Hradci Králové. Má licenciát teologie, je sečtělý a zběhlý v teologickém myšlení. V získání doktorátu, které padalo v úvahu na začátku devadesátých let, mu zabránily rozsáhlé povinnosti především s vedením české dominikánské provincie. Odborně je zaměřen na biblistiku. Dá se od něj očekávat podpora Katolické teologické fakulty v její současné, nesnadnými reformami utvořené podobě.

Dominik Duka bude šedesátým třetím nejvyšším představitelem pražské diecéze založené r. 973 a třicátým šestým arcibiskupem. Pražská diecéze byla povýšena na arcidiecézi r. 1344 a prvním arcibiskupem byl Arnošt z Pardubic. Dominik Duka je zcela v linii římskokatolické církve tak, jak je dnes reprezentována mimořádně inteligentním tradicionalistou Benediktem XVI. Je rovněž svým stylem jednání zdatný diplomat.

Konkrétní postoje lze čekat podle dosavadních projevů. Je např. spoluzakladatelem, ale dnes už neaktivním členem Společnosti křesťanů a Židů, ale na druhou stranu proslul v poslední době ostrými výroků proti islámu. Nová vstřícná ekumenická gesta vůči jiným křesťanům čekat nemůžeme, i když soukromý názor může být jedna věc a praktická činnost ovlivněná různými činiteli může nakonec vyznít jinak.

Nastupující pražský arcibiskup se netají s oblibou Občanské demokratické strany a demonstruje dobré vztahy s jejím zakladatelem a víceletým předsedou, který se s ní prozatím rozešel, s Václavem Klausem. Mostem k ODS mu byl Václav Benda, který do ní vplul r. 1996 s celou Křesťansko-demokratickou stranou po marném pokusu dělat společnou politiku s lidovci v rámci společného projektu označeného Křesťanská a demokratická unie. Je pokládán za podporovatele opoziční smlouvy v letech 1998-2002, což může být významné pro politickou linii po příštích volbách do sněmovny.

Budoucí pražský arcibiskup má podle vyjádření pro média na rozdíl od svého předchůdce umírněný postoj k vlastnictví svatovítské katedrály a budov na Pražském

hradě, které k tomuto majetkovému celku patří. Nechce konflikt se státem, ví, že to církvi neprospívá. Nejasné je zatím jeho stanovisko k tzv. církevním restitucím, tj. k velkorysé finanční nabídce někdejší Topolánkovy vlády, jíž měla být kompenzována ztráta příjmu této a dalších církví po pozemkové reformě z r. 1919 a následujících majetkových omezeních.

Pražský arcibiskup není, jak se někdy chybně uvádí, hlavou římskokatolické církve v ČR. Bezprostřední kanonickou moc bude mít jen nad pražskou arcidiecézí ve středních Čechách. Jako metropolita je pak dále představeným čtyř sufragánních biskupů, tedy představitelů ostatních čtyř diecézí v tradičních hranicích Čech. Je jistě žhavým kandidátem na předsedu České biskupské konference, až vyprší mandát metropolitovi Moravy, Janu Graubnerovi, který sice také není „hlavou“, ale reprezentuje Římskokatolickou církev v celé ČR dnes.

Deset Dukových předchůdců počínaje Zbyňkem Berkou z Dubé (1592-1606) a konče Miloslavem Vlkem (1991-2010) bylo po nástupu na pražský stolec jmenováno kardinály. Lze to předpokládat i u něj. Tím vzroste jeho role u nás, ale zároveň i vliv na celocírkevní poměry. ■

Ivan O. Štampach

100 LET BRATRSKÉHO HNUTÍ

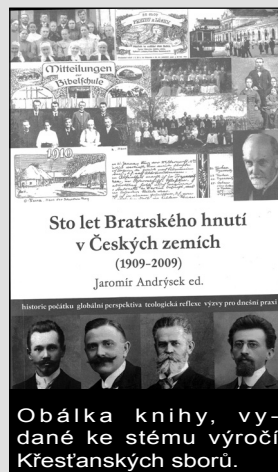
Církev Křesťanské sbory (KřS) si 28. 11. 2009 ve sborovém domě v Ostravě-Kunčičkách připomenula sto let své existence v našich zemích, resp. sto let existence jednoho z probuzeneckých hnutí 19. století, které je u nás reprezentováno právě Křesťanskými sbory (KřS). Průběh této akce ukázal, jakým vnitřním proměnám v KřS od listopadu 1989 došlo, neboť - jak mi sdělil jeden z účastníků setkání - „před dvaceti lety by něco takového nepřicházelo v úvahu...“

Původ bratrského hnutí je v Anglii a Irsku v první polovině 19. století, kdy se různí křesťané, nespokojení se stávající situací svých domovských církví (většinou anglikánské) začali scházet ke zcela neformálním a prostým bohoslužbám. Podle jednoho místa, Plymouthu, byli též nazýváni plymouthští bratři.

Nosným ideálem byl návrat k původnímu (tedy co do formy bohoslužeb prostému) křesťanství, jak bylo viděno ve spisech Nového zákona. Odmítnuta byla veškerá liturgie, církevní řády, ordinovaní církevní pracovníci, souhrnem řečeno, odmítnuta byla církev jako organizace. Slovy jednoho ze zahraničních hostů vzpomínkové akce, „otcové zakladatelé“ toužili „po jednoduchém způsobu shromažďování na základě duchovní rovnosti bez ohledu na denominační nebo příbuzenské pozadí“. ¹ Ono prvotní nadšení z této „neformální formy“ křesťanství bez všech lidských přídavek se ovšem již brzy ukázalo jako iluzorní. „Odanost iniciátorů byla vysoce idealistická, zejména pokud jde o církev, jež je souhrnem těch, kdo jsou věřícími bez stranictví, denominačních nebo sektářských nálepek – neboť křesťané mají být jen křesťany a ničím víc. Nicméně jako sbory utvářené lidmi...začaly samy sebe vnímat jako odlišné od druhých – jako ti jedině „správní“, pokud jde o jejich chápání povahy a praxe, která by měla převládat ve skutečně biblických církvích. Símě sektářství bylo rozeseto velmi rychle, zapomínaje na ideál křesťanské jednoty, kterou tyto církve zastávaly.“ ² Zhruba v polovině 19. století se tedy po dvaceti letech od svého vzniku dosud víceméně jednotné hnutí rozpadá na dvě základní větve, „otevřené bratry“, reprezentované u nás právě Křesťanskými sbory, a tzv. „uzavřené bratry“, kde se vůdčí osobností stal bývalý anglikánský duchovní John N. Darby.

V Čechách a na Moravě začínají myšlenky otevřených bratří šířit v roce 1909 Josef Mrozek a František Jan Křesina. Bylo založeno několik sborů, které nesou „bratrskou“ charakteristiku, tedy co do liturgie prosté bohoslužebné shromáždění, naprostá nezávislost každého sboru, odmítání institutů běžných v ostatních církvích – ordinovaných kazatelů, členství, společného řádu, vnitřní organizační struktury a společné označení. ³

Po únoru 1948 se sbory musely vypořádávat s novou společenskou situací. Po přijetí nového církevního zákona v r. 1949 podaly vedoucí osobnosti sborů společnou žádost na ministerstvo kultury o výjimku z tohoto zákona. Žádost byla v r. 1951 zamítnuta a sbory se tak ocitly de iure mimo zákon. Část



„členů“ bratrských sborů se však scházela ilegálně dál, jiní odešli do ideově nejbližších církví (Bratrská jednota Chelčického a Jednota českobratrská⁴). Jelikož situace v ilegalitě nedávala naději na dlouhodobé trvání, začalo se v r. 1955 opět jednat s komunistickou státní mocí.

Výsledkem bylo, že v r. 1956 může se souhlasem státní moci vzniknout náboženská společnost Sboru věřících v Krista a po vypracování ústavy a po registraci na ministerstvu kultury vznikla v r. 1957 církev Křesťanské sbory v ČSR. V době uvolnění společenských poměrů v roce 1968 se uvažovalo o zrušení registrace a organizační struktury, která byla stále vnímána jako nutné zlo vnucené vládnoucí mocí, ale k odeslání stanoviska na ministerstvo kultury v červnu 1968 nakonec nedošlo a po srpnu 1968 už na to nebylo ani pomyslení.

Po listopadu 1989 se opět otevřela diskuse o formě existence. Snaha určitého proudu o zrušení registrované denominace a návrat do stavu jako za 1. republiky nebyla úspěšná, a tak i dnes patří KřS mezi státem registrované církve. Několik sborů však ze svazku KřS vystoupilo⁵ nebo se jejich zástupci přestali účastnit jakýchkoli společných akcí, neboť nechtěli mít podíl na „denominačním hříchu“.⁶ Ve vnitřním uspořádání je však důsledně uplatněn kongregační princip, takže Křesťanské sbory jsou velmi volným sdružením jednotlivých sborů, které spíše než teologie, forma bohoslužby a řád spojují vazby rodinné či přátelské. Struktura je tedy taková, že základní jednotkou je místní sbor, který je veden staršími sboru.⁷ Pak je Shromáždění starších, což je „seskupení starších bratří

z jednotlivých sborů k jednání společných záležitostí a k řešení otázek uvedených v tomto dokumentu. SSt je nejvyšším orgánem KřS ve věcech souvisejících s existencí a fungováním KřS jako právnické osoby a ve všech případech, ve kterých nemůže sbor či více sborů jednat samostatně. Poslání SSt je služební a pomocné sborům, nikoliv řídicí. SSt nemůže svými rozhodnutími zasahovat do vnitřního života jednotlivých sborů“.⁸ Jednáním jménem KřS jsou pověřeni dva jednatele, zvolení Shromážděním starších. Ti jsou zároveň členy Mezioborové rady, pracovního orgánu KřS, kterou volí Shromáždění starších na tři roky a které je tvořeno 9-13 členy.

Kromě hostů ze Slovenska, Polska, SRN a Velké Británie byla na výročním shromáždění příjemným překvapením účast zástupců šesti dalších církví a tajemníka České evangelikální aliance. Bylo to jakési symbolické vyjádření změny v postoji k jiným církvím v KřS během uplynulých dvaceti let, kdy exkluzivitu a nedůvěru vystřídal (hlavně díky mladší a střední generaci) dnes už víceméně samozřejmě přátelská spolupráce.⁹

Řečníci se ve svých referátech soustředili na historii a současný stav bratrského hnutí u nás i ve světě a na (v prostředí KřS důležitá) teologická témata, jako např. kritiku pojetí církve a apokalyptiky Johna N. Darbyho. Až nezvykle (sebe)kritický byl příspěvek již výše citovaného Neila



František Jan Křesina (1881-1962).

Summertona z Velké Británie poukazující (mimo jiné) na silné a slabé stránky bratrského hnutí. Jako negativní uvedl těchto pět jevů z prostředí bratrského hnutí.¹⁰

1. tradicionalismus a „kanonizaci detailů sborové praxe“;
2. sektářské přesvědčení, že pouze bratrskému hnutí bylo svěřeno „jedinečné dokonale biblické pochopení „pravdy církve““;¹¹
3. nedostatek vedoucích osobností, neboť se prosazoval názor, že Bůh si vede svou církev bez cizí pomoci;

4. nechota starší generace vůči mladším vzdát se moci a vedoucího postavení ve sborech a

5. postavení žen v bratrském hnutí.

V prostředí, kde veškerá sborová a bohoslužebná aktivita leží skoro výlučně v rukou mužů, vyzníval tento příspěvek vskutku radikálně. Budoucnost ukáže, zda se tato a další kritické analýzy současného stavu stanou podnětem k reflexi vlastní sborové praxe, nebo budou spíše decentně zapomenuty jako odklon od „učení našich otců“.

Sté výročí Křesťanských sborů tak bylo příležitostí nejen k reflexi vlastní historie, vlastních tradic a současného stavu, ale i výzvou k zamyšlení, jakým způsobem jít dál. Průběh a obsah této akce svým způsobem symbolizoval vnitřní proměny, ke kterým v Křesťanských sborech od listopadu 1989 došlo a nadále dochází.

Pavel Šima,

starší Křesťanského sboru v Prostějově

Poznámky

- 1 SUMMERTON, Neil. Bratrské hnutí v globální perspektivě. In: ANDRÝSEK, Jaromír. *100 let Bratrského hnutí v Českých zemích*. Český Těšín: Vydavatelství Infinitiart, s. r. o., 2009. s. 187.
- 2 Tamtéž.
- 3 Bratrské sbory do zákazu své činnosti používaly označení sbory Věřících v Pána Ježíše Krista, Dítka Boží, Sboru církve Páně, Bratří, Bratrské shromáždění, Bezkonfesiční křesťané a Křesťanské sbory bratrské.
- 4 Dnešní Bratrská jednota baptistů a Církev bratrská.
- 5 Viz např. bývalý sbor KřS Praha-Letná, dnešní Sbor věřících v Pána Ježíše Krista - Praha Spolilov. – „Hlavou tohoto sboru - společenství věřících - je náš Spasitel, Záchránce, Pán Ježíš Kristus. Tato místní křesťanská církev nepatří k žádné registrované náboženské, spolkové organizaci. Sbor - církev odpovídá přímo a výlučně Pánu Ježíši Kristu, ne žádné synodní či mezioborové radě, ani biskupovi nebo jakékoli jiné osobě či orgánu. Utváření církevních svazů (denominací) z většího počtu místních sborů pod jedním jménem je v přímém rozporu s apoštolským učením v Písmech Nové smlouvy (Nového zákona) a představuje oddělení od ostatních věřících

Někteří praví: Musíte přece mít nějaké jméno, abyste mohli být rozeznáni od jiných křesťanů. K tomu odpovídáme zas otázkou: Jaká rozeznávací jména měli Jan, Petr nebo Pavel? ...Duch Svatý skrz apoštola Pavla káral Korintské, že se řadili pod jména různých vůdců a říkali: Já jsem Pavlův, já Apollův. Někteří z nich šli v tomto dávání jmen tak daleko, že řekli: Já Kristův, patrně vylučující tak ostatní věřící. Když tenkrát ti, kteří tak jednali, byli tělesní (1. Kor. 3, 4), zda mohou dnes křesťané, kteří se toho samého hříchu dopouští, být duchovní? Dnes vyjadřují mnozí tytéž roztržky těmito slovy: Já jsem z metodistické, já z baptistické, já z presbyterské, já z státní - já ze svobodné reformované církve, já od adventistů, já ze spolku Modrého kříže atd. atd. Ale vy se zase jmenujete darbysty, namítnou někteří. Na to musíme odvětit, že svět nás vždy nazýval a jmenuje dosud různými přezdívkami. My však nejsme ani darbyisté, ani volní (open) bratři, ani výluční (exclusive) bratři, ale jsme **bratřími všech věřících a odmítáme rozhodně přijmouti jakékoli jméno sektářské vůbec**. ... Každý věřící zajisté připustí, že sektářských jmen v nebi nebude. Proč tedy máme mít nějakých na zemi?

MARSHALL, Alexander. *Prímé stezky pro dítky Boží*, přeložil a doplnil František Jan Křesina. Praha, asi 1927. Dostupné na <http://evangel.sweb.cz>.

MYSTIKA JINAK VYLOŽENÁ

Rudolf Steiner, *Mystika na úsvitu novodobého duchovního života*, Praha: Grada, 2009.

Mystika je populárním tématem, označení nějakého zboží za mystické pomáhá jeho úspěšnému prodeji. Co lidé v mystice hledají? Nejčastěji alternativu ke světu práce, obstarávání a zařizování. Odvrat, třeba jen občasný, od politických a ekonomických starostí a příklon ke klidu a vyrovnanosti. Hledá se spočinutí a uklidnění. Mystika má mít terapeutickou funkci. Na rozdíl od většinového náboženství nabízí nějakou podobu či stupeň splynutí s božskou skutečností nebo sňatek duše s Bohem či láskyplné spočinutí u Boha a v něm.

Na začátku minulého století panovala ohledně lidské aktivity mnohem větší důvěra. Západní lidstvo bylo optimistické díky možnostem vědy objevující svět, medicíně, hygieně, výchově a vzdělání, osvětě. V plném rozběhu byla technická tvořivost. A právě v této situaci se k tématu mystiky vyslovuje Rudolf Steiner známý jako zakladatel vitálního a všestranného antroposofického hnutí. Roku 1901 ještě ovšem o antroposofii nebyla řeč. Autorovi bylo 40 let a měl za sebou sedmnáct let filosofické práce. Věnoval se Goethově alternativní vědě, zápasu Friedricha Nietzscheho s do-

bovým úpadkem. Měl již za sebou knihu o svém velkém tématu, *Filosofii svobody*. Přelom staletí je pro něj objevováním nových dimenzí života. Jen rok po knize o mystice napsal knihu věnovanou mystické zkušenosti křesťanství, vůči němuž byl do té doby rezervovaný.

V knize, již se neujal žádný ze zavedených antroposofických vydavatelů, nýbrž převážně na vědu zaměřené pražské nakladatelství Grada, nabízí Steiner články na pomezí esejů a studií o středověkých mysticích Mistru Eckhartovi a na něj navazujících Božích přátelích, o renesančních hermetických Agrippovi z Nettesheimu a Paracelsovi a pak o luterském pietistovi a zároveň theosofovi a spirituálnímu alchymistovi Jacobu Böhmovi. V závěrečné kapitole staví vedle sebe tak rozdílné postavy jako je hermeticky laděný italský přírodní filosof Giordano Bruno, upálený pro údajné hereze, a katolický barokní mystik píšící pod pseudonymem Angelus Silesius (Slezský anděl).

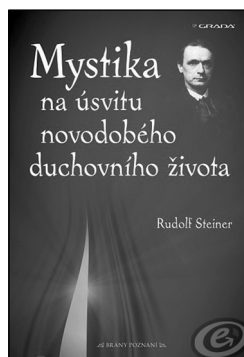
Bylo by nesnadné jednou větou vystihnout myšlenku, která se vine životopisnými kapitolami. Je to myšlenka o souběžném poznání vnějšího přírodního světa a probouzení bytostného já člověka? A o tom, jak se toto poznání doplňuje a prostupuje?

A to tak, že lze říci: *Nejhlubší jádro světa ožívá v sebepoznání jako duchovní skutečnost. Prožitek sebepoznání pro člověka znamená, že působí uvnitř jádra světa.* Pokus o takovou stručnou charakteristiku je, zvláště u Steinera ovšem vždy individuálním zkrácením myšlenky.

Střízlivé texty zpracované s filosofickou odpovědností za vyslovené slovo, jako je tento a vedle něj zmíněná *Filosofie svobody*, vrhají světlo na Steinerovy spisy z jeho následujícího theosofického období. Ukazují, že imaginace bohatě rozvinuté v pozdějších spisech a přednáškách nesmíme nechat ztuhnout v dogmata. Pokud by se chápaly jako věčné informace, ztratily by smysl.

Knihu přeložil Milan Horák, který dobře zná němčinu, ale vládne dovedností u nás docela nezvyklou, umí i česky. A navíc je doma v probíraném tématu. Někdy sice vytváří překvapivou zcela novou terminologii, když např. německé *das Selbst* tlumočí jako *svo*, ale není to snad na překážku pochopení. Kniha má elegantní, střízlivou obálku vytvářející základ zamýšlené volné ediční řady *Brány poznání*, kniha je pečlivě zpracována a typograficky zvládnuta.

Ivan O. Štampach



⇒ *Dokončení z předchozích stran.*

Křesťanů v Pána Ježíše." Citováno podle http://www.sporilov.org/kdo_jsme.html (zvýraznění PS).

6 „Denominační hřích“ je výraz, se kterým jsem se několikrát setkal v diskusích se zastánci konzervativního směru v KřS, kterým se chce říct, že křesťan hřeší již tím, že je členem státem registrované či nějak organizované církve/denominace.

7 Není stanovena společná a závazná procedura ke jmenování starším sboru. Někde proběhnou volby a následně jmenování ne nepodobné ordinaci v jiných protestantských církvích, někde si stávající starší sboru sami vyberou ty, které jmenují novými členy staršovstva, jinde je jakákoli volba a jmenování odmítnuto s tím, že pouze Duch svatý může určit, kdo je starší sboru a ostatní (pokud jsou také vedeni Duchem sv.) jej mají rozpoznat.

8 Základní dokument KřS, bod 6.2, dostupné na <http://www.krestanskesbory.cz/dokumenty/zakladni-dokument.pdf>.

9 Ačkoli nejsou a zřejmě v brzké době nebudou KřS členem Ekumenické rady církví, zapojily se jednotlivé sbory na místní úrovni do různých ekumenických aktivit, a z osobní zkušenosti vím, že křesťané jiných církví přestali být vnímáni jako nebezpečí nebo maximálně jako objekt usilovné misie, ale jako partneři na společné cestě. V podvědomí většinou starší generace je však slovo ekumenismus stále vnímáno (v souvislosti s eschatologickými a apokalyptickými spekulacemi) jako démonický svod a znamení blížícího se konce věku, tedy výrazně negativně.

10 SUMMERTON str. 204-208.

11 Tamtéž, str. 206.

„...další významnou výzvou je omezování zangažovanosti žen a jejich role. Bratrské hnutí je tímto nechvalně známo a zesměšňováno dokonce i mezi evangelikálními skupinami... Frustrace, která naplňuje ženy otevřeného bratrského hnutí v různých oblastech, je zjevná... Velmi často ženy vědí, co by mělo být vykonáno a touží tak učinit, ale musí sedět nečinně, zatímco muži selhávají tím, že tak neučiní anebo učiní nevhodně. Toto není ani tak otázka významu vedoucí pozice, anebo poddanosti. Nejde o to, zda žena může anebo má učit muže, anebo dokonce zda se smí slyšitelně podílet na průběhu shromáždění. ...skutečným problémem je, že v otevřeném bratrském hnutí jsou ženám tradičně přisuzovány jak postavení tak i role, které jsou mnohem nižší, než jak je představuje a zamýšlí Písmo. Stávají se tak skutečně křesťany třetí nebo čtvrté třídy, jako by byly duchovně negramotné. Tím, že diskusi zaměříme na význam tří krátkých pasáží epistol, ignorujeme povzbuzení, které je ženám duchovně určeno a týká se jejich služby v mnoha dalších pasážích Pisma... Tak např. ženy bývají považovány za duchovně bezvýznamné, nemající žádné duchovní dary, které by měly využít ve prospěch církve...Dokonce ani rada ženy není brána vážně do úvahy. Není tedy přehnané tvrdit, že toto je forma misogynie. V důsledku toho je církvím zakazováno jakékoliv smysluplné zapojení žen i přes skutečnost, že právě ženy v mnoha společenstvích tvoří téměř dvě třetiny členů.“

SUMMERTON, Neil. Bratrské hnutí v globální perspektivě.

In: ANDRÝSEK, Jaromír. *100 let Bratrského hnutí v Českých zemích.*

Český Těšín: Vydavatelství Infinitiart, s. r. o., 2009. s. 208.

AVATAR NA PLANETĚ NEW AGE

Recenze na Avatar, komerčně nejúspěšnější film historie, se objevily téměř ve všech periodikách. Není proto třeba opakovat kritiku předvídatelného děje a hollywoodských klišé, ani pět chválu na kouzla počítačové animace či 3D technologii. Budeme spíše polemizovat s často opakovaným povrchním tvrzením recenzentů, že Avatar je „militantně ekologický“. Pokusíme se „zelenou rétoriku“ snímku rozklíčovat v širším spektru New Age.

Píše se rok 2154, Země je již zcela zdevastována, lidé však expandovali do Kosmu. Na planetě Pandora hodlají vytěžit nelslýchané nerostné bohatství, narážejí ovšem na nepochopení domorodého obyvatelstva – třímetrových modrých lidí – na'vi. Aby získali suroviny bez násilí, vyšlou mezi Pandořany několik vyjednavačů – avatarů, – klonů tvořených kombinací DNA lidí a na'vi, ovládaných na dálku lidskou myslí.

Avatar je příběhem konverze od lidské hamižnosti a bezohlednosti k harmonii a empatii na'vi. Když hlavní hrdina, válečný veterán Jake Sully, přilétá na Pandoru, vidíme z raketoplánu nekonečné pralesy, domov na'vi. Pak se objeví „Pekelná brána“ – předěl, za nímž se nachází lidmi dobyté území – bezútěšné povrchové doly. Otázku, na jaké straně leží Peklo a na jaké Rajská zahrada, nenechává režisér a scénárista filmu Kanaďan James Cameron dlouho otevřenou. Jake vtělen do svého avatara poznává dechberoucí krásy planety i její „divošské“ obyvatele.

Ač jsou avataři domorodcům velmi podobní, jejich důvěru si nezískali. Bývají spíše nenáviděni a nazýváni „snivci – dreamwalkers“ nebo „démony ve falešných tělech“. Už z prvních motivů vysvítá, že avatar Jakea Sullyho bude výjimkou. Jeho předurčení pro klíčovou roli vycítí jak příroda (sletí se okolo něj semena posvátného stromu – dobří duchové), tak duchovní vůdkyně (tsahik) na'vijského kmene Omaticaya, jež pozná význam Sullyho podle chuti jeho krve.

Jake získá privilegium učit se na'vijskému způsobu života. Poznává, že každý Pandořan je nadán šestým smyslem, pro který má, na rozdíl od člověka, tělesný orgán. Jde o jakýsi cop s předivem nervových vláken (tsahaylu), s jehož pomocí se na'vi (i avatarové) mohou napojit na jakéhokoli živočicha, proniknout do jeho citění a vnímání, případně jej ovládat. Mohou se také

spojit mezi sebou a uzavřít tak monogamní duchovní manželství. Jedním z iniciačních obřadů pro používání tsahaylu je rituál lovecké dospělosti – souboj s ptakoještěrem (drakem) ikranem. Když je na'vi „připravený“ odebírá se ke sletišti ikranů. Svého draka si nevybírá, podstoupí zápas s tím, který ho napadne a bude jej chtít zabít. Zvítězí-li, spojí s ním svůj cop a tak jej zkrátí. Z nebezpečného zabijáka se rázem stane věrný, myslí svého pána se ochotně podrobující letecký dopravní prostředek.

Celá Pandora je jedním propojeným, velkým živým organismem. Sully poznává, že vše živé na planetě, včetně na'vi, patří do toku propůjčené energie, který se vylévá a po smrti opět slévá do bohyně Eywy, složené ze všech živých i mrtvých bytostí. Vůli bohyně poznávají a tlumočí již zmínění tsahikové. Velká Matka Eywa se ve sporech zpravidla nestaví na žádnou stranu, jen stráží rovnováhu života.

Jsou-li na'vi nebo celá planeta v ohrožení, povstane mezi modrým lidem Toruk Makto, bojovník, jenž si dokáže podrobit toruka, nejnebezpečnějšího draka Pandory, který loví ikrany. Získá tak respekt všech kmenů na'vi a sjednotí je. Doposud se Toruk Makto objevil pětkrát. Nyní se blíží válečná apokalypsa, vyjednavačský plán s avatary zkrachoval a lidští kolonizátoři si chtějí vzít nerostné bohatství násilím.

Svět Pandory zřetelně ztělesňuje mnohé ze synkretických představ New Age. Cop tsahaylu umožňuje každému na'vi reálné smyslově prožívat vjemy, které (jak se domnívají) duchovně prožívají příznivci různých směrů Nového Věku. Součástí např. šamanských rituálů, holotropního dýchání nebo experimentování s drogami bývá rozšíření vědomí, duchovní sjednocení a spoluprožívání se zvířaty, rostlinami nebo s celou přírodou.

Jako podobenství lze vnímat boj s drakem ikranem. Je třeba mít odvahu a jít do rizika; co tě nezabije, to tě posílí. Podle mnohých mistrů je potřeba rezignovat na své vlastní tělo a rozum, aby byly dobyty duchovní kvality. Ovládnutí ikrana a získání schopnosti létání lze vnímat nejen symbolicky, jako duchovní probuzení, někteří mágové a jógini tvrdí, že dokáží létat ve svých astrálních či dokonce fyzických tělech.

Myšlenka planety jako jednoho organismu zřetelně pramení z hypotézy Gaia. Její autor James Lovelock tvrdí, že celá Země je živou samoregulující se bytostí. Neosobní bohyně Eywa bdící především nad dodržo-

váním povšechných ekologických, nikoli však etických zásad, jako by byla odrazem radikální zelené politiky a zároveň propagací „přirozené“ autonomní morálky – obě je opět blízké filosofii New Age.

Když Jake Sully poznává přírodní chrám – „posvátný strom hlasů“, kde je spojení s Eywou (a všemi mrtvými předky i jejich myšlenkami) nejintenzivnější, nelze si nevzpomenout na teorie o kolektivním nevědomí či o knize života Akaša nebo na severské mýty o Yggdrasilu, světovém stromu, jehož kořeny prorůstají a drží celé bytí.

Nezanedbatelným motivem, který se objevuje jak v Avataru, tak v New Age, je řada různých vůdců (učitelů), kteří jsou si navzájem rovni. Postmoderní vnímání odmítá jednu Pravdu, ale připouští, že na svět přicházejí osvícení jedinci, kteří nabízejí správné cesty. V historii Pandory také nefiguruje jen jeden, ale pět spasitelů Toruk Makto.

Abychom dokončili naši stručnou analýzu, musíme nyní čtenáři prozradit pointu filmu. Finále zcela promění Sullyho osud a postaví jej do božské role spasitele. Jake v modré kůži avatara nejprve zkrátí draka toruka (v řeči na'vi „poslední stín“, tedy smrt) a stane se tak šestým Toruk Makto. Postaví se v čele na'vi proti vlastní uzurpátorské lidské rase a Pozemšťany vyžene (odvrátí tak smrt). Sullyho modlitby, oproti zvyklostem, vyslyší samotná Eywa a v rozhodující fázi boje vzbouří přírodu proti agresorům. Nakonec Jake přemůže smrt i fyzicky. Ve svém lidském těle dobrovolně zemře a nechá se Eywou definitivně převztít (vzkřísit) do svého avatarského modrého těla. Titul „avatár“ – sestup, vtělení boha – mu nyní patří i v plném původním slova smyslu.

Mohlo by se zdát, že Avatar je oslavou novopohanského duchovního probuzení a soužití se zbožštělou přírodou. Cameron jde však dál, inspirován vizemi New Age totiž hledá propojení ducha s hmotou a vědou (např. Jung, Capra, Sheldrake). Celým filmem se nesou letmé „materialistické“ náznaky. Nejen šestý smysl na'vi pracuje na hmotné bázi, vědci průzkumníci zkoumající přírodu Pandory v tělech avatárů se počítači napojí na její globální elektrochemický nervový systém. Dokáží tedy konečně detekovat nejtřípanější postulát New Age – duchovní „energii“, dokáží změřit bohyni Eywu.

Martin Kořínek

DINGIR 2009 12. ročník

Úvodníky

I. O. Štampach, *Současný ateismus*, č. 2, s. 37; *Náboženství a média*, č. 4, s. 109; **Z. Vojtíšek**, *Náboženství a násilí*, č. 1, s. 1; *Svědkové Jehovovi v Dingiru*, č. 3, s. 73.

Recenzované texty

Články: **M. Dojčár**, *Mystická zkušenost: Jedna, alebo mnohá?* č. 4, s. 110-111; **T. Kottanová**, *Rastafari – víra, nebo protest?* č. 1, s. 2-4; **V. Ronovský**, *Jak interpretovat Buddhismus Diamantové cesty*, č. 3, s. 77-79; **J. Sušer**, *Mýtus duchem církve*, č. 3, s. 74-76; **L. Štursa**, *Nadpřirozené plánování rodičovství*, č. 2, s. 38-41. **Z domova:** **A. Hudáková**, *Veganství jako lék pro planetu*, č. 4, s. 112-114; **V. Machálek**, *Čeští muslimové v mezináboženském dialogu*, č. 2, s. 42-43; **J. Sanitrák**, *Jógasútry v češtině*, č. 1, s. 4-7; **B. Spalová**, *Jednota bratrská globální i lokální*, č. 3, s. 81-83.

Zahraničí: **M. Mrázek**, *Lefebvřovo hnutí na křižovatce?* č. 1, s. 8-9; **J. Vogel**, *Spějí církve k „jednotě v diverzitě“?* č. 4, s. 116-117; **Z. Vojtíšek**, *Zákon proti sektám ve Francii*, č. 2, s. 44-45.

Téma: **T. Bubík**, *Náboženství prismatickým vědeckého ateismu*, č. 2, s. 52-54; **M. Čejka**, *Judaismus a násilí v Izraeli*, č. 1, s. 12-13; **P. P. Dušek**, *Vše pro spásu*, č. 3, s. 88-91; **P. Hošek**, *Bůh je mrtev!* č. 2, s. 49-51; **J. Hrdlička**, *O Volné myšlenky ČČS(H)*, č. 2, s. 55-57; **T. Huspeková**, *Násilí, nenásilí a hindutva*, č. 1, s. 14-16; **O. Ipser**, *Obraz církve v českých médiích*, č. 4, s. 126-129; **M. M. Malý**, *Změny v Boží organizaci*, č. 3, s. 86-88; **L. Martinková**, *Křesťané v sociálních sítích na Internetu*, č. 4, s. 123-126; **B. Ostřanský**, *Vnímání islámu v Česku*, č. 4, s. 120-122; **J. Sušer**, *Marx, Bondy, Žižek*, č. 2, s. 58-61; **O. Štampach**, *Náboženství a násilí*, č. 1, s. 10-11; *Typologie ateismu*, č. 2, s. 46-48; **Z. Vojtíšek**, *Nová hnutí: vývoj a selhávání*, č. 1, s. 20-21; *Vývoj společenství Svědků Jehovových*, č. 3, s. 84-85.

Nerecenzované texty v hlavních rubrikách

T. Halík, *Média – náboženství naší doby?* č. 4, s. 118-119; **T. Novotný**, *Svátek Purim a násilí*, č. 1, s. 19-20; **J. Stříbrný**, *Růst, nebo krize?* č. 3, s. 92-93; **I. O. Štampach**, *Dvanáct bodů z Berlína*, č. 3, s. 80-81; **Z. Štipl**, *Problém konverze v Indii*, č. 1, s. 17-18; **P. Velechovský**, *Ti, kdo jsou součástí Antikrista*, č. 3, s. 94-95; **Z. Vojtíšek**, *Svoboda pro mě stala skutečností*, č. 3, s. 96-97; *Jen tušení souvislostí*, č. 4, s. 115.

Rozhovory

P. Hošek, *Dnes je nejdůležitější tolerance* (s D. Cohn-Sherbokem), č. 1, s. 24-25; *Překlenout vzdálenost mezi dvěma světy* (s D. Rausem), č. 4, s. 132-133; **P. Hošek**, **M. Mrázek**, *Nevyčítat muslimům Bin Ládina* (s M. Juergensmeyerem), č. 1, s. 22-23; **M. Mrázek**, *Nebýt pasivními otroky uvnitř mediální sítě* (s J. Volkem), č. 4, s. 130-131; **Z. Vojtíšek**, *K poznání hodnoty života není třeba náboženství* (s prof. O. Fundou), č. 2, s. 62-64; *Náboženství nepotřebuje každý* (s J. Heřtem), č. 2, s. 64-65.

Události

D. Herman, *Návštěva Benedikta XVI. v Izraeli*, č. 2, s. 67; **P. Hošek**, *Překlady Bible*, č. 3, s. 101; **V. Machálek**, *Další dějství „boje o mešitu“*, č. 3, s. 100; **M. M. Malý**, *Svědkové Jehovovi ve Švédsku požádali o státní dotace*, č. 4, s. 136; **T. Novotný**, *Rozhovor s publicistou Janem Schneiderem o rozruchu způsobeném výroky biskupa Williamsona*, č. 1, s. 29; **P. Velechovský**, *Ideální org Scientologické církve v Malmö*, č. 2, s. 66; **Z. Vojtíšek**, *Konec Školy budoucnosti*, č. 1, s. 29; *Stihání Parsifala a jeho partnerky zastaveno*, č. 2, s. 66-67; *Scientologická škola v Brně*, č. 2, s. 67-68; *Rathajátra podruhé v Praze*, č. 3, s. 100; *Karmapa zasvěcoval v Těnovicích*, č. 3, s. 101; *Krize v Jednotě bratrské*, č. 4, s. 137-138; *Rozsudek nad francouzskými scientology*, č. 4, s. 136-137; **J. Voráček**, *Právní bitva o náboženskou svobodu ve Francii*, č. 4, s. 137; **I. O. Štampach**, *Otevřená římská náruč pro anglikány a starokatolíky*, č. 4, s. 136; **red.**, *Dialog v brněnské mešitě*, č. 1, s. 28-29.

Recenze

O. Beránek, **P. Ťupek**, *Dvojitá tvář islámské charity*, Centrum pro studium demokracie a kultury 2008 (J. Sušer, č. 1, s. 32-33); **V. Exnerová**, *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády – na příkladu jednoho z center oblasti, Ferganské doliny*, Karolinum 2009 (B. Ostřanský, č. 1, s. 31-32); **M. Fárek**, *Hnutí Haré Kršna: Institucionalizace alternativního náboženství*, Karolinum 2008 (I. O. Štampach, č. 2, s. 69); **I. Ishák**, *Muhammad: Životopis Alláhova proroka*, LEDA 2009 (A. Smutný, č. 3, s. 104); **H. Küng** a další, *Světová náboženství, série videopořadů*, Filmexport Home Video 2009 (I. O. Štampach, č. 4, s. 140); **M. Nakonečný**, *Lexikon magie*, Argo 2009 (P. Kalač, č. 4, s. 139); **Z. R. Nešpor**, *Ne/náboženské naděje intelektuálů: Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Scriptorum 2008 (M. Mrázek, č. 3, s. 102-103); **B. Ostřanský**, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Libri 2009, č. 3, s. 103-104); *Proměny: Nezávislá revue pro duchovní kulturu*, Triton, č. 1/2008, zima 2008/2009, jaro 2009 (I. O. Štampach, č. 2, s. 68-69); **D. Self**, *Encyklopedie světových náboženství*, Karmelitánské nakladatelství 2009 (K. Děkanovská, č. 4, s. 139-140); **M. Zaviš**, *Repetitorium z religionistiky 1.*, Univerzita Komenského v Bratislavě, 2008 (M. Dojčár, č. 2., s. 69-70).

Reportáž

J. Kubásek, *Sebezdokonalování je dnes in*, č. 3, s. 105-106.

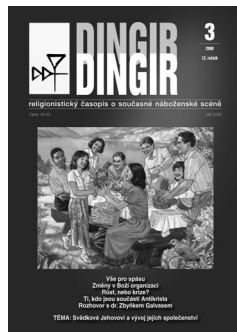
Práce studentů

A. M. Dostálová, *Zetgeist*, č. 2, s. 70-72; **M. Studničková**, *Buddhistické komunity II.*, č. 1, s. 33-36; **M. Vinklár**, *Prožijte sami sebe*, č. 3, s. 106-108.

Esej

J. Jandourek, *Římští katolíci a média*, č. 4, s. 141-142; **R. Matulík**, *Anatomie mediálního faráře*, č. 4, s. 143-144.

Registřík připravila Andrea Hudáková.



CO TO JE ISLAMOFOBIE?

Při redakční práci nad článkem Bronislava Ostržanského „Vnímání islámu v Česku“ (Dingir 4/2009) navrhl jeden z členů redakční rady vložit výraz „islamofobie“ a od něj odvozené výrazy do uvozovek. Z redakčního rozhovoru vybíráme následující argumenty. (redakce)

V listopadovém švýcarském referendu se 57% hlasujících vyjádřilo pro zákaz staveb minaretů u tamních mešit. O den později vyhlásily německé časopisy nejlepší pověsti internetové hlasování, v němž se měli účastníci vyjádřit k otázkám švýcarského

referenda: 80% a více se jich vyjádřilo proti budování muslimských svatostánek ve své zemi. Je ovšem možné čtyři pětiny populace označovat za islamofoby? A co to je vlastně za termín „islamofobie“? Patří tento termín do odborné religionistické, psychologické či sociologické literatury?

Na první pohled je zřejmé, že slovo „islamofobie“ se tváří jako psychologický termín. Podle Mezinárodní klasifikace nemocí ICD 10 představují fobie úzkostné stavy vyvolané věcmi či stavy, které „běžně nejsou nebezpečné“. Islamofobie by tedy měla být patologickým stavem nepřiměřené úzkosti z islámu, který ... přece není vůbec nebezpečný. Jestliže je ale označováno 80% lidí v tomto smyslu za patologicky úzkostné zabeďněnce, vnučuje se otázka,

kdo je vlastně nositelem psychopatologie. Kdo rozhoduje o přiměřenosti či nepřiměřenosti lidské úzkosti? Nejde v případě „islamofobie“ o pouhou odsuzující nálepku, která vyjadřuje „fuj-postoj“ toho, kdo tímto slovíčkem nálepkuje, než že by vypovídala konkrétní psycho- či sociologické charakteristiky nálepkovaných? Domnívám se, že tomu tak je a že tento termín by se v odborných textech neměl vyskytovat.

Prokop Remeš

Chápu Prokopovu výtku, všechny etablované výrazy tohoto typu lze použít i s ideologickou intencí. Sám jsem několikrát pobaveně sledoval, jakým způsobem používají čeští žurnalisté slovo antiamerikanismus. Nicméně doplňuji ke zvážení:

- 1) Německo má přes 200 mešit s minarety a přes dva a půl tisíce modliteben pro muslimy, na rozdíl od Švýcarska by zde ústavní zákaz minaretů asi nikdy neprošel. Průzkumy veřejného mínění se tu dělaly už mnohokrát s různými výsledky, ale zdá se, že ani Němcům nejsou předsudky cizí. Rozhodně je však situace nesrovnatelná se Švýcarskem (což koresponduje mj. také s lépe reflektovanou historickou zátěží - Švýcarsko např. nedávno ukázalo svou neochotu odškodnit oběti své vlastní kolaborace s nacisty v kauze Joseph Spring). Za reprezentativní se považuje průzkum, který provedli Leibold a Kühnel v r. 2005 (zde 27% dotazovaných zařazeno jako jednoznačně islamofobní ve svých postojích)
- 2) V sociální psychologii existují studie o vzniku předsudků, přičemž je užíváno i slovo xenofobie - zatím snad nikdo neprotestoval, že by to bylo ideologické. Podobně slovo **islamofobie** již vešlo do sociologických studií, např.: HALM, Dirk; LEOKOVA, Marina & YETIK, Zeliha: *Pauschale Islamfeindlichkeit? Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland*. In: JÄGER, Siegfried & HALM, Dirk: *Mediale Barrieren? Rassismus als Integrationshindernis*. Münster: Unrast, 2007. - SCHIFFER, Sabine: *Der Islam in den Medien. Ein Beitrag der Medienpädagogik zur Rassismusforschung*. In: *Medien und Erziehung*. Nr. 2/2005.
- 3) Že je strach z islámu velmi rozšířený po celém západním světě, je obecně známé. Je otázka, zda xenofobie přestane být xenofobií, když se stane KVANTITATIVNÍ normou. Není už nadváha nadváhou, když jí trpí každý druhý Evropan? Přestávají být předsudky vůči Romům předsudky

inzerce



ZODPOVĚDNOST MÁ SVOJI ZNAČKU

tím, že se staly součástí českého koloritu? Pokud vám to sousloví přesto připadá nepřijatelné, pak navrhněte, jak jej nahradit. Ale do uvozovek bych adjektivum islamofobní nedával - signalizuje to ironický odstup ve smyslu pochybnosti o existenci takového jevu. A to už bychom mohli dávat do uvozovek i antisemitismus. Jeden příklad za všechny: **Marwa Ali El-Sherbini** byla ubodána přímo v soudní síni v Drážďanech - z islamofobních důvodů. Zda se přitom můžeme ironicky usmívat nad ideologičností toho výrazu, nevím, nevím...

Pavel Dušek

Díky za poznámky k užívání termínu „islamofobie“, i když mě nikterak nepřesvědčily, že užívání slova „islamofobie“ či i jen „xenofobie“ není NEPŘEDSUDEČNÝM nálepkováním. Smysl těchto termínů je podle mě naprosto jasný - poněkud urážející označení lidí, kteří nejsou natolik „multi-kulti“ jako nálepkovač sám. Termín „islamofobie“ není - pokud vím - NIKDE

definován a Mezinárodní seznam nemocí ICD 10 tento termín nezná (byť fobie jako takové jsou přesně definovatelné psychopatologické termíny).

Když budeme podle mého soudu takto žonglovat s nekorektními termíny, pak i uživatel slova „islamofobie“ může být označen za xenofoba, protože se předsudečně bojí těch, kdo se bojí islámu, a všechno se začne totálně zmotávat v blábolech. Podle mě by všechna tato slova měla být z odborné sociologické i religionistické literatury vypuštěna. Když se ze sociologické literatury mohlo začít vypouštět slovo „sekta“, není sebemenšího důvodu, proč by zde měla setrávat slova jako „islamofobie“. Vymyslet adekvátní termín („islamiskepticismus“, „islamokritičnost“ apod.) by vůbec neměl být problém.

Prokop Remeš

Se zájmem jsem si polemiku přečetl. Pojem „islamofobie“ používám, byť si dobře uvědomuji, že může být vnímán jako

„politicky nekorektní“. Ovšem činím tak pro zjednodušení, neboť se jedná o dostatečně zavedenou „nálepku“, což však není dostatečná omluva... Ovšem, když píšete, musím (chci-li se v omezeném prostoru vůbec někam dostat) chtít nechtít přijímat celou řadu podobných zjednodušujících či zavádějících nálepek. Tak kupříkladu sám často uvádím slovní spojení „svět islámu“ či „muslimská společnost“, přestože jsem si vědom toho, že striktně vzato se jedná o nekorektní označení, na něž bych si měl dávat pozor. Je to zkrátka složité, na jedné straně snaha o úspornost a na druhé o preciznost... Mimochodem - termín, jež navrhuje pan dr. Remeš, „islamiskepticismus“ se mi docela líbí, takže až se někdy ze středověku dostanu v psaní do žhavé současnosti, pokusím se jím obohatit svou slovní zásobu. Se srdečným pozdravem

Bronislav Ostránský

⇒ *Dokončení poznámek ze strany 17.*

- 3 A stězuje si, že tak řada jeho kolegů nečiní. Nejedním religionistám místo toho sahne k „nějaké encyklopedii“, zalistuje ve Frazerovi...obratně se vyvlékne z práce, která se od něj jako od historika náboženství očekávala: být informován o výsledcích svých kolegů, odborníků z jiných oborů...“ ELIADE, Mircea: *Mefisto a androgyn*. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 156.
- 4 Ibid., s. 156-158.
- 5 ELIADE, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: OIKOYMENH, 1995. s. 17; ELIADE, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOYMENH, 1993. s. 11-18.
- 6 Ibid., s. 21-29.
- 7 Ibid., s. 25-29.
- 8 Srv.: ELIADE, Mircea: *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. s. 144, 145.
- 9 Nejde jen o předpovědi. Jde též o snahu desakralizovat svět, „osvobodit se“ od posvátna. Snad lze místo o očekávání zániku náboženství mluvit o *přání* téhož - srv. Ibid., s. 141-142; srv. též SCHAEFFLER, Richard: *Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství*. In: ELIADE, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení IV: Od epochy objevů po současnost*. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 447-453.
- 10 ELIADE, Mircea: *Posvátné a profánní...*, s. 145. Srv. též psychologický výklad: ŘÍČAN, Pavel: *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 23-25.
- 11 ELIADE, Mircea: *Posvátné a profánní...*, s. 145.
- 12 Např. VÖGELIN, Eric: *Die Politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer, 1938.
- 13 Elizabeth K. Nottingham analyzuje skryté religiózní prvky mimo jiné v nacionalismu, fašismu či socialismu. - NOTTINGHAM, Elizabeth K.: *Religion and Society*. New York: Random House, 1954.
- 14 WAARDENBURG, Jacques: *Religion und Religionen: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986. s. 234. Waardenburgovu poněkud vágní formulaci precizoval Günter Thomas ve své studii o rituálních a náboženských funkcích televize. Z jeho pojmově jasnějšího vymezení zde vycházíme. Srv. THOMAS, Günter: *Medien, Ritual, Religion: Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. s. 356.
- 15 K neúnávným kritikám patří: T. Alliband, E. Leach či J.A. Saliba, k žákům a obdivovatelům H.P. Duerr, T. Altizer, M.L. Ricketts. U nás k Eliademu přistupují s respektem

M. Balabán, L. Hejdánek či P. Hošek. Kritický odstup vůči němu má tzv. Brněnská škola, kterou ovlivnil právě Waardenburg.

- 16 Luckmanova kniha „The Invisible Religion“ vyšla r. 1967 v New Yorku. Zde podle německého vydání, které obsahuje též přehledné shrnutí recepce Luckmannova díla v sociologii náboženství: LUCKMANN, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- 17 Ibid., s. 50-61.
- 18 Ibid., s. 51-60.
- 19 Srv. Ibid., s. 19.
- 20 Ibid., s. 117-158. Srv. s. 50-53 (vzor Durkheima a Webera!).
- 21 MYNAREK, H.: *Religiös ohne Gott? Neue Religiositäten Selbstzeugnissen. Eine Dokumentation*. Düsseldorf, 1983; TRUZZI, M.: *The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch*, *Sociological Quarterly* 13 (1972). s. 16-36; HONER, A.: *Beschreibung einer Lebenswelt. Zur Empirie des Bodybuilding*. *Zeitschrift für Soziologie* 14, 2/1985; *Bodybuilding als Sinnsystem. Elemente, Aspekte und Strukturen*, *Sportwissenschaft* 15, 2/1985. s. 155-169; EDGELY, C.; EDGELY, B.; TURNER, R.: *The Rhetorics of Aerobics: Physical Fitness as Religion*, *Free Inquiry in Creative Sociology* 10, 2/1982. Stručný přehled výše uvedených příspěvků srv. LUCKMANN, 1991. s. 28-29 (předmluva Huberta Knoblaucha k něm. vydání).
- 22 RITZER, George: *The McDonaldization Thesis*. London/ Beverly Hills: Sage, 1998.
- 23 LYON, David: *Ježíš v Disneylandu*. Praha: MF, 2002. s. 210.
- 24 Ibid., s. 21. - POSTMAN, Neil: *Amusing Ourselves to Death*. New York: Viking, 1985. Česky: POSTMAN, Neil: *Ubavit se k smrti*. Praha: MF, 1999.
- 25 LYON, David: *Ježíš...*, s. 24.
- 26 Ibid., s. 21-24.
- 27 Ibid., s. 15.
- 28 Ibid., s. 133-137.
- 29 LYON, 2002. s. 19.
- 30 LYON, David: *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*. London/ Grand Rapids: SPCK/ Eardmans, 1987. Stručně shrnutí viz. LYON, 2002. s. 14-15.
- 31 LYON, 2002. 95-102.
- 32 LYON, 2002. s. 96.
- 33 LYON, 2002. s. 30-35, 132-143,

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

13. ročník

Číslo 1/2010 vychází 26. března 2010.

Vydává DINGIR, s. r. o.,
Černokostelecká 36, 100 00 Praha 10
dingir@dingir.cz
<http://www.dingir.cz>

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtěšek, Th. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavel Dušek,

Doc. Pavel Hošek, Th. D.

Mgr. Andrea Hudáková, DiS.,

Mgr. Martin Kořínek,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

MUDr. Mgr. Prokop Remeš,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tůt.

Grafický návrh: Richard Bobůrka

Tisk: VS ČR, Praha 4

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgency:

SEND - Předplatné spol. s. r. o.

Ve Žlíbku 1800/77, 193 00 Praha 9

tel: 225 985 229, 777 728 755

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

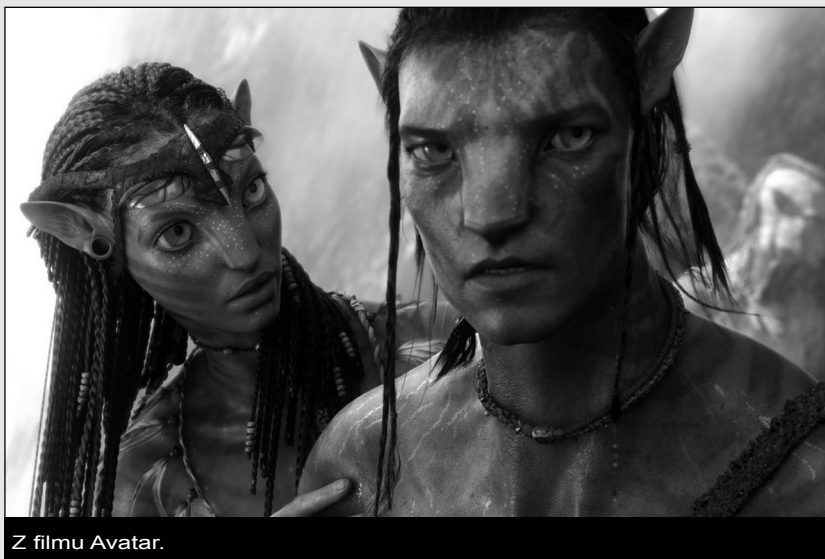
Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

NÁBOŽENSTVÍ NENÁBOŽENSKÉHO ČLOVĚKA

Jak jsme řekli, nenáboženský člověk v *čistém stavu* je fenomén spíše vzácný, a to i v té nejdesakralizovanější z moderních společností. Většina „bezvěrců“ se dosud chová nábožensky, aniž o tom ví. Nejde jenom o nepřeborné množství „pověr“ a „tabu“ moderního člověka, jež mají magickóná-boženskou strukturu i původ. Ale moderní člověk, který se cítí nenáboženský a domnívá se, že je nenáboženský, disponuje dosud celou kamuflovanou mytologií a četnými upadlými ritualismy. Již jsme se zmínili o tom, že radovánky doprovázející Nový rok či usazení v novém domě, jakkoli jsou laicizovány, mají strukturu obnoveného rituálu. Tým fenomén lze konstatovat u příležitosti oslav a radovánek provázejících svatbu či narození dítěte, získání nového zaměstnání, společenského vzestupu apod.



Z filmu Avatar.

Bylo by možné napsat celou knihu o mýtech moderního člověka, o mytologiích ukrytých v podívaných, které má rád,

v knihách, které čte. Kino, tato „továrna na sny“, přejímá a užívá nesčetné mytické motivy: boj mezi Hrdinou a Obludou, iniciační souboje a zkoušky, exemplární postavy a obrazy (...)

Většina „bezvěrců“ není v pravém slova smyslu osvobozena od náboženských způsobů chování, teologií a mytologií. Vězí často hluboce v celé magickónáboženské změti (...) Skutečně, Marxova beztrždní společnost a následné zrušení historických napětí mají svůj nejpřesnější předobraz v mýtu o Zlatém věku, jímž se podle řady tradic vyznačuje začátek i konec Dějin. Marx obohatil tento úctyhodný mýtus o celou židovsko-křesťanskou spasitelskou ideologii: na jedné straně profetická úloha a soteriologická funkce přičítané proletariátu; a na druhé straně konečný boj mezi Dobrem a Zlem, který lze bez potíží přirovnat k apokalyptickému konfliktu mezi Kristem a Antikristem, ústícímu v rozhodující vítězství Krista. (...)

Ale zastřené či úpadkové způsoby náboženského chování nenacházíme jenom v „malých náboženstvích“ či v rozmanitých formách politické mystiky: rozpoznáváme je také v hnutích, která se otevřeně prohlašují za laická, ba dokonce protináboženská. Tak např. v nudismu nebo v hnutích za absolutní sexuální svobodu, což jsou ideologie, v nichž můžeme dešifrovat stopy „nostalgie po Ráji“, touhu splynout opět s edenickým stavem z doby před pádem, kdy neexistoval hřích a kdy nebylo roztržky mezi blažeností těla a vědomím.

Zajímavé je také zjištění, kolik iniciačních scénářů přetrvává v početných činnostech a gestech soudobého nenáboženského člověka. (...) Ale i specificky moderní techniky, jako je psychoanalýza, uchovávají dosud iniciační vzorce. Pacient je vyzván, aby sestoupil velmi hluboko sám do sebe, aby oživil svoji minulost, aby znovu čelil svým traumatům; z formálního hlediska se tato nebezpečná operace podobá iniciačním sestupům do „Podsvětí“, mezi zlé duchy, a soubojům s „obludami“. Právě tak jako zasvěcenec musel z těchto zkoušek vyjít vítězně, „zemřít“ a „vstát z mrtvých“, aby tak získal přístup k existenci plně odpovědné a otevřené duchovním hodnotám, musí dnešní pacient čelit svému vlastnímu „nevědomí“, navštěvovanému zlými duchy a obludami, aby našel duševní zdraví a celistvost a s nimi též svět kulturních hodnot.

*Mircea Eliade, Posvátní a profánní, přeložil Filip Karfík,
Česká křesťanská akademie, Praha 1994, str. 143-145.*

7.G

Sedmá generace
společensko-ekologický časopis



Nikdy jsme se neměli tak dobře. Došlo k obrovskému zlepšení kvality ovzduší a vody v řekách. Počet přírodních druhů roste. Globální oteplování je nesmyslná fikce. *

www.sedmagenerace.cz

* Nechme si pesimismus na lepší časy.



Témata posledních čísel
Theosofická společnost a její pokračovatelé
Hnutí viny
Mužská a ženská spiritualita
Samanismus a neosamanismus
Náboženství a násilí
Atheismus
Svědkoví Jehovovi a vývoj jejich společenství
Média a náboženství



Objednávky
Objednávejte na www.send.cz
v sekci kulturních časopisů, telefonicky na
225 985 229 a 777 728 755 nebo
e-mailem na administrace@send.cz.

Starší čísla
Většina starších čísel je k dispozici v redakci
(e-mail: dingir@dingir.cz).
Více na www.dingir.cz v oddíle
„Předplatné a prodej“ – „Prodej starších čísel“.



Zdeněk Vojtíšek, Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí, Nakladatelství L. Marek, Brno 2009, 460 stran.

Kniha pojednává o případech hromadných vražd, sebevražd, ozbrojeného povstání, teroristického útoku, masového útlaču ze strany státních úřadů a o dalších násilných událostech i o hrozbách takových událostí, které se v posledních třiceti letech staly v souvislosti s novými náboženskými hnutími. Podrobně rozebírá cestu k násilí v devíti kapitolách: Svatyně lidí, Davidiáni, Řád Slunečního chrámu, Óm šinrikjó, Nebeská brána, Fa-lun-kung, Hnutí za obnovu Desatera božích příkázání, Hnutí Bhagvána Radžniše, Imanuelité.

Zdeněk Vojtíšek

**NOVÁ NÁBOŽENSKÁ HNUTÍ
A KOLEKTIVNÍ NÁSILÍ**



Autor v těchto (a v menší míře v dalších) případech hledá pravděpodobné příčiny toho, že se vztah určitého nového náboženského hnutí a okolní společnosti vyhróti až k násilí. Ukazuje, že v tomto vztahu nezáleží jen na nových náboženských hnutích, ale také na chování vnějšího prostředí, na způsobu řešení jejich právního postavení, na mediální interpretaci, na jednání různých občanských iniciativ apod. Z tohoto poznatku vychází konkrétní doporučení, jak tragickému vývoji vztahu nových náboženských hnutí a okolní společnosti předcházet.

Kniha je v distribuci Karmelitánského nakladatelství (www.ikarmel.cz) a v síti dalších distributorů.