

DINGIR DINGIR

2

2019

22. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

červen 2019



Rotunda, jatka, loď – sakrální krajina Prahy
Spirituální krajina Ústecka a Brněnska
Mrtví v krajině
Příroda jako chrám
Posvátná místa existují
(rozhovor s Václavem Vokolkem)

TÉMA: Náboženství v krajině

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 nejrozmanitější 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 ptát, 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.

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 fotografie Zdeňka Vojtříška z centra Buddhismu Diamantové cesty pro meditaci v ústraní v Těnovicích.

Na protější straně je fotografie Kamily Klingorové.



Míru, v jaké křesťanské církve poškozují skandály sexuálního zneužívání, ukazuje průzkum Gallupova ústavu mezi americkými katolíky. Kladné jich na otázku, zda je tyto skandály „nevedly k pochybnostem, zda zůstat v katolické církvi,“ odpovědělo 37 %, to je o 15 % více, než tomu bylo v roce 2002. Tehdy vypukl v bostonské arcidiecézi první z řady velkých skandálů, které římskokatolickou církev sužují dodnes. – Na fotografii (Wikimedia Commons) je interiér bostonské katedrály.



Na 150 návštěvníků – akademiků i praktikujících – odhadují pořadatelé účast na 6. hermetické konferenci na Husitské teologické fakultě. Její téma „Osobnost kněze a mága v dějinách“ otevřel nestor českého hermetismu i zkoumání hermetismu, prof. Milan Nakonečný (v první řadě vpravo). Konference se konala 18. května 2019. Fotografie: Kateřina Hlaváčová.



Jako běžný domek vypadá mešita, kterou si v obci Kolová u Karlových Var postavili muslimové původem z Kazachstánu. Jen symbol na vrcholu střechy naznačuje účel této stavby. Spolu s dalšími mešitami a modlitebnami muslimů patří také do české „náboženské krajiny“, tedy do tématu tohoto čísla časopisu Dingir. Fotografie: Zdeněk Vojtříšek.

SAKRÁLNÍ KRAJINA

Tomáš Havlíček

Náboženství představují po tisíciletí nedílnou součást společnosti, která utváří společně s přírodními jevy prostor v širších souvislostech. Přírodní a kulturní složky vykazují přitom často výraznou interakci. Tento vztah však nevykazoval jen pasivní rovinu ve smyslu, že Bůh jako stvořitel předal své stvoření do správy lidí, ale že náboženství a z něho vycházející kultura ovlivňovaly život, a tím i krajinu daného územního celku. Vztah náboženství a prostoru je nutno vnímat jako oboustranný, tedy přírodní a často také sociální prostředí ovlivňuje daná náboženství, a naopak náboženství podmiňují chování člověka i společnosti, které se pak odráží v prostoru samotném. Interakce náboženství a prostoru je patrná nejen u raných animistických náboženství, ale také u postsekulární společnosti v současnosti. Obecně v sociálních vědách, a tudíž i v religionistice a teologii došlo v posledních letech mj. také k prostorovému obratu. Jako geografa mě těší, že tento vývoj bere na zřetel také časopis Dingir a číslo, které právě otevíráte je toho nesporným svědectvím.

Toto vydání je cenné nejen svým obsahem, ale také svým interdisciplinárním charakterem a náhledem na zkoumanou problematiku. **Kamila Klingorová** jako geografa představuje v úvodním článku vybrané výsledky rozsáhlého terénního výzkumu sakrální krajiny Prahy. Nejen na příkladu konkrétních sakrálních objektů, ale i na obecných historických trendech je zřetelný výrazný pluralitní charakter religiózní krajiny Prahy. Také další autoři **Artur Boháč** a **Peter Urban** se věnují geografickému pohledu na sakrální krajinu tentokrát na příkladu Liberecka. Poukazují také na stále výrazné dopady vysídlení českých Němců v území a na současný velmi otažitý vztah obyvatel Liberecka k náboženství a religiózní krajině, což lze přičítat mj. dopadu výměny obyvatel po roce 1945. Následující příspěvek autorů **Gustava Novotného**, **Jiřího Dujky** a **Ladislava Bobra** se zabývá percepcí spirituální krajiny na příkladech měst Brna a Ústí nad Labem. Pohled výzkumníků byl zaměřen především na vnímání náboženství ve vybraných městech u současné mladé generace. Výsledky poukazují více na postsekulární než sekulární postoje mladých lidí a také na jejich hledání transcendentna v přírodě. Religionistka a teoložka **Ruth J. Weiniger** se zamýšlí nad poměrně novým jevem posvátna v současné krajině Česka, a tím jsou pomníčky u silnic, které vypovídají o současné touze pozůstalých využít veřejný prostor se sakrálními symboly jako připomínku tragické události. Religionista **Pavel Horák** pak v následujícím článku představuje přírodu jako významnou složku posvátného uctívání u moderního pohanství. Představuje čtenáři specifická místa v krajině, která jsou také upravena k posvátnému uctívání současných pohanů. Teolog **František Štěch** se pak zabývá – a to nejen v teoretické rovině – obratem k prostoru jako veličině v současné teologii, a přitom zohledňuje i výzkumy z geografie a religionistiky. Představuje nám, že krajina v teologii je prostorem stvoření, prostorem setkávání stvořitele se svým stvořením a v neposlední řadě také prostorem průběžného uskutečňování spásy. V rozhovoru s **Janem Sušerem** se spisovatel **Václav Vokolek** zabývá otázkou významu přírody a jejích sil pro člověka a jeho vnímání posvátna v krajině v období animistických náboženství na dnešním území Česka. K tématu patří i úryvek ze studie **Zdeňka A. Eminger** na třetí straně obálky. Přeji vám při čtení tohoto čísla objevení nových obzorů v současné sakrální krajině.

RNDr. **Tomáš Havlíček**, Ph.D. (*1966), působí jako kulturní a regionální geograf na katedře sociální geografie a regionálního rozvoje Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

ČLÁNKY K TÉMATU NAJDETE TÉŽ V PREZENTACÍCH „NÁBOŽENSKÝ INFOSERVIS“ A „RELIGIÓZNÍ KRAJINA“ NA ADRESÁCH <http://info.dingir.cz>, RESP. www.religion-landscape.cz.



OBSAH

Ve víře podobní, v postojích rozmanití 38 (Dana Hamplová)	
Z domova	
Svoboda církve, svoboda v církvi 40 (Ivan O. Štampach)	
Téma	
Rotunda, jatka, loď – sakrální krajina Prahy 42 (Kamila Klingorová)	
Liberecká sakrální místa 45 (Artur Boháč, Peter Urban)	
Spirituální krajina Ústecka a Brněnska 48 (Gustav Novotný, Jiří Dujka a Ladislav Bobr)	
Mrtví v krajině (Ruth J. Weiniger) 52	
Příroda jako chrám (Pavel Horák) 55	
Obrat k prostoru (František Štěch) 58	
Rozhovor s Václavem Vokolkem	
Posvátná místa existují (Jan Sušer) 62	
Info-servis 64	
Události 66	
Reflexe	
Zvířata v zoroastrismu (Vojtěch Tutr) 67	
Had v dome Slovanov (Boris Špetnyj) 68	
Recenze	
Vlastenectví bez humbuku (Jan Sušer) 70	
Cesta do hlubin šamanovy duše (Martin Ořešník) 71	
Ty a tvé náboženství strachu! (Martin Tomášek) 71	
Čtení	
Krajina jako archetyp domova 3. strana obálky (Zdeněk A. Eminger)	

VE VÍŘE PODOBNÍ, V POSTOJÍCH ROZMANITÍ

Dana Hamplová

Evangelikální křesťanství patří mezi nejrychleji rostoucí náboženské skupiny současného světa. O jeho rozmachu a dopadech evangelikální revoluce v Asii, Jižní Americe či Africe byla napsána řada knih a odborných publikací (Berger 1999; Lumsdaine 2009). Mnohem méně však víme o rozmachu evangelikálního hnutí v České republice či v Evropě obecně. Dostupné statistiky přitom naznačují, že i zde evangelikální církve představují jedinou formu křesťanství, která výrazně neoslabuje či dokonce pomalu i narůstá.

Z hlediska sociologické teorie se nejedná o vývoj překvapivý. Liberalizace a modernizace církevní doktríny ve snaze odpovědět na aktuální otázky dnešního světa obvykle vedou k výraznému poklesu zájmu o daný náboženský směr (Berger 1997). Možná proto, že produkty církví, které své učení mění podle převládajících trendů, získávají jen dočasnou platnost a lidé v náboženství nehledají pomíjivost (Finke and Stark 1993). Nejúspěšnější v současném světě proto bývá právě ta verze křesťanství, která dokázala vstřebat prvky současné popkultury z hlediska formy, věroučně se však drží tradičních základů.

Ačkoliv se předpokládá, že čeští evangelikálové přesně tuto směs reprezentují, v realitě o nich víme velmi málo. Ze sčítání lidu můžeme určit základní sociodemografické charakteristiky vyznávající populace (pokud se ke své denominaci přihlásili), nezjistíme však, čemu věří. V tomto článku popisujeme základní výsledky výjimečného šetření, které si kladlo za cíl evangelikální populaci zmapovat. Celkem se průzkumu zúčastnilo 1 048 jednotlivců ve věku nad 18 let. Online anketa proběhla v létě 2017 pod záštitou České evangelikální aliance. Na úvod je třeba připomenout, že Česká evangelikální aliance v současnosti sdružuje 8 denominací (Apoštolská církev, Armáda spásy, Církev bratrská, Evangelická církev metodistická, Křesťanská společenství, Křesťanské sbory, Slezská církev evangelická, Církev Nová naděje). Průzkumu se však účastnili i příslušníci jiných církví, které lze mezi evangelikály počítat (např. baptisté).

Pro úplnost je třeba dodat, že v datech je značně nadhodnocené zastoupení Církve bratrské a podhodnocené zastoupení Křesťanských společenství. Navíc je

analyzovaný vzorek českých evangelikálních křesťanů mladší a vzdělanější než obecná populace v těchto církvích. I přes tato omezení výzkum přináší zajímavé výsledky, a to především proto, že se jedná o první podobné šetření v naší zemi.

Čemu tedy čeští evangelikálové věří? Určitě nepřekvapí, že z hlediska základních dogmat týkajících se existence Boha a jeho působení ve světě jsou čeští evangelikálové konzervativní. V podstatě všichni dotazovaní souhlasili, že Bůh je osoba, koná zázraky, nebo že existuje posmrtný život. Téměř všichni dotazovaní rovněž souhlasili, že Bible je slovo Boží. Zásadnější rozdíly však panovaly v tom, jak ji interpretovat. Byť je postoj k biblické tradici a autoritě Písma jedním z definičních znaků evangelikalismu, mezi dotazovanými převážoval názor, že Bible je sice Boží slovo, ale ne vše v ní by se mělo brát slovo od slova (téměř 60 % dotázaných). Toto zastoupení liberálnějšího pohledu na autoritu Bible je dané především vyšším počtem respondentů z Církve bratrské, kteří představu, že Bibli je třeba brát doslovně, podporovali výrazně méně než členové církví ostatních. Jen třetina členů Církve bratrské se přihlásila k doslovné interpretaci Písem (ve srovnání s 65 % členů Slezské evangelické církve).

Byť je otázka na chápání Bible zjednodušující a určitě nevystihuje všechny nuance, s nimiž věřící k Písmům přistupují, odpověď na ni byla nejsilnějším faktorem, na jehož základě bylo možné předpovídat odpovědi na věroučné a morální výroky, ale i křesťanskou praxi. Například z lidí, kteří věřili, že Bible je Boží slovo, které se má brát doslova, téměř 90 % prohlásilo, že křesťanství je jediná cesta k věčnému životu. Z evangelikálů,

kteří odmítali doslovný výklad Bible, to bylo méně než 60 %.

Co se týče církevní praxe, měl by čtenář mít na paměti, že dotazník byl šířen prostřednictvím zástupců církví, a zasáhl tak nejaktivnější část členů. Nepřekvapí proto, že více než 97 % dotázaných se účastnilo bohoslužeb minimálně jedenkrát měsíčně a více než tři čtvrtiny respondentů se modlilo každý den. Téměř 40 % respondentů rovněž uvedlo, že čte Bibli každý den. Možná překvapivě však vysokoškolsky vzdělaní evangelikálové četli Písmo méně než lidé s nižším vzděláním. Je to částečně – i když ne úplně – dané tím, že vysokoškoláci méně často věřili, že Bibli je potřeba brát doslova. Interpretace Bible byla totiž opět nejsilnějším faktorem ovlivňujícím pravidelnou četbu Bible. Z těch, kdo věřili v doslovnost, četla Bibli každý den téměř polovina. Z těch, kdo doslovnost odmítali, méně než třetina.

Zatímco na základních dogmatech (víra v osobního Boha, nebe, peklo, zázraky) se dotazovaní evangelikálové shodovali, přístup k autoritě Bible zásadním způsobem podmiňoval jejich morálně-sociální postoje. Lidé, kteří odmítají doslovnou interpretaci Písem, zastávají méně tradiční postoje k sexuální morálce či potratům a byli otevřenější službě žen v církvi.

V anketě byly položeny konkrétní otázky týkající se standardů pro sexuální chování, rozvod a potraty. Dotazovaní mohli hodnotit, zda je dané chování vždy špatné, téměř vždy špatné, špatné jen někdy nebo nikdy není špatné. Tolerance vůči manželské nevěře byla minimální a jen 11 jednotlivců z celého vzorku (1 048 osob) řeklo, že to je špatné jen někdy, poslední možnost, že to není špatné nikdy, nevybral nikdo. Tolerance

vůči předmanželskému sexu však byla mnohem vyšší, byť 68 % dotazovaných souhlasilo s názorem, že předmanželský sex je špatný za každé situace. Přijímání předmanželského sexu se ovšem liší mezi denominacemi. Členové Apoštolské církve a baptisté vyjadřovali nejkonzervativnější postoj (78 % členů Apoštolské církve a 76 % baptistů věřilo, že předmanželský sex je vždy špatný). Naopak respondenti z Církve bratrské byli nejtolerantnější, když 64 % vnímalo předmanželský sex jako nepřijatelný za všech okolností. Naopak téměř jedna pětina dotazovaných z Církve bratrské řekla, že předmanželský sex je špatný jen někdy nebo nikdy. Odmítání sexu mimo manželství souvisí i s postoji vůči praktikované homosexualitě. Přibližně 90 % dotazovaných věřilo, že sexuální vztah mezi osobami stejného pohlaví je špatný, z toho 85 % bylo přesvědčeno, že to je špatné za všech okolností. Opět platí, že nejvyšší toleranci vůči homosexuálním vztahům vyjadřovali členové Církve bratrské.

Byť se na první pohled může zdát, že členové Církve bratrské se začínají blížit k postojům většinové společnosti, v žádném případě to neplatí. I když jsou o něco liberálnější než ostatní evangelikálové, ve srovnání s většinovou společností představují stále vysoce konzervativní skupinu. Jen pro srovnání – podle šetření ISSP 2018 (Sociologický ústav AV ČR), manželskou nevěru považuje za všech okolností za špatnou přibližně 40 % dospělých Čechů – a 93 % členů Církve bratrské. Podobné rozdíly nalezneme i z hlediska postojů k homosexualitě.

V anketě byla také položena otázka, zda je rozvod obvykle nejlepším řešením, když se zdá, že pár není schopen vyřešit své manželské problémy. Kolem 20 % vzorku se nedokázalo rozhodnout pro odpověď a zvolilo střední kategorii, „ani souhlas, ani nesouhlas“. Téměř 70 % respondentů však s výrokem nesouhlasilo a téměř 30 % vyjádřilo rozhodný nesouhlas. Zajímavé je, že přijatelnost rozvodu byla vyšší mezi staršími lidmi. Podobně jako v jiných otázkách souvisejících s morálkou byli respondenti z Církve bratrské nejliberálnější a ti z Křesťanských společenství, Apoštolské církve a Bratrské jednoty baptistů nejméně liberální.

Obecně platí, že respondenti v průzkumu nebyli nakloněni ani manželským svazkům s nevěřícími. Přesto

však byly takovéto svazky považovány za přijatelnější než předmanželský nebo mimomanželský sexuální vztah. Celkem tři čtvrtiny respondentů byly přesvědčeny, že není správné vzít si nekřesťana. Negativní postoj ke smíšeným manželstvím opět silně souvisel s doslovným přístupem k Písmu. Rovněž i v tomto případě, že tolerance vůči manželskému svazku s nekřesťanem byla vyšší v Církvi bratrské.

A konečně byly v dotazníku položeny dvě otázky týkající se přijatelnosti potratů. Za prvé měli respondenti odpovídat, zda je špatné, když žena podstoupí potrat, existuje-li velké riziko, že dítě bude mít vážnou vývojovou vadu. Za druhé šlo o otázku, zda je přijatelný potrat ze sociálních nebo ekonomických důvodů. Konkrétně zda je špatné, když žena podstoupí potrat, má-li rodina velmi nízký příjem a nemůže si dovolit další dítě.

Tři čtvrtiny respondentů byly přesvědčeny, že potrat z ekonomických důvodů je vždy špatný, ale jen jedna třetina si zvolila tuto odpověď v případě postiženého dítěte. Průzkum opět ukazuje velké rozdíly mezi denominacemi. Potrat jak ze zdravotních, tak z ekonomických důvodů byl nejpřijatelnější pro respondenty z Církve bratrské. Jen 66 % těch, kdo patřili do Církve bratrské, věřilo, že potrat z ekonomických důvodů je vždy špatný (ve srovnání s přibližně 85 % respondentů z jiných denominací). Podobné rozdíly byly i v otázce potratu postiženého dítěte.

Z hlediska služby žen v církvi převažují mezi dotazovanými spíše liberální postoje. Názor, že církve by měly nechat ženy sloužit jako kazatelky, zastávalo cca 40 % dotazovaných. Více než 60 % souhlasilo s tím, že by ženy měly být staršími, a téměř 70 % dotazovaných vyjádřilo přesvědčení, že by církve měly nechat ženy vyučovat. Zde je třeba upozornit, že byť byli evangelikálové, kteří věří, že Bible je doslovným záznamem Božího slova, méně nakloněni myšlence, aby ženy sloužily ve vedoucích pozicích, i v jejich



Pro evangelikály je typické církevní společenství, které připomíná velkou rodinu. Tato „rodina“ spolu tráví třeba i dovolenou.
Foto: Zdeněk Seeman.

případě převažoval názor, že ženy mohou sloužit jako starší nebo v církvi vyučovat.

Předchozí odstavce naznačují, že členové Církve bratrské se v řadě otázek vymykají relativně liberálními postoji. Jedním z důvodů je, že v této denominaci byl nejméně rozšířený názor, že Bible by se měla brát doslovně (33 %). Anкета Evangelikální aliance tak naznačuje, že se Církve bratrská postupně vzdaluje od zbytku evangelikálního spektra a do určité míry přestává být typickou evangelikální denominací. Zatímco pro evangelikály je typické spojení moderní formy s konzervativními obsahy náboženské víry, Církve bratrská se v některých aspektech začíná podobat spíše lidovým církvím, pro které je typická spíše konzervativní forma bohoslužeb a liberální obsahy náboženské víry. Pro úplnost je však třeba podotknout, že v tomto ohledu existují významné regionální rozdíly mezi sbory Církve bratrské z Prahy a jiných částí republiky.

Závěr

V tomto článku jsme se pokusili shrnout základní výsledky z online průzkumu českých evangelikálních křesťanů, který v létě 2017 provedla Česká evangelikální aliance. Obecně je možné říct, že podpora křesťanských dogmat, jako je existence osobního Boha, peklo, nebe, charismatické dary jako zázraky, uzdravení nebo modlitba v jazycích byla prakticky všeobecná. Z hlediska morálních postojů a přesvědčení, co to znamená pro osobní život a praxi, však nalezneme mnohem větší rozmanitost.

⇒ Dokončení článku na další straně dole v rámečku.

Komplikace u českých baptistů

SVOBODA CÍRKVE, SVOBODA V CÍRKVI

Ivan O. Štampach

Početně nepatrné společenství českých baptistů (ve sčítání lidu z roku 2011 se k nim přihlásilo 3 486 osob, tedy 0,35 ‰ obyvatel Česka) v posledních letech několikrát přitáhlo pozornost veřejnosti.¹ Také jeho nejnovější vývoj stojí za pozornost.

Nejde však jen o to, že ve skromných, přehledných rozměrech znázorňují to, co hýbe ve velkém konfesemi u nás více známými a sledovanými. Baptistů je třeba si všimnout i proto, že je s odhadovanými asi 100 miliony příslušníků (včetně dětí členů, které nejsou součástí církve, ale v jiných církvích jsou děti obvykle započítány) celosvětově početně nejsilnější větví světového protestantismu, a tím jsou asi třetí největší křesťanskou denominací po římských katolících a pravoslavných.²

Pro současné křesťanstvo je charakteristické rozlišení do různých pojmenovaných větví, denominací, přičemž takový společný název může znamenat celosvětově centralizovanou jednotnou organizaci (římsští katolíci, adventisté sedmého dne), nebo množství na sobě nezávislých lokálních útvarů, které mají společná přesvědčení a společné prvky praxe. To je i případ baptistů.³

Baptistická denominace dostala tento název od svého, v době jejich vzniku neobvyklého, pojetí křtu. Slovo βαπτίζω (baptizó) v řeckém originálu Nového zákona znamená doslova „nechám se

ponořit“. Původní křesťané podstupovali na znamení svého obrácení obřad křtu, v němž ponoření znázorňovalo pohřbení všeho hříšného a porušeného a vynoření „z lůna vody“ nové, duchovní narození nebo též symbolické vzkříšení s Ježíšem, o němž křesťané věří, že byl ukřižován, pohřben a vstal z hrobu v těle duchovním.

Baptisté důsledně křtí jen toho, kdo před sborem vyzná víru a své odhodlání následovat Ježíše. Skoro všichni ostatní křesťané přešli na křest nemluvnat a ten zakládal příslušnost k církvi bez ohledu na to, jak člověk smýšlel a jednal. Baptisté se obávají, že se ze křtu ve většinovém křesťanství stala prázdná ceremonie.

Baptisté, jejichž první sbor volně navazující na tradici reformačních novokřtěnců vznikl roku 1609 mezi Angličany žijícími v Amsterdamu, se svým pojetím přidružili k okruhu svobodných církví. Patří k nim například též svobodné reformované církve u nás reprezentované Církví bratrskou.⁴ Mínila se svoboda v trojím smyslu.

Jednotlivec víru nedědí. Ať je nebo není z křesťanské rodiny, je na něm, aby se svobodně rozhodl stát se křesťanem a jako takový je přijat do sboru (místní církve) a bere na sebe z toho plynoucí práva a povinnosti.

Jednotlivé sbory jsou svébytné, mohou společně vytvářet servisní mezisborové instituce tam, kde se některé úkoly (vzdělávání kazatelů, mediální aktivity) snadněji zvládají společně, nejde však o nadsborovou autoritu, která by určovala, co věřit a co činit. Sbory jsou vůči takové struktuře svobodné.

Baptisté jako církve hájí svobodu vůči státu. Nechtějí mít nikde pozici státní církve, jako ji měli římsští katolíci, pravoslavní a historické reformační církve. Nechtějí být na státu závislí. Respektují svobodu vyznání.⁵

Baptisté jsou po světě nerovnoměrně rozptýlení. Zhruba polovina všech baptistů žije v jedné zemi, a sice ve Spojených státech amerických. Všude jinde tvoří menšiny, v některých zemích Afriky (Nigérie, Kongo), Asie (Myanmar) a Latinské Ameriky (Brazílie) s relativně silnějším zastoupením.

V americkém baptistickém společenství existují dva vyhraněné směry. Velkou část s různě uváděným počtem (mezi 15 až 30 milionů) členů tvoří jižní baptisté, zejména v Texasu, Tennessee, Virginii, Severní Karolině a Missouri. Pro ně je charakteristický biblický fundamentalismus a konzervativní politická agenda. Ostatní baptisté rozptýlení po zbytku Spojených států zastávají pojetí otevřené, zachovávající svobodu výkladu Bible a občansky, sociálně a ekologicky angažované. Příkladem sociálního angažmá

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

Doslovné chápání Bible bylo nejsilnějším faktorem ovlivňujícím náboženskou praxi, morální a sociální otázky. Obecně platí, že ti, kdo odmítali doslovnost Bible, byli tolerantnější vůči manželské nevěře, předmanželskému sexu nebo potratům. Zároveň byli více otevření vůči ženám ve vedení sborů.

Na závěr je třeba zdůraznit, že při čtení výsledků jakéhokoliv šetření podobného typu je nutné si uvědomit, že metoda má značné omezení. Otázky musejí být poměrně jednoduché a ne vždy můžeme postihnout drobné nuance významu. Jedná se však o jediný způsob,

jak zmapovat převažující názory. V tomto případě je výzkum obzvláště cenný, protože se jedná o první pokus zmapovat názory a postoje českých evangelikálů. ■

Poznámka

Tento článek vznikl s grantovou podporou MŠMT OPVV "CSDA Research" (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_013/00 01796).

Literatura

- BERGER, P. L. (1997). *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
BERGER, P. L. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
FINKE, R., STARK, R. (1993). *The Churching of America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
LUMSDAINE, D. H. (2009). *Evangelical Christianity and democracy in Asia*. Oxford University Press.

Similar Faith, Different Attitudes

The article describes the findings of the first survey of Czech Evangelical Christians that was conducted in summer 2017. Analyzing responses from more than one thousand Church members, the article shows that Czech Evangelicals are conservative in relation to Christian doctrine. However, the attitudes towards selected moral issues (sexual morality, abortion, divorce) are more diverse. Convictions concerning the authority of Scripture are the strongest determinants of moral attitudes.

Prof. PhDr. **Dana Hamplová**, Ph.D. (*1973) vystudovala sociologii a bohemistiku na FF UK v Praze, kde rovněž získala Ph.D. ze sociologie. V současnosti pracuje jako vědecký pracovník v Sociologickém ústavu AV ČR. Věnuje se srovnávacímu výzkumu, a to především otázkám rodinného chování, kvality života, sociální stratifikace a sociologii náboženství.

baptistů může být roku 1968 zavražděn aktivista pro lidská práva menšin Martin Luther King. Toto rozlišení se promítá do baptistického hnutí v jiných zemích a dostalo se i do českého prostředí.⁶

Baptistické aktivity podle dostupných zdrojů začaly mezi Čechy žijícími v dnes polském Zelově. Na českém území mohl být prvním Pražský sbor u víře pokřtěných křesťanů (1885). Jako první se však též někdy uvádí sbor v Hleděbci (u Veltrus) s tímtož vročením.⁷

Čeští baptisté dali o sobě poprvé v posledních letech vědět i širší veřejnosti, když se odmítli připojit k praxi zavedené zákonem č. 428/2012 Sb.⁸ o vyrovnání mezi státem a církvemi pro 17 (z 41 dnes registrovaných) náboženských společností. Sjezd delegátů jako společný orgán jednoty se rozhodl nepodepsat smlouvu se státem, nepožadovat vrácení nemovitostí a nepřijmout částku 227 862 069 Kč (rozloženou do ročních splátek po dobu 30 let) určenou baptistům v § 15 tohoto zákona. Potvrdili tím svou svobodu vůči státu, která patří k baptistické tradici. Baptisté předpokládají, že sbory spíše nebudou schopny finančně pokrýt mzdové náklady svých kazatelů a připouštějí v neformálních vyjádřeních, že se kazatelé budou muset živit jinou prací a kazatelskou sužbu konat na dobrovolnické bázi nebo s velmi skromnou odměnou od sboru.

Novou pozornost vyvolal vztah Bratrské jednoty baptistů (BJB) k členskému sboru v Praze na Pankráci, sídlícím v ulici Na Topolce a nazývaným podle této adresy (sídlí tam rovněž administrativa BJB). Sbor na své webové prezentaci⁹ informuje o sporu, který se týká jejich svobody interpretovat Bibli, jež má být jediným pravidlem víry a praxe. Poukazují na to, že baptisté nemají žádné závazné magisterium, učitelskou autoritu, jíž by se musely sbory a jednotlivci podříditi.

Baptisté na Topolce dospěli v praxi k tomu, že řádnými členy sboru mohou být i muži nebo ženy žijící v partnerství s osobou stejného pohlaví. Nechávací otevřenou interpretaci biblických textů, které se uvádějí proti této praxi. Volná rozprava nad Bibli ve smyslu praxe svobodných církví má ukázat další směr.

Baptistické vedení snad reprezentující většinu ze 45 baptistických sborů (včetně stanic spravovaných sbory) žádalo od sboru na Topolce, aby své stanovisko ve stanovené lhůtě revidoval. Po-

kud k tomu nedojde, hrozí jeho vyloučení ze společenství jednoty. V publikované korespondenci sbor, resp. jeho členové (včetně profesora systematické teologie na Evangelické teologické fakultě UK Petra Macka) hájí svobodu sboru.

Druhým tématem rozepře je to, že sbor na Topolce si zvolil do kazatelské služby ve sboru dvojici, Jana Koukala a Lydii Kucovou. Pro významnou část českých baptistů je žena v kazatelské službě nepřijatelná.¹⁰ Může jít o doslovnou interpretaci slov apoštola Pavla. *Jako ve všech obcích Božího lidu, ženy necht' ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily; mají se podřizovat, jak to říká i Zákon* (1 Kor 14:33,34).¹¹

Praxe sboru na Topolce v obou případech hájí stanovisko, že lze být skutečně věřícím a oddaným křesťanem, jak je to pro svobodné, vyznavačské křesťanství charakteristické, a přesto praktikovat alternativní životní styl podle osobních nebo skupinových možností a předpokladů. To se jeví pro budoucnost křesťanství, nejen baptistického, jako určující.

Stejně spory zmítají i jinými denominacemi. Významná denominace na rozmezí dvou podob křesťanství, katolického a reformačního, totiž anglikáni, jsou dnes fakticky rozštěpeni a nesnadno udržují jednotu v různosti ve společenství 40 členských církví Anglikánského společenství reprezentovaného Lambethskou konferencí. Spor ohledně duchovní služby žen rozděljuje i starokatolické společenství.¹²

Čtyři sbory Bratrské jednoty baptistů (Jablonec nad Nisou, Kroměříž, Kuřim a Lovosice) a jedna kazatelská stanice (Jílové u Děčína) oznámily, že toto baptistické společenství opouštějí. Důvodem je praxe sboru Na Topolce Praze na Pankráci a dosavadní údajná povolnost BJB.

V obavách z vyloučení založil baptistický sbor Na Topolce nový subjekt pod názvem Společenství baptistických sborů. Je zatím jeho jediným sborem, je však otevřený spřízněným sborům, pokud by spor eskaloval a další sbory by chtěly nebo musely opustit Bratrskou jednotu baptistů. Dosáhli jako 41. náboženská společnost v pořadí registrace Ministerstvem kultury ke dni 18. 4. 2019.¹³ Za sbor spřízněný s Topolkou je pokládán baptistický sbor v Liberci a nezávislý Sbor Petra Chelického v Lovosicích.

Pojetí sboru na Topolce se znovu řešilo na celocírkevní úrovni. Sjezd delegátů

ve dnech 26. a 27. dubna 2019 vydal stanovisko, které uznává pouze partnerství muže a ženy a „praktikovanou homosexualitu“ označuje jako hříšnou. Vyloučil členství kteréhokoli sboru ve dvou různých společenstvích a následkem toho rozhodl o vyloučení tohoto sboru, které má definitivní podobu po vypořádání majetkových a jiných otázek dostat ke konci roku 2019.¹⁴

Ohlášené vystoupení čtyř sborů a jedné kazatelské stanice z BJB lze pokládat za reakci na to, že sbor na Topolce nebyl sjezdem delegátů roku 2018 vyloučen. Lze předpokládat, že tyto sbory své rozhodnutí o odchodu z jednoty nyní revidují. Přesto však situaci v jednotě lze pokládat za nedořešenou. Konzervativní a fundamentalistické směřování zůstává ve sporu s otevřenými sbory, které nově promýšlejí křesťanskou existenci v současném světě. Sbory dosud nerozhodné, zůstávající mimo ohnisko konfliktu, může radikální a ostrý krok BJB vést k dalšímu uvažování a dalším praktickým krokům. ■

Poznámky

- 1 Tomáš HAVLÍČEK, Kamila KLINGOROVÁ, Jakub LYSÁK et al., *Atlas náboženství Česka*, Praha: Karolinum, 2017 s. 62, 63.
- 2 Wikipedia, *Baptists*, online <https://en.wikipedia.org/wiki/Baptists>.
- 3 Pavel FILIPI, *Církev a církve*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- 4 Vladimír DVOŘÁK: *100 let života víry: jubilejní sborník Bratrské jednoty baptistů 1885–1985*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1989.
- 5 FILIPI, 2000.
- 6 Zdeněk R. NEŠPOR, Zdeněk VOJTÍŠEK, *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*, Praha, Karolinum, 2015, s. 125–134.
- 7 NEŠPOR, VOJTÍŠEK, 2015, s. 134–153.
- 8 Petr JÁGER, Aleš CHOCHOLÁČ, *Zákon o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženským společnostmi s komentářem*, Praha: Wolters Kluwer, 2015.
- 9 Baptistický sbor na Topolce online <http://www.topolka.estranky.cz>.
- 10 *Zpravodaj Bratrské jednoty baptistů, Prohlášení výkonného výboru BJB k „Oficiálnímu prohlášení pěti sborů“*, online <https://store.bjb.cz/zpravodaj201901.pdf>, s. 22–24.
- 11 Citováno podle Českého ekumenického překladu.
- 12 Wikipedia, *Homosexuality and the Anglican Communion*, online https://en.wikipedia.org/wiki/Homosexuality_and_the_Anglican_Communion.
- 13 *Baptistický sbor na Topolce, SBS je registrováno*, online <http://www.topolka.estranky.cz/clanky/aktuality/sbs-je-registrovano.html>.
- 14 *Baptistický sbor na Topolce, Sbor BJB Praha 4 vyloučen z BJB*, online <http://www.topolka.estranky.cz/clanky/aktuality/sbor-bjb-praha-4-vyloucen-z-bjb.html>.

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) externě spolupracuje s Evangelickou teologickou fakultou UK a s katedrou religionistiky Fakulty filozofické Univerzity Pardubice.

Vývoj sakrálních staveb v Praze v dynamice společenského vývoje

ROTUNDA, JATKA, LOŽ – SAKRÁLNÍ KRAJINA PRAHY

Kamila Klingorová

Přestože se více než 80 % obyvatel Prahy neidentifikuje s žádnou církví ani náboženskou společností,¹ díky bohatému historickému vývoji spjatému s katolicismem je sakrální krajina města velmi pestrá. Dominance katolicismu je sice patrná dodnes, nicméně hlavně v průběhu 20. století se začaly výrazně pluralizovat nejen náboženské tradice, které v Praze působí, ale i samotná funkce sakrálních staveb. Právě vývoj sakrální krajiny v Praze, jeho dynamika, proměny a důsledky pro současnou podobu Prahy jsou hlavním zájmem tohoto příspěvku.

Jeho cílem ovšem není poskytnout detailní přehled vývoje sakrální krajiny Prahy v průběhu celé historie města, ale spíše poukázat na několik zajímavostí, které při studiu pražské sakrální krajiny upoutají, a sledovat jejich spojitost se společenským vývojem. Důraz je kladen zejména na období po druhé světové válce.

Příspěvek vychází ze systematického sběru dat o poloze, charakteru, stáří, vlastnictví apod. náboženských objektů na území města Prahy. Protože jsou sbíraná data zaměřena hlavně na aktuální využitelnost daných sakrálních objektů veřejností (věřící i nevěřící), v příspěvku je kladen důraz na sociokulturní charakter sakrálních objektů. Pozornost je upřena zejména na kostely, synagogy, náboženská komunitní centra, modlitebny a sborové domy, tedy místa sloužící k bohoslužebným účelům (celkem cca 270 objektů). Jako součást sakrální krajiny ovšem nelze opomenout ani kaple, kláštery a fary. Naopak drobné kapličky, kříže, sochy či reliéfy stojí stranou tohoto výzkumu. Vzhledem k tomu, že jsou sledovány hlavně dopady historického vývoje na současnou podobu sakrální krajiny, v příspěvku nejsou uvažovány objekty, které lze dnes považovat za zcela zaniklé ani na jejich místě v současnosti nestojí žádná jiná sakrální stavba.²

Proměny sakrální krajiny v průběhu staletí

Ve vývoji sakrální krajiny Prahy je možné sledovat dvě vrcholná období rozvoje výstavby velkých sakrálních staveb, které slouží k bohoslužebným účelům (kostelů, synagog, modliteben a sborových domů, viz graf 1). Prvním z nich je



Graf 1: Vznik velkých sakrálních staveb v Praze podle století. – V grafu jsou využita data prvního posvěcení (u nejstarších první zmínky) a data poslední úpravy objektu do dnešní podoby pouze u těch objektů, kde jsou údaje známy. Graf zahrnuje kostely, synagogy, sborové domy, meditační centra, modlitebny a náboženská komunitní centra na území Prahy. Sběr dat pro oba grafy proběhl v letech 2018–2019.

13. a 14. (potažmo 12.) století, zvláště za vlády Přemyslovců a Karla IV., kdy došlo k hojné výstavbě kostelů hlavně na Novém Městě. V 15. století lze naopak pozorovat výrazný útlum v rozvoji sakrální krajiny, patrně v důsledku husitské revoluce a souvisejících válek. V 16. století v Praze vznikaly hlavně synagogy – Maiselova, Vysoká a Pinkasova – a od doby rudolfínské přes období pobělohorského barokního architektonického rozmachu se zase sakrální krajina začíná plynule rozvíjet až do svého vrcholu ve 20. století, kdy se kromě kostelů začaly stavět i sborové domy a modlitebny evangelických církví.

Nicméně údaje o vzniku či posvěcení sakrálních objektů mnohdy nedokazují, jak stará je současná sakrální krajina Prahy. Například nejstarší dodnes stojící sakrální objekty v Praze se nacházejí v samotném centru města, na Pražském hradě (bazilika sv. Jiří a katedrála sv. Víta, které byly založeny v 10. století),

v Břevnově, na Starém Městě a na Vyšehradě. Jejich původní podoba se do dnešní doby ovšem nedochovala, jejich současný vzhled jim dalo až pozdější barokní, novogotické, secesní či funkcionalistické období, z původních kostelů již často zbylo jen obvodové zdivo.³ Pokud se tedy v současnosti projdeme pražskými ulicemi, najdeme kostely, sborové domy a modlitebny v podobě, do jaké byly přestavěny nejčastěji od 18. do 21. století. Část grafu 1 vyobrazující vznik daných staveb v jejich dnešní podobě tedy lépe vypovídá o tom, v jakém období byla utvářena současná podoba sakrální krajiny města.

Přesto, že 20. století bylo období dvou světových válek a 40 let trvajícího komunistického režimu, většina sakrálních staveb v Praze vznikla anebo byla proměněna do své stávající podoby právě v tomto období. Ovšem z grafu znázorňujícího desetiletí vzniku sakrálních staveb (nebo jejich proměny do současné podoby, viz graf 2) je patrné, že právě období světových válek a komunistického režimu se na výstavbě pražských sakrálních objektů výrazně projevilo. Před 1. světovou válkou vzniklo množství kostelů, zejména v širším centru Prahy (v Braníku, Nuslích, na Žižkově atd.), a sborů Církve bratrské (např. Vinohrady, Nové Město, Smíchov). Za První republiky se sakrální krajina kromě nových katolických kostelů rozrostla hlavně díky popularitě protestantské a husitské tradice, tedy o husitské sbory a evangelické kostely, ale i o pravoslavné kostely⁴ nebo třeba o modlitebny adventistů a mormonů (Církve adventistů sedmého dne a Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů).

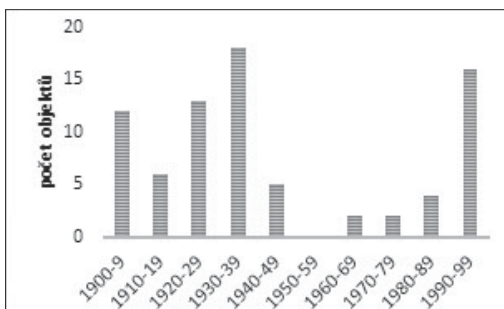
Novinky v sakrální krajině za komunistického režimu

Komunistická protináboženská rétorika se v Praze projevila ještě před rokem 1948. Ve 20. a 30. letech 20. století, kdy ve Vysočanech vládli komunisté, se místní katolické sdružení snažilo domoci povolení stavby kostela. To mu bylo nakonec umožněno, ale z ideologických důvodů nesměl být kostel označen jako kostel a z ulice musel být zakryt domem.⁵ Ve vnitrobloku v Kolbenově ulici tak vznikla v roce 1930 Svatyně Krista Krále, které zvenčí vypadá spíše jako tělocvična, ale uvnitř je bohatě zařízena náboženskými symboly.

Po roce 1948 se to, že komunistický režim se svou protináboženskou politikou není výstavbě nových kostelů nakloněn, projevilo naplno. Našlo by se množství sakrálních staveb, které mezi lety 1948–1989 ztratily svou žitou funkci, začaly chátrat či se proměnily v objekty úplně jiných funkcí. Přesto ale lze v Praze najít dvě významné sakrální stavby, které vznikly v 70. a 80. letech, tedy za vlády komunistů. První z nich je evangelický kostel U Jákobova žebříku v Kobyliších, jehož stavba začala být plánována během politického uvolnění 60. let. Kostel byl navržen švýcarským architektem Ernstem Giselem a byl posvěcen v roce 1971. Za svůj vznik patrně vděčí nejen politickému uvolnění, ale i financování ze zahraničí, kontaktům tehdejšího faráře kobylišského sboru a zapojení architekta



Kostel U Jákobova žebříku v Kobyliších. Všechny fotografie: Kamila Klingorová.



Graf 2: Počet vystavěných či přestavěných sakrálních staveb ve 20. století. – V grafu jsou využita data prvního posvěcení nebo poslední úpravy objektu do dnešní podoby. Graf zahrnuje kostely, synagogy, sborové domy, meditační centra, modlitebny a náboženská komunitní centra na území Prahy.

Bohumíra Kozáka.⁶ Svému jménu kostel dostal v letech 2000–2001, kdy k němu byla přistavěna charakteristická zvonice připomínající žebřík.⁷ Až díky této zvonici je na první pohled patrné, že se jedná o sakrální stavbu. Právě původní absence viditelných sakrálních symbolů na zevnějšku stavby pravděpodobně umožnila její vznik právě v období komunistického režimu.

Druhou výraznou sakrální stavbou, která vznikla za komunismu, je modlitebna Církve adventistů sedmého dne Malvazinky na Smíchově v dnešní Peroutkově ulici. Vznikla v roce 1985 na místě bývalého židovského hřbitova a obřadní síně. Stavba modlitebny byla umožněna pravděpodobně díky tomu, že Církev adventistů sedmého dne se nepřipojila k protestům ostatních církví proti srpnové okupaci a někteří duchovní se uvolili ke spolupráci s StB, což ji stavělo do relativně příznivé situace vůči komunistickému režimu.⁸ Modlitebna byla také postavena s podmínkou omezení výšky věže a zákazu umístění jakékoliv religiozní symboliky v exteriéru budovy,⁹ byť v interiéru byla již při otevření budovy instalována plastika s křesťanskou tematikou. V dnešní podobě modlitebny je patrný kříž nad hlavním vchodem.

Přestože výše zmíněné sakrální stavby jsou nejvýraznějšími z těch, které vznikly během komunistického režimu, nelze opomenout také několik modliteben a sborových domů, které byly nově postaveny, případně transformovány z obytných domů. Jedná se například o evangelické sborové domy v Horních Počernicích a na Žižkově, husitské sbory v Ďáblicích, Strašnicích či na Spořilově a sbor Církve bratrské v Horních Počernicích. Většina z těchto staveb ovšem na-

venek nenesla žádné známky toho, že se jedná o sakrální stavby, v některých případech (např. sborový dům Církve československé evangelické v Horních Počernicích) se dokonce stavba musela „schovat“ za jiné, nesakrální označení (v tomto případě byla postavena jako bytový dům a archiv) a sborová shromáždění se konala v jiných prostorech.¹⁰

V období komunistického režimu byly také dvě významné sakrální stavby transformovány do své současné podoby. Jednou z nich je Betlémská kaple na Betlémském náměstí, ve které sice kázal již Jan Hus, nicméně v 18. století byla kvůli havarijnímu stavu zbourána. Na jejím místě byl postaven obytný dům. K obnově kaple došlo v 50. letech díky iniciativě historika, komunistického veřejného činitele a propagátora husitského hnutí Zdeňka Nejedlého. Obytný dům byl znárodněn a zdemolován a na jeho místě byla architektem Jaroslavem Fragnerem rekonstruována Betlémská kaple podle dochovaných historických plánů ze 17. a 18. století, se zachováním některých částí zdí. Stavba sloužila socialistické propagandě jako památník husitského hnutí, v 80. letech ji pak převzalo ČVUT a začalo ji využívat jako slavnostní aulu. Ve své architektonické

Poznámky

- 1 ČSÚ, Databáze výsledků ze sčítání lidu, domů a bytů k 26. 3. 2011. (Praha, 2011).
- 2 Dle např. „Zaniklé kostely v Praze“, <http://zhola.com/praha/zanikleKostely/> [cit. 13. března 2019], se jedná o přibližně 144 objektů.
- 3 Za nejstarší stavby, které se v téměř původní podobě zachovaly až do dnešních dnů, lze považovat rotundu sv. Martina na Vyšehradě z 12. století či kostel Stětí svatého Jana Křtitele v Dolních Chabrech ze stejného období. Ze 13. století se dochovaly ve velmi málo pozměněné podobě i kostel sv. Salvátora na Starém Městě (Klásterská ul.) a Staronová synagoga.
- 4 Zajímavý je například kostel sv. Michala, tzv. Karpatský, který byl na své místo v zahradě Kinských převezen v roce 1929 z Podkarpatské Rusi a dnes je vzácnou ukázkou podkarpatského lidového stavitelství.
- 5 Pavel Bedrníček, *Příběhy pražských svatyní*, Praha: Volvox Globator, 2009.
- 6 Zdeněk R. Nešpor, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, Praha: Kalich, 2009.
- 7 Blanka Altová, „Možnosti studia evangelické sakrální architektury“, *Lidé města / Urban People* 11 (3), 2009, s. 493–552.
- 8 Zdeněk R. Nešpor a Zdeněk Vojtíšek, *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*, Praha: Karolinum, 2015.
- 9 Eduard Škoda, *Pražské svatyně: kostely, kaple, synagogy, církevní sbory a modlitebny od úsvitu křesťanství na práh 21. století*, Praha: Libri, 2002.
- 10 „Evangelický Sbor v Horních Počernicích. Historie Sboru.“ <<http://horni-pocernice.evangelnet.cz/historiesboru.html>> [cit. 13. března 2019].

podstatě a v původním využití se tedy jedná o sakrální stavbu, nicméně po svém obnovení sloužila k bohoslužebným účelům jen příležitostně. V 60. letech byl také zásadně proměněn Kostel Panny Marie na Slovanech (kostel Emauzského kláštera), který byl výrazně poškozen při bombardování v roce 1945. Kostel byl rekonstruován a v jeho průčelí vznikla věžovitá betonová křídla, která mají připomínat středověkou, barokní i novogotickou podobu kostela.¹¹ Současná podoba kostela na Slovanech je právě díky těmto betonovým křídům výraznou dominantou pražské krajiny. Kromě těchto dvou rekonstrukcí v Praze došlo, zejména v 60. a 70. letech, také k několika dalším stavebním a interiérovým úpravám kostelů, například interiéru kostela sv. Jakuba staršího v roce 1975, kostela sv. Mikuláše na Starém Městě v 60. letech, Lorety v 70. letech atd.

Pluralita po roce 1989

Spolu se společenským uvolněním po roce 1989 se samozřejmě nadechla i pražská sakrální krajina. Bylo by přehnané tvrdit, že po 40 letech útlumu začaly kostely růst jako houby po dešti, přesto lze napočítat více než 80 nových sakrálních staveb, případně modliteben nebo meditačních center v rámci větších sekulárních objektů. Ruku v ruce s proměnou náboženské scény, vyznačující se zejména větší pluralitou církví a náboženských společností za posledních 30 let,¹² se viditelně proměnil i charakter sakrálních staveb. Samozřejmě stále převládala výstavba katolických sakrálních staveb (např. kostel Neposkvrněného početí Panny Marie ve Strašnicích, Komunitní centrum svatého Prokopa ve Stodůlkách či Kostel svaté Alžběty ve Kbělicích). Začaly se ale hojně objevovat i objekty nově registrovaných církví (např. Hope Baptist Church, Církev Slovo života, Sbor Církve Oáza, Faith Community Church, Sbor Církve Nová naděje), či dokonce sakrální stavby jiných, v Česku netradičních náboženství (Pražská mešita v Kyjích, Centrum buddhismu Diamantové cesty v Holešovicích, Bud-



Modlitebna Církve adventistů sedmého dne na Malvazinkách.

dhistické centrum Lotus, buddhistický chrám v tržnici SAPA aj.) a spirituálních duchovních směrů (meditační centra, duchovní školy, scientologická centra, centrum Jógy v denním životě apod.). Z uvedených příkladů je patrné, že nové sakrální stavby vznikaly často důsledkem globálních vlivů na českou sakrální krajinu a proměnou institucionalizované víry v osobní spiritualitu, zejména u mladých lidí.¹³



Kostel sv. Františka z Assisi v Krči na Habrovce.

Modlitební provizoria

V Praze se nachází také několik sakrálních staveb, které původně sloužily ke zcela jiným, světským účelům, ale události 20. století, které výstavbě náboženských staveb moc nepřály, daly těmto stavbám sakrální podobu a ta jim zůstala dodnes. Jedná se například o kostel sv. Františka z Assisi na Chodově, který byl původně stodolou, nějakou dobu do-

konce jatkami. Na konci 30. let budovu využila místní katolická farnost jako provizorní kostel, než se podařilo vystavět kostel nový. K budově jatek byla přistavěna věž a sakristie, a vznikl tak provizorní kostel, který kvůli válce a posléze vládě komunistů vydržel až dodnes. Obdobně transformovaným původně sekulárním prostorem je také kostel sv. Vojtěcha Na Balkáně, který

byl postaven v roce 1935 jako tělocvična katolického tělovýchovného spolku Orel, ale již za protektorátu začal sloužit jako kostel a veškeré snahy o nahrazení tělocvičny novým kostelem byly během komunistického režimu neúspěšné. Orlovna tak slouží jako kostel dodnes.

Za provizorní modlitebnu lze označit i kostel sv. Františka z Assisi v Krči na Habrovce, malý dřevěný domek se sedlovou střechou, který byl postaven v roce 1941 za necelé 3 týdny jako dočasný prostor pro setkávání věřících, dokud neskončí 2. světová válka a v Krči nebude moci být postaven řádný kostel.¹⁴ Nicméně vzhledem k nástupu komunistického režimu se realizace zděného kostela nikdy nezdařila, dřevěný kostelík na Habrovce stojí dodnes a díky své výjimečnosti se stal kulturní památkou.

Nejneobvyklejším kostelem v Praze je ovšem nespíš kostel na lodi. Není sice dočasnou stavbou, ale vzhledem k původnímu účelu tohoto dnes sakrálního prostoru – překládní a později školní loď – je možné alespoň říci, že kostel může dočasně změnit místo a přesunout se do jiného kotviště. Loď zrekonstruovalo a od roku 2012 provozuje Mezinárodní křesťanské společenství (ICF), které působí v Praze od roku 2006. Interiér lodi tvoří velkokapacitní sál pro 200 osob vybavený moderní hudební a promítací technikou, dále bar, kaple a zázemí pro účinkující. Nejen každou neděli k bohoslužbě, doprovázené pop-rockovou hudbou, ale i k seminářům, workshopům a dalším volnočasovým aktivitám se na lodi scházejí převážně mladí lidé.

Závěr

S ohledem na vývoj religiozity v Česku (a srovnatelně v Praze),



Kostel na lodi, provozovaný církví ICF.

tedy na jednu stranu klesající religiozitu obyvatel a na druhé straně výrazně vzrůstající pluralitu církví a náboženských společenství, a s ohledem na fakt, že v tomto století již během pouhých 19 let vzniklo velké množství sakrálních míst (cca 70, viz graf 1), je velmi těžké předpovědět, jakým směrem se bude vývoj sakrální krajiny Prahy ubírat. Ovšem již teď jsou patrné tři hlavní trendy: a) proměňuje se funkce sakrálních staveb, kdy vzniká stále více náboženských komunitních center, v jejichž rámci církev a náboženské společnosti kromě bohoslužebných aktivit poskytují i kulturní, společenské, charitativní nebo třeba vzdělávací služby (např. Komunitní Centrum Matky Terezy na Chodově, Komunitní centrum Svatého Prokopa na Stodůlkách, Salesiánské centrum v Kobylisích), b) charakter sakrálních staveb se proměňuje směrem od kostelů k meditačním centrům, centrům alternativní religiozity, scientologie, centrům poskytujícím duchovní osobnostní rozvoj, kde se mnohdy mísí různé náboženské tradice, a c) začínají se objevovat i místa, ve kterých náboženské společnosti uplatňují své podnikatelské záměry a poskytují služby, které s jejich náboženským učním souvisí až na druhý pohled (např. restaurace Góvinda, Balarám, Loving Hut, obchody a restaurace Country Life, jazyková škola Lite, prodejny Madal Bal). V tomto případě se sice nejedná o tradiční sakrální stavby, jejich vznik ale dobře reflektuje proměnu náboženské společnosti Prahy směrem k důrazu na osobnostní rozvoj, péči o zdraví a individuální přístup k náboženství.

V souladu s předchozími třemi trendy, kterými by se mohl ubírat vývoj sakrální krajiny Prahy, je fakt, že v současné době lze téměř s jistotou předpovědět brzký vznik rovnou tří nových katolických komunitních center. Jedním z nich je Komunitní centrum Barrandov s kostelem Krista Spasitele, jehož výstavba na Barrandovském sídlišti byla zahájena v loňském roce a které by mělo sloužit nejen věřícím jako bohoslužebný prostor, ale také široké nevěřící veřejnosti jako místo poskytující kulturně-spoolečenské vyžití. Podobným prostorem bude právě vznikající Komunitní centrum Římskokatolické farnosti Hostivař, ve které se proměňuje stodola u kostela Stětí sv. Jana Křtitele v Hostivaři, nebo Kostel Božího Milosrdenství na Černém

Specifika prostorových aspektů náboženství v Liberci

LIBERECKÁ SAKRÁLNÍ MÍSTA

Artur Boháč, Peter Urban

Liberecký kraj a jeho metropole patří k regionům s nejnižší religiozitou v České republice, které byly mimo jiné ovlivněny odsunem německé populace. Ten měl dopad na socioekonomické ukazatele i urbanismus města. Nicméně, co se týká ekonomické a vzdělanostní situace (a s ní souvisejících politických preferencí obyvatelstva), je na tom dle dat Českého statistického úřadu Liberec lépe než většina měst v pohraničí zasaženém odsunem Němců. V nízké religiozitě však kopíruje trend. Liberec je krajským městem s druhým nejnižším relativním počtem věřících osob po Ústí nad Labem. Navzdory statistikám Liberec zahrnuje spoustu sakrálních objektů různého druhu, velikosti a stavu. Je městem s vysokou náboženskou heterogenitou, v němž se projevuje sekularizace i sakralizace prostoru. Příspěvek je založen zejména na terénním průzkumu a studiu pramenů.

Příspěvek vychází z publikací věnovaných výzkumu religiozní krajiny, dějinám Liberce, archiválií a volně dostupných dat Českého statistického úřadu. Rovněž je založen na terénním průzkumu sakrálních staveb ve městě a nezúčastněném pozorování náboženských aktivit. odborníci spatřují příčiny nízké religiozity v Česku zejména v komplikované minulosti země. Poukazují na deinstitucionalizaci a privatizaci náboženství, nižší religiozitu v pohraničí, regionálně poroční pokles věřících římskokatolické církve, Církve československé evangelické a Církve československé husitské v posledních dvou dekáдах, drobný nárůst

počtu věřících menších evangelikálních církví a netradičních náboženských společenství.¹ Sociální geografové se zabývají regionálními rozdíly v náboženské příslušnosti a nalézají nejvyšší religiozní heterogenitu v oblastech s nevysokým podílem věřících jako Liberecko, Ústecko, Karvinsko či Rakovnicko.² Rovněž zkoumají rozmístění a stav náboženských prvků v krajině. V souvislosti s českou religiozní krajinou se v poslední době hovoří o postsekularismu. Projevuje se (re)sakralizací krajiny, náboženskými aktivitami ve veřejném prostoru, rostoucí náboženskou heterogenitou, ekumenickým vývojem v křesťanství či

Mostě, jehož výstavba je ovšem zatím jen plánována. ■

The development of sacred sites in Prague in the dynamics of social changes: Rotunda, slaughterhouse, boat - sacred landscape of Prague

Based on the data about location, age, character, and tradition of big sacred objects (churches, synagogues, church meeting houses), this article focuses on the development of the sacred landscape of Prague in relation to important historical events and socio-cultural changes. It identifies two periods of expansion in the time of Charles IV and in the 20th century. Even during the antireligious politics of Communist regime, several sacred objects were built or reconstructed. The paper concludes with possible future trends of the development of Prague sacred landscape.

RNDr. Kamila Klingorová, Ph.D., (*1988), je sociální geografa zabývající se aktivitami pražských církví v rámci postdoktorálního projektu v Sociologickém ústavu AV ČR, v. v. i.

Poznámky

- 11 Růžena Baťková, *Umělecké památky Prahy 2. - Nové Město, Vyšehrad*, Praha: Academia, 2000.
- 12 David Václavík, Dana Hamplová a Zdeněk R. Nešpor, „Religious Situation in Contemporary Czech Society“, *Central European Journal of Contemporary Religion* 2 (2), 2018, s. 99–122; Zdeněk R. Nešpor, „Postsekularismus po Česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi východem a západem“, *Střed* 1, 2018, s. 101–118.
- 13 Zdeněk R. Nešpor, op. cit.; Tomáš Havlíček a Kamila Klingorová, „Young Adults' Re-Imagining of Postsecular Spaces in Czechia“, *Social & Cultural Geography*, v redakci.
- 14 Bedrníček, op. cit.

Poznámka

Text vyšel s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378025, pod projektem „Kostel jako místo setkávání: role církevních institucí v zajišťování společenských, kulturních a vzdělávacích aktivit obyvatel Prahy“.

Tento článek prošel recenzním řízením.

růstem významu náboženství imigrantů. Autoři příspěvku předpokládají, že Liberec je vzhledem ke své složité migrační historii a výše zmíněné vysoké náboženské heterogenitě příkladem postsekulárního města.

Liberec, známý pod německým názvem Reichenberg vzhledem k přibližně 90% německé majoritě ve městě, prošel bouřlivým religiálním vývojem již v době, kdy byl osadou s katolickým kostelem na zemské cestě z Čech do Lužice. Husitské výboje náboženství Liberce nezměnily. Ke zvratu došlo v roce 1553, kdy místní vládce Jáchym II. nařídil přestup obyvatel k luteránskému (augšpurskému) vyznání.³ Po bitvě na Bílé hoře však symboly protestantství z nově vysvěcených kostelů zmizely. Rekatalizace Liberce vedla k emigraci luteránů a přinesla barokní sakralizaci. Ta se projevila výstavbou kostelů, kaplí i drobných sakrálních památek zejména ve středu města. Toleranční patent z roku 1781 neznamenal masivní konverze obyvatel k luteránství, na rozdíl od protestantského patentu z roku 1861, kterým byla evangelická víra zrovnoprávněna s katolickou. Počet protestantů v Liberci vzrostl, byla založena Německá evangelická církev a postaven kostel.⁴ Ustavena byla též židovská náboženská obec a synagoga. V období industriálního rozvoje města na konci 19. století začala náboženskou příslušnost zastihovat národnostní otázka. V duchovních záležitostech převládli liberalismus, o čemž svědčí výstavba krematoria na Perštýně, prvního v Českých zemích, v roce 1916. Vyvrcholením nacionálního pnutí bylo období nacismu, během kterého byla zlikvidována židovská obec a vypálena synagoga. Za nacismu vznikl Velký Liberec, jenž zahrnul okolní obce včetně sakrálních objektů.

Odsun Němců včetně kléru a dosídlení obyvatelstvem převážně levicově zaměřeným se projevilo na výsledku poválečných voleb ve městě. Přesto se nepodařilo potlačit genia loci středu města, ve kterém dominuje arciděkanství kostel



Liberecké krematorium.

Foto: Artur Boháč.

sv. Antonína Velikého, bývalý poutní kostel Nalezení sv. Kříže s morovým sloupem a kaplí Božího hrobu či dnes veřejnosti nepřístupný zámek s kaplí. Liberec byl dosídlen zejména obyvateli nedalekých okresů Mladá Boleslav, Semily a Turnov, což vedlo k nárůstu počtu příslušníků Československé církve a Církve česko-bratrské evangelické. Tyto církve využívaly evangelický kostel před jeho odstěžením. Dodnes nevlastní klasický kostel a pro bohoslužby využívají původně světské stavby, dům U dvou sfing a vilu v Kristiánově. Do Liberce také přišli reemigranti z polského Zelova, již založili sbory Bratrské jednoty baptistů a Církve bratrské, a ukrajinské Volyně, náležející k východnímu křesťanství.⁵ Zrušení klášterů v roce 1950 vedlo k transformaci kapucinského kláštera v rámci kostela sv. Máří Magdalény v Novém Městě ve vilu a skladovací prostory. Klášter vorišilek byl přeměněn v polikliniku. Existovala snaha vymazat stopy po německé populaci, ale likvidaci poutního kostela Matky Boží u Obrázku v Ruprechticích

a kostela sv. Bonifáce v Dolním Hanychově se nepodařilo uskutečnit. Církve byly pod dohledem režimu, ať již tzv. církevního tajemníka, nebo Státní bezpečnosti.⁶ Drobné sakrální památky před rokem 1989 chátraly. Tradiční dřevěný kříž na vrcholu Ještědu byl v osmdesátých letech uříznut údajně na pokyn místního komunistického politika. V dnešní době opět doprovází pohled shůry na město.

Sametová revoluce znamenala zlepšení stavu náboženských staveb, resp. jejich navrácení do rukou majitelů. S ideovou svobodou souvisel růst počtu náboženských společností křesťanského i orientálního typu. V roce 1991 se v Liberci hlásilo k víře 25,8 % obyvatel. V roce 2001 to bylo 17,1 % obyvatel a v roce 2011 se 7,5 % obyvatel hlásilo ke specifické církvi či náboženské společnosti a 6,2 % se hlásilo k víře bez církevní příslušnosti.⁷ Největší podíl věřících se hlásí k římskému katolicismu. Nové či obnovené náboženské společnosti pro své bohoslužby využívaly původně profánní stavby a prostory v nich jako Svědkové Jehovovi či muslimové na kolejích Technické univerzity v Liberci, případně zbudovaly nové objekty. Stavba smíření z roku 2000 se nachází v centru Liberce a jde o první novou synagogu v postkomunistické Evropě od roku 1938, propojenou s knihovnou. Buddhistická Vítězná stúpa je součástí moderního areálu Rabten Čhōdarling v Janově Dole, zaměřeného na studium buddhismu pod vedením tibetských mistrů.⁸ Za renovací

a stavbou mnoha budov stojí Jednota bratrská, jež má v Liberci silnou pozici a provozuje základní a mateřskou školu či Akademii Jana Blahoslava. Kostel sv. Máří Magdalény chátrá, přestože jde o stavbu s památkovou ochranou. Za zmínku stojí transformace kostela sv. Jana Nepomuckého v Janově Dole v prodejnu lihovin. Úpadku nebo přeměně sakrálních staveb se podařilo v některých případech zabránit kooperací církví, které sdílejí jeden objekt. Římskokatolická církev sdílí kostel Nalezení sv. Kříže s řeckými



Výrazným vstupem náboženství do veřejného prostoru města je stúpa v parku v liberecké čtvrti Janův Důl. Roku 2014 ji zasvětili mniši školy gelug tibetského buddhismu, pozvaní místním střediskem Rabten Čhōdarling.

Foto: Aleš Brázda.

katolíky a kostel Božského srdce Páně s pravoslavnými, přičemž umožnila úpravy interiérů staveb v souladu se specifiky církví, jejichž příslušníci pocházejí především z postsovětských republik. V 70. letech zabránila chátrání kostela sv. Vincence z Paoli na Perštýně Církve adventistů sedmého dne. Ta chrám, zbudovaný továrníckou rodinou Liebiegů pro dělníky z Liebiegova městečka, od státu odkoupila, upravila jeho interiér a využívá jej dodnes.⁹ Dochází též k ekleumenické spolupráci, která má ve městě tradici již od poválečného období.¹⁰ Činné jsou římskokatolická církev, Církev českobratrská evangelická, Církev československá husitská, Církev bratrská, Bratrská jednota baptistů, Apoštolská církev, Křesťanská společenství a Církev adventistů sedmého dne. V misijních aktivitách jsou nejaktivnější Svědkové Jehovovi, jež postávají v blízkosti libereckého Fora se svými materiály. Kontaktnější přístup volí mladí američtí vyznavači Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů, kteří se pohybují v ulicích Pražské a Moskevské. Další viditelnou skupinou jsou stoupenci hnutí Haré Kršna. Překvapivě nebývá k náboženským účelům využíváno hlavní náměstí dr. Edvarda Beneše. Z nových náboženských hnutí v Liberci stojí za pozornost Hnutí Grálu, které sídlí a koná pravidelné bohoslužby v moderní dřevostavbě na okraji města. Je spíše uzavřené, zřejmě i kvůli negativní medializaci hnutí v minulosti.

V Liberci se nacházejí místa alternativní religiozity, astrologie, numerologie, výkladu z karet a alternativní medicíny, lokalizovaná obvykle v obydlích osob služby poskytujících. Jejich lokace jsou tedy proměnlivé. Specifickou formou sakrálních staveb jsou jizerskohorské pomníčky. Ty proslavil svou publikací Miroslav Nevrlý¹¹ a péči o ně občanské sdružení Patron. Jsou spjaty s lidskými tragédiemi, nebo se zázračnými záchranami života. Vznikaly v období od 17. století do nástupu komunismu. I v dnešní době se v Liberci objevují nové pomníčky připomínající oběti dopravních nehod, které však nemají dlouhou životnost. Některé z nich jsou zaneseny v mapovém portálu Mapy.cz pod značkou křížku, avšak mnohdy již na místě v reálu nejsou, např. pomníčky na ulici Lučanské v Kunraticích nebo na ulici U Letky v Novém Městě, kde zůstal nápis R. I. P. (Odpocívej v pokoji, pozn. aut.) nastří-



Hiebelův kříž patří mezi jizerskohorské pomníčky. Foto: Artur Boháč.

kaný sprejem na zdi. Náboženské prvky se na civilních budovách v Liberci téměř nevyskytují. Byly zaznamenány dva katolické motivy na domech v Radčicích a Rudolfově, v okrajových čtvrtích Liberce. V Liberci se nachází množství drobných katolických památek, především boží muka, sošky, svaté obrázky a smírčí kříže. Pokud mezi ně zahrneme jizerskohorské pomníčky v katastru Liberce, je jich kolem osmdesáti. Dvě třetiny z nich jsou zaneseny v portálu Mapy.cz.

K drobným sakrálním objektům jsme si vyžádali informace od Magistrátu města Liberce. Z památek registrovaných městem je v jeho vlastnictví 30 a dalších 15 je v soukromých rukou. V lepším stavu se nacházejí objekty poblíž turistických tras a v bohatších zónách města, kde můžeme narazit na květiny, svíčky či sošky, zatímco horší stav panuje v chudobnějších částech a průmyslových zónách. Speciální péče je věnována objektům patřícím na Ústřední seznam kulturních památek České republiky.

V Liberci s nízkým podílem osob hlásících se k víře a vysokou religiozní heterogenitou je sledovatelná sekularizace i sakralizace prostoru. Sakralizace proběhla zejména na přelomu tisíciletí, kdy si nové náboženské společnosti opatřovaly prostory ke shromažďování. Nicméně, nelze pominout aktuální misijní aktivity v centru města. Sekularizace prostoru je podobně silným trendem s mnoha příklady, navíc korespondujícím se sekularizací demografickou. Sekularizací, jako v případě kostela sv.

Jana Nepomuckého, či chátráním jsou ohroženy římskokatolické chrámy, které jsou využívány sporadicky a nacházejí se v periferních oblastech Liberce. Naopak kostely v centru města jsou využívány několikrát týdně. Sekularizace budov v Liberci ohrožuje více tradiční církve, úpadek hrozí též drobným katolickým památkám. Menší církve, nová náboženská hnutí či církve převážně imigrantské své prostory obvykle plně využívají. V Liberci se nevyskytují konflikty mezi náboženskými skupinami, rozšířený je ekleumenismus a některé církve, obzvláště ty věroučně blízké, sakrální objekty sdílejí. Liberec tedy naplňuje znaky postsekulárního sídla s výjimkou sakralizace prostoru, která ve městě výrazně nepřevažuje.

Poznámky

- 1 Václavík, D. – Hamplová, D. – Nešpor, Z. R., „Religious Situation in Contemporary Czech Society“, *Central European Journal of Contemporary Religion*, roč. 2, č. 2, 2018, s. 99-122.
- 2 Havlíček, T. – Hupková, M. – Smržová, K., „Changes in the geographical distribution of religious heterogeneity in Czechia during the transformation period“, *AUC Geographica*, roč. 44, č. 1-2, 2009, s. 31-47.
- 3 Melanová, M. a kol., *Liberec*, Praha 2017, s. 23-35.
- 4 Fricová, I. – Melanová, M., „Stopy libereckého evangelického sboru“, in *Církev bratrská, Liberec 1945 – 2005*. Liberec 2005, s. 9–10.
- 5 Šteříková, E., *Zelów. Česká exulantská obec v Polsku*, Praha 2002.
- 6 Státní okresní archiv Liberec, fond Okresní národní výbor Liberec, NAD 150, inv. č. 994, sig. 431. *Církevní politika* (sledování vývoje církevního života, hlášení, statistiky, počty věřících, vyučování náboženství, jednání ČSSR-Vatikán, úlitby režimu, představitelé církví, přehled náboženských úkonů). 1967-1989.
- 7 Český statistický úřad, *Sčítání lidu, domů a bytů v letech 1991, 2001 a 2011*, Praha 1991, 2001 a 2011.
- 8 Rabten Chödarling, „Centrum – historie“ [online], [cit. 22. 12. 2018]. Dostupné z URL: <https://www.rabten.cz/inpage/historie>.
- 9 Karpaš, R., *Kniha o Liberci*, Liberec 2004, s. 169.
- 10 Šormová, I. – Šorma, J., „Co povědět k historii libereckého sboru...“, in *Církev bratrská, Liberec 1945 – 2005*. Liberec 2005, s. 20.
- 11 Nevrlý, M., *Připomínky zašlých časů – pomníčky Jizerských hor*, Liberec, 2008.

The Specifics of Religious Spatial Aspects in Liberec

The article outlines a complicated religious geography of the city of Liberec located in the Czech borderlands which were inhabited by Germans until 1945. The text is focused especially on the phenomena of secularization and sacralization of the urban landscape and actual spatial trends in religion including non-traditional ones.

RNDr. Artur Boháč, Ph.D., je odborným asistentem na Katedře geografie Technické univerzity v Liberci a zabývá se kulturní geografii.

Mgr. Peter Urban vystudoval učitelství náboženství na Katolické univerzitě v Ružomberku. Je stážistou na Katedře filozofie Technické univerzity v Liberci.

Jaká místa v krajině si mladí lidé spojují s duchovnem?

SPIRITUÁLNÍ KRAJINA ÚSTECKA A BRNĚNSKA

Gustav Novotný, Jiří Dujka, Ladislav Bobr

Cílem tohoto textu je zkoumání percepce krajiny očima mladých osob na Brněnsku a Ústecku – a to prostřednictvím tří hlavních témat, která jsou navzájem propojena. V rámci řešeného konceptu sakrální krajiny je záměrem přiblížit vnímání duchovních a osobně důležitých míst, která se ne vždy spojují s církevními objekty v krajině; právě naopak, předpokladem bylo, že v rámci sekularizačních trendů se jedná spíše o jiná místa související více bezprostředně s přírodou. Dílčím cílem byla identifikace těchto duchovních míst a jejich významu pro současnou mladou generaci, včetně zhodnocení důležitých historických a orientačních bodů v Brně a Ústí nad Labem a v okolí těchto měst. Záměrem bylo také posoudit percepci a rozdíly ve vnímání dílčích sakrálních a duchovních prvků krajiny, jako jsou kostely, kaple, lesy, vyvýšená místa v krajině, ale i pietní místa sloužící jako památníky obětem dopravních nehod.

Konceptuální vymezení

Schopnost vnímat existenci jevů a věcí, jež jedince přesahují a jež si nedokáže racionálně vysvětlit, je výsadou řady živých tvorů. Nejedná se o pouhé domněnky; dnešní věda je schopna určit místa v mozku, která jsou aktivována při cíleném vnímání transcendentna člověkem.¹ Lze se domnívat, že u člověka se vnímání duchovna rozvinulo nejvíce ze všech tvorů. Forma chápání spirituality byla a je odlišná v závislosti na kulturních tradicích jednotlivých skupin obyvatel; to vedlo ke vzniku rozličných způsobů kanalizace víry (spirituality) do jednotlivých náboženství.

Základní pojmy, s nimiž pracujeme, jsou víra, spiritualita a religiozita. Tyto pojmy rezonují mezi zahraničními i domácími autory (Heelas,² Hervieu-Légerová,³ Knoblauch,⁴ Štampach⁵ a další) a často jsou skloňovány také na stránkách Dingiru (viz například Štampach,⁵ Kosticová⁶ a další). Termín **víra** podle Hervieu-Légerové³ označuje soubor přesvědčení – individuálních i kolektivních – které nepodléhají nutnosti ověřitelnosti, prokazování a v širším smyslu způsobům poznání a kontroly, které charakterizují vědění. Tato přesvědčení nicméně mají vlastní validitu související s implicitním významem a soudržností – a dodávají zmíněný význam subjektivní zkušenosti těch, co tato přesvědčení pěstují.³ Víra je tedy vysoce subjektivní a v obecném slova smyslu nemusí zahrnovat transcendentální prvky (např. víra ve své schopnosti).

Pojem **spiritualita** v současnosti vyjadřuje více skutečností.⁶ Spiritualita je – alespoň podle tzv. hnutí nového věku (New Age) – pravým opakem náboženství. Je chápána jako svobodná, vysoce individualistická, a představuje vyjádření niterných náboženských potřeb a vrcholný projev lidské svobody zároveň. Na jednu stranu nepodléhá dogmatickému donucování a omezování, které je charakteristické pro náboženství, na druhou stranu se nevztahuje do podoby církví, které jsou vyhoceně negativně chápány jako zkorumpované organizace, v nichž bují nejrůznější lidské poklesky, od zvráceného potlačování lidské přirozenosti přes vyvolávání pocitů viny a vlastní nehodnoty až po autoritářství, touhu po moci a fundamentalismus. Spiritualitu je nicméně také možno pojmut jako víru rozšířenou o transcendentální prvky.⁶

Termín **religiozita** je odvozen z latinského slova religion, kterému dnes připisujeme význam totožný s českým slovem náboženství.⁵ Jde tedy o osobně prožívaný a sociálně, příp. institučně vyjádřený vztah člověka ke skutečnosti pokládané za transcendentní. Od příslušnosti k církvím a uznaným náboženským směrům se odvíjí také stejnojmenná demografická charakteristika, jež je obvykle mylně zaměňována za ukazatel stupně náboženskosti.⁵ Odtud pocházejí také v českém prostředí tradičně vnímané stereotypy výrazně nábožensky exponované jihovýchodní Moravy nebo naopak „ateistických“ severních Čech. Tato demografická charakteristika přesněji vypovídá především o počtu

příslušníků dané církve. Úzké původní chápání religiozity se jeví jako nedostatečné zejména v podmínkách současné České republiky. V posledních několika desetiletích kvetou především nová či současná religiozita a spiritualita, tedy způsoby prožívání náboženství, iniciativy, směry a skupiny, často nepojmenované.⁵ Ve srovnání s tradiční náboženskou scénou je můžeme označit jako atypické či alternativní. Jako by měl pravdu spíše pozdní Berger, který konstatuje resakralizaci, resp. desekularizaci společnosti.⁵

Krajina a projevy náboženství

Krajina tvoří důležitou složku prostoru, kterou obývá každý živý tvor této planety. Člověk sám čerpal své zkušenosti s transcendentnem především z prostředí, které jej obklopovalo, tedy z krajiny. Jevy, které nedokázal rozumově vysvětlit, považoval za dílo nadpřirozené moci (bouře, vichřice, sucho, pohyby vesmírných těles, zatmění Měsíce apod.).⁷ Ostatně již z antických a pohanských dob jsou známy osobnosti s božskými vlastnostmi zodpovídající například za počasí, úrodu nebo vývoj rodu, které bylo nutno ctít, anebo alespoň nerozhněvat. Stejně jako člověka ovlivňovala krajina v jeho spirituální představitosti, tak člověk zpětně promítal do krajiny své spirituální názory.⁸ Nezpochybnitelný je aspekt kultury a životního stylu; sakrální krajinu nalezneme v rurálním prostředí např. formou roztroušené barokní architektury,⁹ ale i ve městech, kdy se v silně urbanizovaném prostředí setkáváme s různým vlivem sakrálních objektů na život jednot-

livců.¹⁰ Důležitá může být také estetická funkce těchto objektů,¹¹ na druhou stranu pro věřící jde nezřídka o prostory pravidelného setkávání či „technická místa“ náboženské praxe.¹² Existují i sakrální místa, která se nacházejí v přírodě blízkém prostředí ovlivněném antropogenními vlivy.¹³ Může se jednat o odlehlejší poutní místa, boží muka, ale i „posvátná místa“ existující po staletí. Budeme-li sakrální krajinu vztahovat výhradně k „oficiálním“ náboženským směrům, lze jednoznačně konstatovat, že sakrální krajina na území České republiky je převážně katolická. Důvodem je zejména dominantní role církve ve formování duchovního rázu krajiny přinejmenším od období baroka do poloviny 20. století. Sakrální krajinu tedy vnímáme ve spojení se sakrální architekturou (spirituální krajina se na stavby neváže a souvisí s prožíváním okolního, především přírodního, prostředí – viz dále). Krajinu nazývanou jako religiózní dlouhodobě diskutují také čeští geografové (Havlíček a Hupková,¹¹ Havlíček,^{9,14} Havlíček a Klingorová¹⁵), vycházejí přitom částečně ze zahraničních autorů (Knippenberg,¹⁶ Henkel¹⁷ a další) a zamýšlejí se nad rolí tzv. postsekularismu (původně Habermas¹⁸).

V rámci percepce krajiny a jejího dalšího využití např. pro cestovní ruch či rekreaci se v průběhu 20. století v USA zformoval koncept scénických cest (*scenic roads*). Vychází ze spojení automobilismu a vyhlídkových tras, které mají



Ústecko.



Brněnsko.

ukázat krásy okolní krajiny (viz např. Bobr a Riezner,¹⁹ Bobr a Novotný,²⁰ U. S. Department of Transportation²¹). Navr-

hované silnice musí vykazovat alespoň jednu ze šesti kvalit, kterými jsou archeologická, kulturní, historická, přírodní, rekreační nebo scénická hodnota.¹⁹ Scénické silnice také dávají možnost podporovat národní či regionální identitu obyvatelstva skrze zažité chování, což se vhodně doplňuje s možností odkázat např. na křesťanskou historii země či regionu.²² Záměrným překlenovacím bodem mezi tématem scénických silnic a dílčím hodnocením typů sakrálních objektů se stala tematika pietních míst u silnic, které vznikají jako památníky obětem dopravních nehod (Hartig a Dunn,²³ Nešporová,²⁴ Nešporová a Stahl,²⁵ Przybylska²⁶).

Vnímání krajiny je závislé na úhlu pohledu pozorovatele.²⁷ Tím je v našem případě lidský jedinec. Výzkumná otázka se tedy zaměřuje na percepci krajiny obyvateli Brněnska a Ústecka, přesněji mladými respondenty ve věku 20–30 let, a to především na dolní hranici tohoto spektra. Výzkumný problém se tudíž úžeji zaměřuje na percepci klíčových sakrálních prvků daných regionů, ale i na imaginaci a prožívání osobních posvátných míst, které si respondenti vytvářejí v prostoru, který obývají.

Metodika

Dotazníkové šetření bylo provedeno v Ústí nad Labem v březnu 2018, v Brně pak v červnu téhož roku. V Ústí nad Labem šlo o dotazníky fyzicky distribuované ve výuce, přičemž do šetření byli

Literatura

- Honzák, R. *Psychosomatická prvouka*. Praha: Vyšehrad, 2017, 352 p.
- Heelas, P. Expressive spirituality and humanistic expressivism: sources of significance beyond church and chapel. In: Sutcliffe, S. a M. Bowman (eds.): *Religions in the Modern World: Traditions and transformations*. 2000, Londýn: Routledge, pp. 237–254.
- Hervieu-Léger, D. *Religion as a chain of memory*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University, 2000, 216 p.
- Knoblauch, H. Spirituality and popular religion in Europe. In: *Social Compass*, 2003, vol. 55, no. 2, pp. 140–153.
- Štampach, I. O. Dramatické posuny na náboženské scéně: Náboženství se v české společnosti po roce 1989 rychle mění. *Dingir*, 2017, vol. 20, no. 4, pp. 142–144.
- Kostičová, Z. M. Pojem „spiritualita“ a jeho ideová zátěž: Hnutí nového věku jako výzva pro teoretickou religionistiku. *Dingir*, 2017, 20, č. 4, s. 110–112.
- Štíbrál, K. *Proč je příroda krásná*. Praha: Dokořán, 2005, 208 p.
- Cosgrove, D. *Social formation and the symbolic landscape*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998, 293 p.
- Havlíček, T. Sakrální objekty v krajině jako nedílná součást českého venkova. [online]. 2011, Praha: *Dělník veřejné správy* [cit. 2018-01-17]. Dostupné z: <http://www.dvs.cz/clanek.asp?id=6485631>.
- Novotný, G. a Daněk, P. Sekularizace nebo re-sakralizace? Prostory víry mladých věřících v Brně. In: Klímová, V. & Žitek, V. (eds.). *XIX. mezinárodní kolokvium o regionálních vědách. Sborník příspěvků*. Brno: Masarykova univerzita, 2017, pp. 945–951.
- Havlíček, T. & Hupková, M. Religious landscape in Czechia: new structures and trends. *Geografie*, 2008, vol. 113, no. 3, pp. 302–319.
- Novotný, G. *Prostorové představy a praktiky mladých věřících v Brně*. [Rigorózní práce]. Brno: Masarykova univerzita, 2017, 91 p.
- Zonneveld, I. S. *Land ecology: an introduction to landscape ecology as a base for land evaluation, land management and conservation*. Amsterdam: SPB Academic Publishing, 1995, 199 p.
- Havlíček, T. Development and Transformation of the Religious Landscape in Prague after the Fall of Communism. *Prace Geograficzne*, 2014, 51, pp. 51–67.
- Havlíček, T. & Klingorová, K. City with or without God? Features of Post-Secularism in Religious Landscape of Post-Communist Prague. *Social & Cultural Geography*, 2017, Londýn: Routledge, pp. 1–23.
- Knippenberg, H. *The changing religious landscape of Europe*. Amsterdam: Het Spinhuis 2005, 300 p.
- Henkel, R. The changing religious space of large Western European cities. *Prace Geograficzne*, 2014, 137, pp. 7–15.
- Habermas, J. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 2006, 14, pp. 1–25.
- Bobr, L. & Riezner, J. Scénické silnice a jejich proměny na příkladu USA a Německa. *Geografické rozhledy*, 2017, vol. 26, no. 3, pp. 31–32.
- Bobr, L. & Novotný, G. Percepce sakrální a duchovní krajiny na Ústecku. In: Klímová, V. & Žitek, V. (eds.): *21th International Colloquium on Regional Sciences. Conference Proceedings*. Brno: Masarykova univerzita, 2018, pp. 586–594.
- U. S. Department of Transportation. *America's Byways*. [online]. 2018, Washington D. C.: U. S. Department of Transportation [cit. 2018-01-02]. Dostupné z: <http://www.fhwa.dot.gov/byways>.
- Edensor, T. *Automobility and National Identity: Representation, Geography and Driving Practice. Theory, Culture & Society*. 2004, vol. 21 (4/5) pp. 101–120.
- Hartig, K., Dunn, K. *Roadside Memorials: Interpreting New Deathscapes in Newcastle, New South Wales*. *Australian Geographical Studies*, 1998, vol. 36, no. 1, pp. 5–20.
- Nešporová, O. *O smrti a pohřbívání*. Brno: CDK, 2013, 352 p.
- Nešporová, O. & Stahl, I. Roadside memorials in the Czech Republic and Romania: Memory versus religion in two European post-communist countries. *Mortality*, 2014, vol. 19, no. 1, pp. 22–40.
- Przybylska, L. Memorial crosses in Poland: a commonplace and contested element of public roads. *Geografie*, 2015, vol. 120, no. 4, pp. 507–526.
- Forman, R. & Godron, M. *Krajinová ekologie*. Praha: Academia, 1993, 583 p.

zahrnutí přítomní studenti všech ročníků a směrů ústecké geografie; v případě Brna se jednalo o online dotazníky v rozhraní Google Docs. V Ústí nad Labem se podařilo získat odpovědi od 93 respondentů, z toho 63 % představovali muži (59 osob) a 37 % ženy (34 osob); v Brně se výzkumu zúčastnilo 100 respondentů (51 mužů a 49 žen). Průměrný věk všech ústeckých respondentů činil 22,3 let; v Brně se průměr ustálil na 23,7. Mnozí respondenti žijí přímo v Ústí nad Labem či v Brně a v blízkém okolí těchto měst, jiní však zcela mimo definovaný region Ústecka a Brněnska (viz mapky na předchozí straně), tudíž vznikl určitý amalgám představ o osobní a duchovní důležitosti míst: často se jednalo o místa, která byla tvořena kopci a horami (Milešovka, Buková hora u Zubrnice apod.), dále pak vybrané rozhledny a výškové body v okolí Brna (např. vyhlídka u lomu Hády či rozhledna Babí Lom).

Ústeckem a Brněnskem se zde rozumí region vymezený izochronou průměrné dojezdové vzdálenosti do 30 minut osobním automobilem, podle aplikace Škoda Route Planner.²⁸

Bylo využito kvantitativního přístupu se záměrem postupovat podle typických metod tvorby a vyhodnocení dotazníku (Cloke a kol.,²⁹ Disman,³⁰ Punch³¹). Byla řešena tři vzájemně propojená hlavní témata: 1) duchovní a osobní místa v krajině, 2) percepce krajinné scenerie v okolí silničních cest a 3) postoje vůči sakrálním prvkům krajiny. Jednalo se o pilotní výzkum, který měl zajistit odpovědi reprezentativního vzorku v rámci určité skupiny (studenti geografie z Ústí nad Labem a Brna), přičemž po zhodnocení těchto výsledků bylo dalším cílem zpřesnit, „zjemnit“³² či redefinovat témata a dílčí otázky. Důvodem volby těchto vzorků respondentů je pak také snaha o pokračování ve výzkumu náboženských a duchovních představ mladých osob (Hopkins,³³ Klingorová,³⁴ Novotný,¹² Novotný a Daněk¹⁰), a to se zaměřením na Ústecko a Brněnsko.

Na základě map Ústecka a Brněnska, regionů definovaných výše uvedeným způsobem, byla určována konkrétní místa, která mají pro respondenty duchovní význam. Na Ústecku bylo velmi často preferováno okolí místa bydliště, popřípadě i vzdálenější kopcovitá místa, jednak jako dominanta fyzického terénu, jednak jako vyhlídka do krajiny, což podpořilo pů-

vodní hypotézu, že na duchovní aspekty míst s vyhlídkou do krajiny má smysl se dotazovat. Počáteční část dotazníku se týkala představ o duchovních místech a vyjádření osobního vztahu k sakrální krajině. Následně byla na základě mapy Ústecka označována konkrétní místa, která mají pro respondenty duchovní význam. Výčet vybraných sakrálních a duchovních míst na Ústecku obsahoval nejen „hmotné“ kostely a kaple, ale i lesní celky, vyhlídky v krajině apod. Na škále od 0 (naprosto nedůležité místo) do 5 (velmi důležité místo) pak byla hodnocena percepce daných míst a po uzavření výzkumu definováno výsledné skóre daných lokalit na základě součtu všech bodů pro dané místo. Čím vyšší byla výsledná hodnota, tím bylo místo chápáno jako důležitější a podstatnější pro dotazované.

Diskuse výsledků

Ústečtí respondenti spojují se sakrální krajinou a duchovním významem především místa, odkud je výhled do krajiny (62 %), dále kostely a kaple (60 %; v odpovědi bylo možné uvést více možností zároveň – tabulka 1) a lesy. Méně často jsou uváděny drobné sakrální stavby v krajině a místa s historickým významem. Ojedinele jsou zmiňovány vodní plochy anebo prostory s vyšší koncentrací lidí (jedinec jako součást společnosti nebo komunity). Odpovědi brněnských respondentů jsou výrazně odlišné: jako sakrální a duchovní místa jsou velmi významně vnímány kostely a kaple (92 %) a drobné sakrální prvky (72 %). Mnohem nižší důležitost byla přiřazována místům s výhledem do krajiny (25 %) a lesům (17 %). Nově byla dotazována i místa funerálního charakteru (hřbitovy, hrobky, zádušní kaple), která byla hodnocena poměrně významně (60 %). Respondenti zmiňovali především jejich užitnou hodnotu, význam pro rozjímání či vzpomínání na zesnulé.

Na Ústecku bylo preferováno okolí bydliště ve spojení se vzdálenější kopcovitou krajinou. Kladně byly hodnoceny i skalní útvary, jako je skalní město v Tisé anebo Mariánská skála, která je jednou z dominant města Ústí nad La-

	Ústí nad Labem	Brno
kostely a kaple	60,2	91,9
křížky a boží muka	34,4	77,8
les	47,3	17,2
hory, kopce – výhled do krajiny	62,4	25,3
hřbitovy	nezjišťováno	58,6
jiné místo	21,5	11,0

Tabulka 1: Vnímání propojení vybraných prvků krajiny s vlastním duchovním životem (%).

bem. V případě Brněnska byla naopak zjištěna silná vazba na místo studia, tedy samotné Brno. V úvodní otevřené otázce, kde měli studenti sami uvádět osobně důležitá duchovní místa, byla často uváděna katedrála sv. Petra a Pavla (Petrov) či kostel sv. Jakuba; oba objekty jsou dominantami města. Hojně byla uváděna obecná kategorie „kostely“ či „poutní místa“, s občasnou specifikací (Rajhrad, Křtiny, Vranov u Brna). Někteří respondenti ztotožnili sakrální a duchovní místa s křesťanstvím, tudíž se místy objevila odpověď ve smyslu „nejsem věřící, tedy žádná taková místa nemám“.

V části dotazníků, kde byla bodována osobní důležitost vybraných míst, byla v ústecké části hodnocena především místa Říp a Terežín. Mýtická hora Říp se sice nachází mimo definovaný region, avšak nachází se v jeho dohledu, byla hodnocena skóre 347. Pevnost s památníkem holocaustu v Terežíně, tedy místo s historickým významem, obdržela skóre 341. Vysokého skóre dosáhla také hora Milešovka (296), dominant regionu, skály v Tisé (286), hrad Střekov (263) a zámek Větruše (241). Všechna tato místa představují dominantu a současně i významnou vyhlídku. Naopak jako mylné se ukázalo zařazení dalších dvou vyhlídkových míst v zázemí města Ústí. V terénu výrazná Erbenova vyhlídka (136) i vyhlídka Malé Sedlo (skóre 86) nejsou příliš odlehlé, avšak nacházejí se mimo obvyklé denní trasy ústeckých studentů. Jako relativně nedůležitý se jeví také pomník Přemysla Otáče v blízkých Stadicích (124) a Buková hora u Zubrnice (130). Jakými místy mohou být tyto lokality bez výraznějšího osobního a duchovního významu nahrazeny? Respondenti opět uváděli památky, kopce a místa spojená s bydlištěm.

Výsledky této otázky pro Brněnsko jsou mírně nadhodnocené, jelikož od-

povídalo více respondentů (100 brněnských odpovědí oproti 93 respondentům na Ústecku). Výrazně nejvyšší skóre získal zmíněný Petrov (337) a další církevní dominanty, kostel sv. Jakuba (298) anebo Augustiniánské opatství – kostel a klášter (238). Vysoko je hodnoceno Slavkovské bojiště (211) anebo hrad Veveří (204).

U obou míst se však na skóre mohla podepsat turistická atraktivita, která z nich vytváří místo příjemného, ne nutně duchovního, prožitku. Místa výhledů byla v brněnské části převážně opomíjena. Nejlépe hodnocený byl vrchol Babí Lom (159), další vyhlídky však byly respondenty v zásadě opomíjeny.

Další část šetření byla věnována pietním místům u silnic, tj. malým pomníkům vznikajícím na památku obětí dopravních nehod. Většina respondentů nepotvrdila

závěry Przybylské²⁶ konstatující rostoucí trend odmítání těchto pietních prvků. Ústečtí studenti geografie se ukázali být velmi tolerantní v této otázce, kdy podstatná část dotázaných zároveň volila možnosti „je to v pořádku, vhodně připomínají zesnulého člověka“ (58 %) a „fungují jako užitečné varování, jako prevence před dopravními nehodami“ (78 %). Brněnští studenti tato místa přijímají méně otevřeně (45 % pro první uvedenou možnost, resp. 63 % pro druhou).

Při zjišťování pocitu při pohledu do krajiny z vyvýšeného místa se ukázalo, že drtivá většina ústeckých studentů (87 %) ho vnímá jako estetický zážitek, 28 % respondentů pociťuje neobvyklé duchovní pocity, a 11 % pak dokonce přítomnost vyšší síly. Mezi dalšími pocity byl uváděn klid, radost z výstupu, přehled o krajině, nicotnost člověka oproti přírodě či

celkový pocit volnosti. Na Brněnsku byl zjištěn podobný podíl vnímání pohledu z vyvýšeného místa jako estetického zážitku (93 %), neobvyklých duchovních pocitů (18 %) a přítomnost vyšší síly (23 %), což je opět v souladu s tezí o vyšší religiozitě na Brněnsku a vybízí rovněž

Bůh“ (26 %).

V souvislosti s percepcí krajiny se v cílové skupině respondentů na Ústecku ukázaly jako klíčové přírodní prostory kopců a hor, vyvýšená místa v krajině, která se často pojí s duchovními pocity při vyhlídce do krajiny – tedy spíše kra-

	Ústí nad Labem	Brno
je to v pořádku, vhodně připomínají zesnulého člověka	58,1	45,0
je to v pořádku, ale nijak zvlášť je nevnímám	-	26,0
nelíbí se mi, nepatří do veřejného prostoru	4,3	4,0
nelíbí se mi, jsou morbidní	3,2	6,0
nelíbí se mi, často mají nízkou estetickou hodnotu	-	12,0
fungují jako užitečné varování, jako prevence	78,5	63,0
nemám na to žádný názor	2,2	0,0

Tabulka 2: Názor na pietní místa připomínající nedávné oběti dopravních nehod (křížky, květiny u silnic...) (%)

	Ústí nad Labem	Brno
nevěřící	51,6	20,0
věřím v určitou vyšší sílu, kterou bych nenazval Bůh	36,6	26,0
hlásím se ke křesťanství, ale nemám potřebu se účastnit mší ani jiných duchovních setkání	8,6	21,0
hlásím se ke křesťanství, ale účastním se jen mší	-	8,0
jsem členem/členkou církve	3,2	18,0

Tabulka 3: Náboženský či duchovní postoj studentů geografie v Ústí nad Labem a v Brně (%)

k tezi o rozvinutém duchovnu mladých osob, která je nicméně na Brněnsku více kanalizována do tradiční křesťanské religiozity, zatímco na Ústecku se projevuje spíše rozvíjením osobní individualizované spirituality, která se zde málokdy spojuje s křesťanstvím.

Přestože Ústecký kraj vychází dlouhodobě ze statistik jako ten nejméně re-

jina spirituální. Místa osobní důležitosti souvisí mj. s významnými lokalitami spojenými s českou národní minulostí, s mytologií (hora Říp) či utrpením nejen českého národa (Terezín), ale i s místy původu, přináležení k určitému (mikro) regionu a pravidelnými praktikami. Na Brněnsku se pojí důležitost míst jednak s původem respondentů v určité oblasti

28 Škoda Plánovač cest. *Plánovač cest*. [online]. 2018, Mladá Boleslav: Škoda Auto a.s. [cit. 2018-01-03]. Dostupné z: <http://dealer.skoda-auto.cz/mini-apps/new-routeplanner>.

29 Cloke, P. et al. *Practising Human Geography*. London: SAGE, 2004, p. 440.

30 Disman, M. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum, 2009, 372 p.

31 Punch, K. *Základy kvantitativního šetření*. Praha: Portál, 2008, 152 p.

32 Hendl, J. *Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005, 408 p.

33 Hopkins, P. Scales of Young People's Lives. In Wyn, J., Cahill, H. (eds.) *Handbook of Children and Youth Studies*. London: Springer, 2015, pp. 761–772.

34 Klingorová, K. Feministické geografie náboženství: křesťanství v každodenním životě mladých žen. *Geografie*, 2016, vol. 121, no. 4, pp. 612–631.

35 Český statistický úřad. *Náboženská víra obyvatel podle výsledků Sčítání lidu*. [online]. 2014. Praha: ČSÚ [cit. 2018-02-17]. Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/nabozenska-vira-obyvatel-podle-vysledku-scitani-lidu-2011-61wegp46fl>.

36 Václavík, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, 248 p.

37 Nešpor, Z. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, 214 p.

na Brněnsku, nicméně zároveň zde studuje vyšší podíl studentů zcela mimo region Brněnska, a obecně zde pozorujeme vyšší přikládání důležitosti sakrálním památkám, které jsou zároveň dominantami urbánní krajiny. Zcela jednoznačně zde dominuje brněnská katedrála Petrov, následovaná dalšími sakrálními památkami (kostely a kláštery); podstatná role byla přisouzena i Slavkovskému bojišti, což vytváří určitou analogii s Terezínem na Ústecku; v obou případech jde o místa připomínání lidského utrpení. Přestože deklarovaná religiozita (ve smyslu přihlášení se ke konkrétní církvi či alespoň pravidelného navštěvování mší a dalších duchovních setkání) ústeckých studentů geografie je mimořádně nízká, mnohá místa byla spojována s duchovnem, čímž může být dále zpochybněna teze o ne-religiozitě (mladého) obyvatelstva ČR a Ústecka. Pokud připočteme relativně výraznou religiozitu části brněnských studentů a zároveň zdejší časté formulování různých forem spirituality, docházíme k tomu, že mladí lidé (na příkladu geografických studentů) jsou v obou regionech poměrně významně duchovně zaměřeni. Nabízejí se možnosti dalšího uchopení dílčích otázek, ohledně kterých jsme získali rámcové výsledky, a pokračování v poměrně lákavé možnosti studovat náboženské a duchovní postoje (nejen) mladých obyvatel Brněnska a především Ústecka, tedy regionu s velmi výraznou geomorfologií, která k této specifické percepci nezanedbatelným způsobem přispívá. ■

Spiritual Landscape in Ústí and Brno Regions

This study on spiritual and sacral places examines the perception of landscape from the point of view of the young people in Brno and Ústí regions. Spiritual and personally important places are in the core of the research: places not always linked with traditionally Church structures. On the contrary, such (re)constructed places are often intertwined with the nature. Funeral places and roadside memorials were included too. Also historical and important landscape points were analysed within the delimited regions, including the surroundings of the cities Brno and Ústí nad Labem. The results point to specific differences between two regions because of historical, identity and sense of place reasons.

RNDr. **Gustav Novotný**, Ph.D. (*1987), působí na katedře geografie UJEP v Ústí nad Labem, kde se zabývá především politickou geografii a geografii náboženství.

RNDr. **Jiří Dujka** (*1989) se zabývá geografii dopravy, územním plánováním a krajinou a je doktorandem na Geografickém ústavu MU Brno.

Mgr. **Ladislav Bobr** (*1986) působí na katedře geografie UJEP v Ústí nad Labem a zároveň je doktorandem na katedře sociální geografie a regionálního rozvoje PFF UK Praha, zaměřuje se na výzkum krajiny a její percepci.

Pomníčky u silnic vypovídají o změnách náboženského prožívání

MRTVÍ V KRAJINĚ

Ruth J. Weiniger

Při cestách krajinou často narážíme na připomínku vlastní konečnosti. Kromě hřbitovů a pomníků válečným obětem bývají nejčastější připomínkou smrti pomníčky u silnic. Jejich tvůrci bývají nejbližší pozůstalí. Tyto pietní projevy se v posledních letech staly předmětem intenzivního religionistického a sociologického výzkumu. Jsou dokladem výrazných posunů v pietních zvyklostech, zároveň však navazují na křesťanské a možná i předkřesťanské zvyky.

Spontánní pomníčky

V zahraničí, zvláště v USA přitahují hlavní pozornost spontánní pomníčky obětem tragédií, které jsou vlastně složené ze symbolických darů (svíček, květin, nápisů, plyšových zvířat, balónků, apod.). Za připomenutí stojí především práce americké etnologky Eriky Dossové.¹ Asi největším počinem je kolektivní dílo *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*,² jež mapuje spontánní pomníčky v USA a řadě evropských zemí. To dokládá, že pomníčky představují „globální“³ způsob truchlení, jehož aktéři se navíc mohou vzájemně inspirovat prostřednictvím obrazového zpravodajství a sdílení na internetu. Zvláště u pomníků věnovaných známým osobnostem vznikají jejich internetové paralely.

V českém prostředí se tématem zabývá především socioložka Olga Nešporová,⁴ zkoumající pomníčky obětem dopravních nehod (*roadside memorials*). Zájem o dokumentaci se ale v ČR soustředí více na staré smírčí kříže a starší pomníčky jako součást lokální paměti.⁶

Celosvětově dosud (alespoň podle mně dostupných pramenů) není zatím pro tyto pietní projevy zavedena jednoznačná terminologie, přestože náznaky se již objevují. Erika Dossová, upřednostňující název *temporary memorials* „dočasné pomníky“, uvádí průběžně i další.⁷ Už samy názvy zdůrazňují neformálnost a dočasnost pomníků, které bývají výrazem autentických citů a vztahu k zesnulým. To odpovídá masivnímu nahrazení důstojnosti, formálnosti a *pompy funebris* zdůrazněním individuality zesnulých (zvláště zájmů, osobních

zálib) a projevením upřímného, oficiálními nezatíženého vztahu k nim. I v případě, že se zesnulému dostane veřejné pocty, je pohřeb „dobrý“ tehdy, je-li doprovázen upřímným truchlením blízkých v soukromí.

V českém prostředí je tento posun v pietních projevech datovatelný od přelomu 19. a 20. století, vychází ovšem ze starších kořenů – z důrazu na prostotu v protestantismu a z akcentace ryčících citů v romantismu.⁸ Silný posun k originálním projevům na materiální úrovni, totiž kladení figurek, hraček a dalších „nepietních“ předmětů na hroby přišel během 90. let.⁹ Do téže doby datuje i Olga Nešporová nárůst počtu pomníků obětem dopravních nehod.¹⁰

Pomníčky v krajině

Pomníčky obětem neštěstí nemívají publicitu ani velikost, jakou známe z truchlení za veřejné osobnosti,¹¹ případně za velké, mediálně pokryté tragédie¹² a méně často mívají internetové protějšky v podobě virtuálních pomníků.¹³ Nejzřetelnější bývá jejich přítomnost u silnic nebo železničních přejezdů.



„Kdyby žába žrala špek...“
Foto: D. Sekanina, <http://www.iprostejov.cz>.

Méně viditelné už jsou např. vodácké, trampské nebo horolezecké pomníčky, u nichž někdy naopak znalost místa bývá věcí úzkého okruhu těch, „kdo vědí“. Tyto pomníčky také patří do mnohem menší a méně prozkoumané skupiny pietních míst upomínajících na místo, které měl zesnulý rád. Někdy je zde též rozptýlen jeho popel. Krajiním příkladem je prostějovský pomníček s oblíbeným mottem zemřelého: „Kdyby žába žrala špek. Takovou mastnotu“ s iniciálami a životními daty zesnulého, jemuž nechal tento pomníček na oblíbeném místě zříditi jeho bratr.¹⁴



Rozsáhlý pomník mladého muže, rok po vzniku (28. 11. 2010). Nápis připomíná starší náhrobní epitafy: Stůj človče a pozoruj, jak krátký byl zde život můj. Kvetl jsem, jak růže v květu, zemřel jsem v mladém věku, milované jsem zde zanechal, na věčnost se odebral.

Samotná jejich existence je na hranici legality – v naprosté většině jsou postaveny bez veřejného schválení.¹⁵ Vznikají jako výraz žalu blízkých lidí, pokud na místě probíhají pietní setkání, bývají neformální, nevázané na náboženské instituce, organizované rodinou nebo okruhem přátel.¹⁶ Vzhled pomníčků proto často ukazuje neformálnost vztahu k zesnulým. Někdy je tvoří přímo části vozů, obvykle kola,¹⁷ pneumatiky. Jména na pomnících bývají zdobena, někdy je nahrazují přezdívky. Pozoruhodné bývají i předměty, pokládáné k pomníčkům. Nejsou pravidlem, ale víceméně opisují trend dávat na pietní místa jiné dary než jen květiny a světla.

O. Nešporová v podrobném výzkumu z let 2005–2007 uvádí, že u pomníčků převažují rostlinné složky a svíčky. Jiné drobné předměty se objevovaly spíše sporadicky, jednalo se o plyšové či plastikové hračky, srdíčka, keramické figurky, případně části oblečení. Vyskytly se i předměty svědčící o osobních zájmech mrtvých – hokejka, kopačka, kytara, CD. Výjimečně se u pomníčků nacházely i cigarety nebo kondomy, zamýšlené patrně jako dary mrtvým.¹⁸

V některých případech se na nich vyskytují dokonce žertovné předměty (nejčastěji plastové figurky).¹⁹ Může to souviset i s tím, že významný podíl mezi oběťmi nehod tvoří mladí lidé.²⁰ Pieta

za mladé lidi vykazuje tendenci k porušování pravidel náboženských či společenských etiket (tak jako je smrt mladého člověka narušením řádu věcí) a výskytu atypických předmětů. Právě hroby dětí a mladých lidí byly první, kde se objevily hračky, včetně rozesmátých plyšáků: roztomilost či veselost hraček kontrastuje s tragičností předčasné smrti. Podobně narážky na osobní zájmy mladých lidí (sport, hudba) připomínají rovněž neuskutečněné možnosti rozvoje nebo životní radosti, které nezakusí (cigarety a alkohol mohou pro dospívající symbolizovat „dospělé“ rozko-

še; ještě více to platí o kondomu, který upomíná na pohlavní život).

Pomníčky mohou spojovat řadu funkcí: v době, kdy v rámci různých skupin, k nimž zesnulý patřil, nebývá známo místo hrobu, je místo něj (popř. paralelně k němu) navštěvován pomníček. Kromě zachování vzpomínky na zesnulé bývá občas zamýšlen jako varování, nebo dokonce veřejná výčitka (vůči „nespravedlivé“ smrti, popř. viníkům nehody). U motorkářských, tunerských a dalších skupin bývá vytvoření pomníčku a péče o něj výrazem solidarity, která jde „za hrob“.

Z osobních svědectví vím o existenci soukromých rituálů, které nelze z pozorování pomníčků vystopovat: patří

Poznámky

- 1 Erika Doss, *Tourists of History: Memory Kitsch and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero*, Duke University Press, Durham–London, 2007. – Táž, *The Emotional Life of Contemporary Memorials: Towards a Theory of Temporary Memorials*, Amsterdam University Press, Amsterdam–New York, 2008. – Táž, *Memorial Mania: Public Feeling in America*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 2012.
- 2 Peter Jan Margry, Cristina Sánchez-Carretero (eds.), *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*, Berghahn Books, N. Y.–Oxford, 2011.
- 3 Na veřejně známé tragédie reagují často shromážděním darů na místě neštěstí nebo na jiném místě spojeném s osobností zemřelých obyvatel nejrozličnějších zemí celého světa: Evropy, Severní Ameriky, bývalých kolonií, ale i některých míst na Dálném východě. Snímky bývají přenášeny televizí a zveřejňovány na webových stránkách a sociálních sítích. Tím se stávají součástí mezikulturně přejímaných zvyklostí.
- 4 Olga Nešporová, Veřejná připomínka smrti – pomníčky u silnic obětím dopravních nehod. In: *Sociologický časopis / Sociological Review* 44 (1), Sociologický ústav AV ČR, Praha, 2008, s. 135–166. – Táž, *Pomníčky u silnic obětím dopravních nehod* In: *O smrti a pohřbívání*, CDK, Brno, 2013, s. 263–292.
- 5 Těž *roadside crosses* – viz: Holly J. Everett, *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture*, University of Texas Press, Denton, 2002.
- 6 K zájmu v rámci lokální paměti např.: Josef Stoklasa, stránky *Pomníčky Jizerských hor*, <http://stovi.info/>

pomnicky/soubory/pomnickydxft.htm (cit. 29. 4. 2019). Nebo též: Karel Stein, *Pomníčky Lužických hor a Českého Švýcarska*, Vestri, Liberec, 2005.

- 7 „Performative memorials“ (performativní pomníky), „spontaneous memorials“ (spontánní pomníky) či „spontaneous shrines“ (spontánní svatyně). – Erika Doss, 2008, s. 8.
- 8 Phillipe Ariès – *Dějiny smrti I*, Argo, 2000, s. 62–65. – Již z 18. a 19. století máme nesčetné množství románových vylicení piety, v nichž je oficiální pohřeb postaven do kontrastu s tichou, nenápadnou, o to však upřímnější vzpomínkou.
- 9 Ruth J. Weiniger, *Přeměny péče o mrtvé v ČR, disertační práce*, Evangelická teologická fakulta, Praha, 2014, zvl. kap.: 3.1 *Dobrý a špatný pohřeb*, s. 111–118.
- 10 Nešporová, 2013.
- 11 Např. za Václava Havla, Jana Tříska (Karlův most), Ivetu Bartošovou (Uhrňáves).
- 12 Např. za zavražděnou A. Janatkovou u údajného místa nálezu těla v Praze-Troji (2011); za oběti nehody autobusu u Nažidel (2003).
- 13 Tak se neujal projekt „Virtuální paměť(ník)“, plánovaný r. 2008, který měl být prostorem vzpomínek pro pozůstalé a zároveň plnit varovnou funkci. – *Virtuální paměť(ník)*, 11. 3. 2008, https://www.rozhlas.cz/zelenavlna/besip/_zprava/virtualni-pametni-s-podporou-zelene-vlny--469622 (cit. 22. 5. 2019).
- 14 Martin Zaoral, *Záhada pomníčku u mostu vyřešeno*, In: *Večerník PV*, 8. 11. 2013, <http://www.vecernikpv.cz/co-se-stalo/zpravodajstvi/4325-zahada-pomnicku-u-mostu-vylustena> (cit. 22. 5. 2019).

15 Někdy jsou hodnoceny jako nebezpečí pro řidiče, viz: Lenka Kašparová, *Nelegální pomníčky u cest můžou tragédie způsobit*, in: *Jičínský deník*, 28.8.2009 https://jicinsky.denik.cz/zpravy_region/nelegalni-pomnicky-u-cest-muzou-tragedie-zpusobit.html (cit. 29. 4. 2019).

- 16 O důležitosti soukromé piety svědčí případ oficiálního Pomníku obětem dopravních nehod. Ten zbudovalo České sdružení obětí dopravních nehod roku 2006 u nultého kilometru dálnice D1 v Praze-Chodově. Předsedkyně Libuše Vondrušková nicméně po dvou letech přiznala, že „pozůstalí ale raději chodí vzpomínat tam, kde se tragédie stala. Místo nehody je pro ně pietnější.“ – In: op. cit.: *Nelegální pomníčky u cest...*
- 17 Jako zvláštní kategorie bývají zpracovávány tzv. „ghost bicykles“ (kola duchů, viz E. Doss, 2008). – Českým příkladem je pomník propagátora městské cyklistiky J. Bouchala (zemřel roku 2006) v Praze-Holešovicích. Po letech, kdy na křižovatce stálo přiležitostně zdobené kolo zesnulého, byl z něj vytvořen pomník K. Kintery „Kolo do nebe“ (2013). Vznikl z iniciativy pražských cyklistů, kteří předtím pečovali o dočasný pomník.
- 18 Olga Nešporová, 2008, s. 147.
- 19 Viz fotografie nyní téměř zaniklého pomníčku v katastru Praha-Sobín.
- 20 Dopravní nehody a úrazy jsou podle studií WHO dlouhodobě nejčastější příčinou smrti u lidí ve věku 10–24let. Viz *Causes of Death among Adolescents*: https://www.who.int/maternal_child_adolescent/data/causes-death-adolescents/en/ (cit. 29. 4. 2019).

k nim rituální vykouření cigarety, úlitby nápojů, provolání pokřiku skupiny apod. Samozřejmě, pouze z terénního fotografování pomníčků nelze doložit ani modlitby a „dialogy“ s mrtvými, k nimž na těchto místech podle svědectví dochází rovněž.

Zároveň tyto pomníčky nevyklučují existenci hrobu a jeho návštěvy: zatímco hrob je uložením těla zemřelého, návštěva pomníčku znamená přijít znovu na místo tragédie (nikoli nezbytně místo smrti: k úmrtí dochází častěji v nemocnici nebo během převozu). Celkově lze říci, že pomníčky u silnic v sobě spojují prvky piety soukromé až intimní s veřejnou připomínkou. V případě průběžné obměny darů a nápisů se stávají až obdobou nástěnky. – Totéž platí o některých současných hrobech, jejichž výzdoba a dary jako by vtahovaly zesnulé nejen do koloběhu roku (Vánoce, Velikonoce), ale i do aktivit jako je dovolená (pokud dostávají suvenýry v podobě kamínků, mušlí a pohlednic).

Existují pokusy dávat tento jev do souvislosti s klesajícím zájmem o pohřební rituály a návštěvy hrobů (Nešporová). Při úctě k velkému dílu této badatelky si dovoluji navrhnout odlišný náhled. Domnívám se, že tyto pomníčky mají ve středoevropském prostředí předobraz v podobě křížů, popř. svatých obrazů, upomínajících na tragické události. To, že tato tradice byla po velkou část 20. století téměř přerušena, může souviset s tím, že atmosféra totalitních režimů odrazovala občany od sebe prezentace ve veřejné sféře, jak navrhuje G. Maiello.²²



Pomník nacházející se mimo silnici, připomínající smrt mladé jezdky v důsledku splašení koně.



Dnes již zaniklý pomníček v katastru Praha-Sobín. Stav k 18. 8. 2010. – Celek a detail. Všechny fotografie: autorka.



Navazují pomníčky u cest na kříže v krajině?

Je pravděpodobné, že kamenné a litinové kříže v současné krajině jsou jen zlomkem posvátných znamení, která se nacházela v krajině ještě počátkem 20. století. Mívala řadu funkcí (jež se někdy překrývaly): reprezentativní, ochrannou, připomínku tragické, nebo šťastné události, značení hranice pozemku, poutní cesty, atd. Specifickou roli hrály smírčí kříže.²³ Tyto objekty se značně lišily co do výrobních nákladů, i co do společenského uznání. Je nasnadě, že nejmenší šanci na dochování měly právě dřevěné kříže a obrazy, vytvořené chudými lidmi. Jejich význam jako orientačního bodu nacházíme v lidových názvech jako „U křížku“,²⁴ silný ohlas mají i v lidových písních.

Je možné najít i paralely k předkřesťanským tradicím, jak upozornila Anna Peterssonová ve své analýze paralel mezi pomníčky u silnic a švédskými lidovými „offerkast“, tedy hromadami kamení vytvořenými na místech úmrtí u cest; kolemjdoucí pak přidávají další kameny.²⁵

Pokud šlo o pomníčky označující místo smrti, měly v lidovém prostředí několikaletou funkci: 1) Sejmout z místa negativní aspekty (např. „strašení“, „kletbu“)²⁶. 2) Náhle zemřelý neměl možnost se na smrt připravit.²⁷ Kříž vybízel kolemjdoucí k aktu zbožnosti, který měl zesnulému pomoci na onom světě. Slušelo se, aby poutník před křížem smekl, pokřížoval se, případně pronesl zbožnou formuli či modlitbu. Někdy

nápisy přímo vyzývají, za koho má být modlitba pronesena, eventuálně krátce líčí událost. Zároveň existoval předpoklad reciprocit, tedy že zesnulý pomáhá modlícím vlastní modlitbou v zásvětí.

Současné pomníčky u silnic v Česku mívají často podobu kříže, ale není to pravidlem. Ten již v současné době nemusí mít ryze křesťanský význam. Může být výrazem toho, že příslušné místo je spojeno se smrtí, případně touhy dodat místu duchovní rozměr, aniž by se zesnulý nebo tvůrce pomníku hlásili k některé z křesťanských církví.

Pomníčky tak v naprosté většině nevyzývají ke křesťanské modlitbě. Celá představa reciprocit přímluv byla nahrazena povinností pozůstalých nezapomínat na mrtvé, což jim zajišťuje „nesmrtelnost“.²⁸ V současnosti tato připomínka typicky znamená připomínat si zesnulého „jaký skutečně byl“, tedy včetně slabostí a zálib. Důraz je přitom kladen na soukromou sféru, což je rozdíl vůči období až do 1. pol. 20. stol., kdy byl připomínán oficiální společenský status

⇒ Dokončení článku na další straně dole.

Poznámky

- 21 V českém folkloru měly pohřby dětí a mladých lidí specifické zvyky, výrazně se odlišující od pohřbů těch, kdo již vstoupili do manželství anebo měli děti. Ačkoli nejzřetelnějším z nich jsou různé nápodobы svatebních rituálů, případně ohrazení hrobu do podoby postýlky, objevovaly se i další projevy jako darování hraček do rakve, později umístění vánočního stromčku na hrob, které by u dospělých byly považovány za nepietní. Podobně na českých židovských hřbitovech jde většina porušení zákazu zobrazování lidských postav „na vrub“ hrobů dětí a mladých (prvně doloženo na Starém židovském hřbitově). – Jako by žal ze ztráty dítěte omlouval přiležitostné porušení náboženských nariadení.
- 22 Giuseppe Maiello, *Současné pohřební rituály v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strahovské, Zlíně a Plzni*, in: *Český lid* 92/1, 2005, s. 35–47.
- 23 *Sborník Společnosti pro výzkum kamenných křížů: výběr prací členů společnosti*, Muzeum AŠ, 2016; Michal Kozar, *Smírčí kříže a jejich evidence*, bakalářská práce, Historický ústav FF MU, Brno 2008.
- 24 Dnešní pomníčky tuto funkci přebírají. Např. v katastru obce Hostovice připomíná pravidelně opatrovaný křížek se jménem a životními daty smrti mladé ženy při autonehodě. Jméno dalo vznik lidovému označení křížovatky „U Bláží“.
- 25 Anna Petersson, *Swedish Offerkast and Recent Roadside Memorials*, in *Folklore* 120, duben 2009, s. 75–91.
- 26 Že to nemuselo být vždy účinné, známe např. z románu K. Světlé *Kříž u potoka*.
- 27 Jak ukazuje Ariès, v raném středověku byla náhlá smrt považována za boží trest, zejména pokud se na ní zemřelý nějak podílel nevhodným jednáním (rvačka, souboj, smrt v opilosti, v důsledku riskování, apod.).
- 28 Viz hesla jako „Kdo v srdcích žije – neumírá“ a „Kdo byl milován, není zapomenut“, i samotná četnost nápisu „Vzpomínáme“.
- 29 Jehož zdrojem je, jak známo, novozákonní výrok: „A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska.“ – 1. List do Korintu 13,13 (ČEP).

Role přírody v moderním pohanství

PŘÍRODA JAKO CHRÁM

Pavel Horák

Moderní pohanství je nové náboženské hnutí, které usiluje o rekonstrukci a návaznost na předkřesťanské tradice našich předků, inspiraci si však bere i z moderních poznatků či teorií, jako je například hypotéza Gáia. Kromě různých božstev, duchů a jiných bytostí pohané uctívají i přírodu, která má hned v několika moderních pohanských směrech centrální místo. Moderní druidové či někteří wiccané se s přírodou chtějí spojit skrze oslavy jejích cyklů. Pro své obřady využívají specifická místa v přírodě i mimo ni. Cílem tohoto článku je představit některá taková místa u nás či v zahraničí a zamyslet se nad rolí přírody v moderním pohanství.

Podle mnoha badatelů i moderních pohanů je jedním ze základních kamenů pohanství jeho orientace na přírodu a její uctívání. Angličtí autoři Prudence Jones a Nigel Pennick argumentují, že jak moderní, tak i předkřesťanské pohanství je „přírodu uctívající náboženství, jehož cílem je zharmonizovat lidský život s velkými přírodními cykly ztělesněnými v rytmu měnících se ročních období.“¹ Znamý americký pohan John Halstead dochází ke stejnému závěru, když píše: „Novopohanství je přírodní náboženství. Novopohané chápou přírodu jako posvátnou a vzájemně propojenou. Příroda, včetně jejích lidských, ale i jiných obyvatel, má pro pohany důležitou hodnotu. Pohané to chápou tak, že jsme ponořeni v široké síti života, kde se vším tvoříme skutečnou komunitu.“² Moderní druidství a zejména pohanské

čarodějnictví wicca od 50. let minulého století vytvořilo koncept zvaný jako Kolo roku – koncept osmi tematických oslav spojených s konkrétními ročními obdobími, jenž mají dovést člověka k napojení se na přírodní rytmy. Tato koncepce se posléze rozšířila i za hranice moderního pohanství a některé z těchto obřadů jsou často využívány například na různých moderních seminářích osobního rozvoje.

S napojením se na přírodní cykly souvisí i otázka, zda naši předkřesťanští předkové přírodu uctívali, jak se často tvrdí. Chci se zde nad tímto tématem krátce zamyslet. V tradičním monoteistickém pojetí je uctívání přírody modloslužebný akt, jelikož lidé namísto Boha stvořitele mají uctívat jeho stvoření – přírodu, či jiné předměty, ale ne Boha samotného. Spekulace ohledně našich předků uctívajících přírodu se ve velkém

začínají objevovat v evropském myšlení zejména od 17. století a jsou spojeny se snahami o vysvětlení náboženství mimoevropských kultur, které Evropané s otevřením nových námořních cest objevili. Uctívání přírody představuje jedno z řešení teologických, a posléze i filosofických problémů a debat té doby, a objevuje se v pracích mnoha myslitelů. Za všechny bych uvedl otce anglického deismu lorda Herberta z Cherbury a později Davida Huma.³ U obou myslitelů představuje uctívání přírody způsob, jakým se snažili vysvětlit z jejich pohledu „zdegenerovaný“ stav náboženství „divochů“ za mořem a v Asii. Práce obou myslitelů však nepřekračují ve svých řešeních rámec, který těmto debatám vytýčilo křesťanství již o jeden a půl tisíciletí předtím. A debaty s velmi podobnými či až totožnými řešeními pokračují v podstatě až do počátku 20. století. V roce 1926 vydává slavný britský antropolog James G. Frazer spis *Uctívání přírody*, kde argumentuje podobným způsobem jako jeho osvětenější předchůdci a tvrdí, že lidé v primitivní fázi vývoje jejich kultury uctívali předky a přírodu, protože ji měli chápat jako oduševnělou.⁴ Pokročilá kultura a civilizace naopak uctívá jediného Boha. Frazerova práce z počátku minulého století nabízí řešení pro otázky a témata (proč a jak původní pravé náboženství zdegenerovalo?) vlastní pro křesťanskou, zejména protestantskou teologii. Naopak z moderních archeologických poznatků vyplývá spíše opak – a sice ten, že naši předkové využívali zdrojů, které jim příroda poskytovala. Tak například pád Keltů na našem území měl být zapříčiněn mimo jiné totálním vy-

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

zesnulých, odvozující se z práce, veřejných funkcí, vzdělání či majetku (např. „sedlák ze Lhoty“; „žák IV. ročníku gymnázia“; „vdova po majiteli realit“). Důležité je, aby tato vzpomínka byla autentická, upřímná, „od srdce“. Právě srdce je vedle kříže snad nejčtetnějším symbolem na hrobech i pomníčkách, jako aluze na úsloví, že „láska je silnější než smrt“.²⁹

Závěr

Lze se domnívat, že „nové“ pomníčky v krajině jsou součástí téhož trendu jako *temporary monuments*, jimiž se částečně inspirují. Tento trend se vyznačuje

individuální, neformální (či až „zneformalizovanou“) připomínkou zesnulého, důrazem na spontánnost i splýváním „pietních“ a „nepietních“ projevů. Pomníčky mají jak výrazné soukromé rysy, tak prvky veřejného truchlení; tím je ostatně již jejich umístění ve veřejném prostoru. Z jejich podoby můžeme usuzovat, že se inspirují mediálními ukázkami *temporary monuments*, k nimž částečně patří. Zároveň, zvláště pokud mají podobu kříže, pravděpodobně navazují na historické způsoby připomínky tragických událostí.

The Dead in the Countryside

This article focuses on the relatively new phenomenon in Czech countryside, the so called “roadside memorials”, a particular type of temporary monuments, built usually by close relatives or friends of a person who died in a traffic accident. The article offers plausible interpretations of the symbolic and/or spiritual meaning of these monuments and of the implicit intent and worldview of those who build them and care for them. The last part of the article raises the question of dis/continuity between the symbolic meaning of roadside memorials and the implicit theology of traditional monuments and memorial stones (often in the shape of the cross) located often at a roadside or near a crossroad, which are quite common in the Czech countryside.

Mgr. Ruth J. Weiniger, Th. D. (*1982), absolvovala studium religionistiky na Filosofické fakultě Univerzity Pardubice a doktorát získala na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

plýtváním přírodních zdrojů a následnou neudržitelností jejich oppid.⁵ Tento argument samozřejmě zcela nevyvrací ani nepodporuje jednu či druhou možnost – pro či proti uctívání přírody. Nechává nám to však určitou zprávu o tom, jak naši předkové mohli žít. To, zda naši předkové přírodu uctívali nebo ne, zatím nelze uspokojivě vysvětlit. Jelikož pravděpodobně neobjevíme v blízké budoucnosti jakékoli materiální či textové důkazy k tématu uctívání přírody, snad bude možné toto téma vyřešit na teoretické úrovni. Od antických autorů nemáme žádné přímé zprávy potvrzující ani vyvracející, že by například zmiňovaní Keltové uctívali přírodu jako celek. Máme však zprávy o tom, že ke svým obřadům měli využívat specifická místa v přírodě jako hory či jezera, a to je skutečnost, která propojuje minulost se současností. Moderní pohané 21. století takováto místa také využívají ke svým obřadům a může se jednat jak o sídliště a stará města, místa kultu, ale i jen prostě místa nedotčená lidskou rukou hluboko v lůně přírody.

Pokud vyjdeme z výše uvedených definic moderního pohanství, tak v podstatě jakékoli místo je či může být považováno za posvátné, protože vše je podle moderního pohanství propojené se vším. Přesto se najdou místa, která jsou v optice moderních pohanů významnější a jsou to zejména ta, která jsou spojena s aktivitami našich předků jako stará oppida, menhiry, kamenné kruhy, vrcholky hor



Bukový hájek (Nemeton) Slavkovského hvozdu. Foto: Talcern.

a kopců, prameny apod. Někteří moderní pohané jsou přesvědčeni, že na takových místech se něco důležitého stalo, co zanechalo určitý energetický otisk nebo stopu na daném místě. Specifická atmosféra či „energie“ daného místa může v lidech vyvolávat pocity úcty, pokory, důležitosti či existence něčeho vyššího, jak mi řekl v rozhovoru jeden moderní druid. Moderní pohané pak pokládají taková místa za posvátná a většinou i vhodná pro vykonávání svých obřadů v dnešní době, protože tam mohou lépe vnímat „přítomnost bohů“. Některá taková místa jak u nás, tak i v Evropě představím v dalších sekcích tohoto článku. Než tak však učiním, chci ještě zmínit několik důležitých poznámek o vztahu moderního pohanství k přírodě.

Pro řadu moderních pohanů žijících ve velkých městech není vždy možné dostat se do lidmi nedotčeného lůna přírody, a tak vykonávají své obřady v městských parcích, což je příklad zejména západní Evropy a Spojených států. Slavný londýnský kopec Primrose Hill je

místem, kde moderní druidské skupiny na slunovraty či rovnodennosti vítají slunce v jeho další etapě putování po obloze během roku.

Chápání přírody jako posvátné v optice moderního pohanství však nezůstává jen u filosofických debat a myšlenek, ale mnoho pohanských skupin se aktivně angažuje v programech na ochranu přírodního prostředí. Například největší druidská organiza-

ce současného světa, *Řád bardů, ovatů a druidů*, původně britská, nyní celosvětová organizace s pobočkou i v České republice, má vlastní kampaň za ekologickou odpovědnost.⁶ Jiná, též původně britská, celosvětově však působící pohanská charitativní organizace *Pagan Aid* například financuje vysazování stromů na krajích Sahary, aby se předcházelo rozšiřování pouště.⁷ Moderní čeští pohané nejsou výjimkou a například v současnosti početně největší *Česká pohanská společnost* pečuje o studánku v rezervaci Divoká Šárka v Praze.⁸

V rámci moderního pohanství vychází k tématu i velké množství knih a časopisů. Zajímavý je například časopis *Green Spirit*, představující právě angažovanou pohanskou spiritualitu ve službě Zemi.⁹ Inspirativní kniha z akademické produkce k tématu je například *Dark Green Religion* od Brona Taylora.¹⁰

Pohanská místa u nás

Díky poloze v srdci Evropy se na našem území v minulosti formovala, usidlovala

Poznámky

- 1 Jones, Prudence - Nigel Pennick. *A History of Pagan Europe*. London; New York: Routledge, 1995. s. 2.
- 2 John Halstead, "We're Not All Witches: An Introduction to Neo-Paganism" [online]. *The Huff Post.com*. 10. 2. 2015. Cit. [2019-03-18]. Dostupné z URL: http://www.huffingtonpost.com/john-halstead/were-not-all-witches-an-i_b_8228434.html
- 3 Jedná se zejména o práce: Edward Herbert of Cherbury, *Pagan religion: a translation of De religione gentilium*. Přel. John A. Butler. Ottawa-Binghamton: Dovehouse Editions 1996. – David Hume. "The Natural History of Religion". In: *Four Dissertations*. London: Printed for A. Millar, 1757, s. 1-117.
- 4 James George Frazer, *The Worship of Nature*. London, St. Martin's Street: Macmillan and Co., 1926. s. 9-20.
- 5 Více viz Petr Drda a Alena Rybová, *Keltové a Čechy*. Praha: Academia, 1998.
- 6 Více informací: <https://www.druidry.org/events-projects/campaign-ecological-responsibility>. Pro českou pobočku OBOD viz <http://www.druidoveavronelle.wz.cz> a dále také <https://ogham.webgarden.cz>.
- 7 „Home“ [online]. Pagan Aid, [2019?]. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: <https://www.paganaid.org>

- 8 „Patronát nad Ovčí studánkou“ [online]. Pohanská společnost, [2014?]. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: <https://pohanskaspolecnost.cz/projekty/pohane-zemi/patronat-nad-ovci-studankou/>
- 9 „Magazine“ [online]. Green Spirit: Engaged Spirituality for a Living Earth, [2019?]. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: <https://www.greenspirit.org.uk/magazine/>
- 10 Bron Raymond Taylor, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- 11 William Stukeley, *Stonehenge: A Temple Restor'd to the British Druids*. London: Printed for W. Innys and R. Manby, at West End of St. Paul's, 1740. – William Stukeley, *Abury, a Temple of the British Druids, with Some Others, Described*. London: [s. n.], 1743.
- 12 Více o Glastonbury viz např. Marion Bowman, "Ancient Avalon, New Jerusalem, Heart Chakra of Planet Earth: the Local and the Global in Glastonbury". In: *Numen* 52 (2), 2005, s. 157-190.
- 13 Bradleyová je známa zejména díky knižní sérii: *Mlhy Avalonu, Paní z Avalonu, Kněžka z Avalonu, Lesy Albionu*, která vyšla i v českém překladu vydaném Knižním klubem. Nejznámější kniha od Dion Fortune pojednávající o Glastonbury – Avalonu je: *Avalon of the Hearth*. York Beach: Samuel Weiser, 2000.

- 14 "Russian priest suggests banning Wahhabism, Nazism and aggressive neo-paganism" [online]. *Interfax-Religion*, 24. 2. 2014. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: <http://www.interfax-religion.com/?act=news&div=11676>.
- 15 Další informace viz např. Terrence P. Ward, "Russian Orthodox Priest Seeks to Outlaw 'Neo-Pagans'" [online]. *The Wild Hunt*, 3. 12. 2014. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: <https://wildhunt.org/2014/12/russian-orthodox-priest-seeks-to-outlaw-neo-pagans.html>.
- 16 "Iceland's first pagan temple in 1000 years ready in late 2018" [online]. *Iceland Monitor*, 2. 12. 2017. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: https://icelandmonitor.mbl.is/news/culture_and_living/2017/12/02/iceland_s_first_pagan_temple_in_1000_years_ready_in/
- 17 Vilhelm Carlström, "Iceland's fastest growing religion will soon complete the first temple to Thor and Odin in 1000 years" [online]. *Business Insider Nordic*, 4. 7. 2018. Cit. [19-03-2019]. Dostupné z URL: <https://nordic.businessinsider.com/icelands-fastest-growing-religion-will-soon-complete-the-first-temple-to-thor-and-odin-in-a-1000-years-/>

či jen – z hlediska dlouhodobé perspektivy – přecházela různá etnika a skupiny. Pro moderní pohany nejdůležitější zejména Keltové, Germáni a Slované po sobě zanechali mnoho míst. Některá z nich se znovu stávají místem kultu i po staletích opomíjení.

V ruinách keltského oppida u obce Třísov stávala ještě nedávno novodobá pohanská svatyně. Po nájezdu vandalů se však její autor rozhodl ji znovu neobnovovat. Moderní pohané z Prahy a okolí často nalézají útočiště pro své obřady na vrcholu nedalekého oppida Závist u Zbraslavi. Jiní zase dávají přednost praktikování rituálů u menhirů, kterých se zejména v bývalých okresech

Slaný, Louny a Kladno nachází několik desítek. Mezi nejznámější české menhiry patří *Kamenný pastýř* u Klobuk nebo *Zkamenělý mnich* u Drahomyšle. Za zmínku stojí i „malý český Carnac“ – na středoevropské poměry impozantní kamenné řady u obce Kounov. Pozornosti moderních pohanů neunikají ani hory a kopce. V Beskydech může člověk pátrat po pohanské minulosti na Radhošti. Pokud se vydá

z Pusteven opačnou cestou, dojde brzy na vrchol hory Tanečnice, jejíž název může napovídat něco o její možné pohanské minulosti. Pozoruhodná je i *Godula*, jinak nazývaná jako *Hodovnice*, kde se mělo nacházet slovanské obětiště. Některá z těchto míst a mnohá další využívají moderní pohané pro své obřady.

Druhou kategorií jsou místa, které moderní pohané pro své rituály zbudovali, či jinak upravili. Zde se formě meze nekladou a člověk i v české krajině může narazit na novodobé kamenné kruhy, menhiry, dolmeny, či jiná místa, více či méně upravená pro praktikování moderního pohanství. Přesná poloha většiny z nich je neveřejná.

Pohanská místa ve světě

Moderní pohanství je velmi často spojované zejména s Velkou Británií, protože právě hned dva jeho směry, wicca a druidství, vznikly právě tam. Už od 17. století si antikváři a jiní „sběratelé anglických starožitností“ a později romantičtí myslitelé představovali kamenné kruhy jako místa pohanského kultu. Jako první tak učinil už letech 1740–1743 William Stukeley, který zdokumentoval



Klobucký menhir.
Fotografie: Pavel Horák.

dnes velmi dobře známé kamenné kruhy Stonehenge a Avebury v jižní Anglii. Stukeley však v rámci své analýzy tvrdí, že druidové v těchto kamenných kruzích uctívali jediného Boha stvořitele a praktikovali čistou, původní formu náboženství – tedy monotheismu. Později měla jejich tradice zdegenerovat do modloslužby.¹¹ Po Stukeleyovi přišla celá řada dalších myslitelů i umělců, kteří projektovali do kamenných kruhů své představy a spekulace o náboženství a rituálech našich předků. Dnes je Stonehenge nejznámějším kamenným kruhem světa a každoročně je otevřeno široké veřejnosti a zástupcům moderních druidských

řádů k oslavám letního slunovratu. Z jižní Anglie chci vypíchnout ještě jedno místo – Glastonbury. Malé městečko v anglickém hrabství Somerset hostí kromě největšího hudebního festivalu Británie i řadu esoterických obchodů, čajoven a knihkupectví, protože právě blízký kopec Glastonbury Tor má být mystickým Avalonem, později spojeným s artušovskými legendami. Na hřbitově místního opatství se dokonce nachází i hrob krále Artuše. Pod kopcem Tor je pramen, který ústí do Challice Well, Studny kalicha, do které měl podle pověsti skřít sv. Josef kalich s Ježíšovou krví. Studna kalicha je i důležitým místem pro moderní Hnutí Bo-



Kounovské kamenné řady.
Fotografie: Pavel Horák.

hyně, které vychází z feministické větve wiccy a inspiraci si z něj bere i mnoho současných seminářů ženské spirituality apod.¹² Glastonbury a jeho okolí je dějištěm i řady románů. Nejznámější jsou texty od americké pohanky Marion Z. Bradleyové nebo známé britské theosofky a okultistky Dion Fortune z počátku minulého století, která poblíž Glastonbury žila.¹³

Moderní pohanství začíná být rozšířené i v současné Ruské federaci. Podle výsledků sčítání lidu z roku 2012 se k němu hlásí cca 1,2 % populace. Ruští pohané žijící ve velkých městech jako Moskva nebo Petrohrad využívají přílehlé velké parky nebo přírodní rezervace pro své oslavy, ve kterých často zbudovali rekonstrukce idolů slovanských božstev. Některá z těchto míst jsou však v ohrožení, protože místní moderní pohané čelí tlaku ze strany ortodoxní církve. Jeden z představitelů konzervativního směru v tamější církvi, Vsevolod Anatoljevič Čaplin, v roce 2014 prohlásil, že „wahábismus, nacismus a agresivní novopohanství by mělo být odstraněno ze života [naší] země, a to legislativním zásahem“.¹⁴ Po tomto prohlášení následovala vlna útoků na pohanská místa v okolí velkých měst. Idoly slovanských božstev byly pořezány motorovými pilami a zbytky pomazány exkrementy.¹⁵

Germánské pohanství zažívá renesanci na Islandu a částečně i ve skandinávských zemích. Neomezuje se však jen na obřady v přírodě. V loňském roce vzbudila celosvětovou vlnu sympatií a podpory zpráva, že moderní pohané na Islandu již brzy dokončí stavbu prvního chrámu zasvěceného starým bohům v Reykjavíku.¹⁶ Moderní pohanství tam představuje nejrychleji rostoucí nové náboženské hnutí, které v roce 2002 čítalo 570 členů, zatímco v loňském roce jich mělo okolo 3900.¹⁷

Na závěr se chci věnovat tzv. vílím stromům, pokud bych měl použít irskou lidovou terminologii. Bud' osamoceně nebo u studánek a pramenů rostoucí stromy jsou předmětem folklórních zvyků po staletí. V Irsku nebo například belgických Ardenách jsou stromy, na které lidé chodí uvazovat svá přání nebo prosby o uzdravení ve formě lístečků, papírů nebo celých popsaných kusů látek a barevných fáborků. Někdy se však k těmto stromům vážou zcela opačné pověsti: na

⇒ Dokončení článku na další straně dole.

Krajina a křesťanská teologie

OBRAT K PROSTORU

František Štěch

Prostor je vedle času určující veličinou pro vše, co je. Život, tak jak mu jako lidé rozumíme, se odehrává vždy v kontextu prostoru a jeho míst, ale také v kontextu času a jeho plynutí. Naše zkušenost prostoru říká, že jen na místech a v jejich proměnách můžeme pozorovat, jak čas plyne. Tok času můžeme ale pozorovat i na vlastních tvářích, na tělech lidí. Pro člověka je vždy důležité, jak a kde je zakotven v prostoru, kde přebývá.

Americký teolog Belden C. Lane píše: „Kdo jsme, (...) je neoddělitelně součástí toho, kde jsme.“¹ A s odvoláním na francouzského filosofa Gabriela Marcela dodává: „Jedinec není odlišný od svého místa; on je to místo.“² Takové přesvědčení je charakteristické pro tzv. *prostorový obrat* (*spatial turn*),³ tedy obrat k prostorovosti, který můžeme v průběhu posledních několika desetiletí pozorovat v různých humanitních vědách (např. teorie a dějiny umění, literární věda, psychologie, sociologie, antropologie atd.). Pozornost pro prostorové zakotvení člověka se tak pochopitelně nevyhnula ani vědám náboženským, tedy religionistice a teologii. Zvláště v teologii bylo pak v minulosti téma prostoru, míst a krajiny upozaděno či chybělo zcela.⁴ Je to s podivem, ne-

boť křesťanský Bůh (ale i Bůh židovství a islámu) je Bůh zjevující se na konkrétních místech. Místa a krajiny hrají podstatnou úlohu v biblických textech,⁵ ale i v Tóře a Koránu. Omezíme-li se nyní na tradici křesťanskou, můžeme říci, že zatímco biblická věda si míst a krajin tu a tam všímá, teologie fundamentální a systematická nechává téma ležet více méně ladem. Přitom například pokus o „topografii zjevení“ by mohl být velice zajímavým teologickým experimentem právě v oblasti fundamentální teologie. Je tedy nasnadě, že objevování teologie prostoru, míst a krajiny je aktuální a dosud ne zcela rozvinuté téma. Rád bych tedy tímto textem přičinil několik dalších poznámek k teologii krajiny, zejména s ohledem na prostorový obrat obecně

a v teologii konkrétně. Postupovat jsem se rozhodl ve třech krocích: Obrat k prostoru je v základních rysech obratem obecně kulturním (1), ale nachází svou odezvu i v prostředí teologie (2), kde může dle mého soudu vést právě k rozvoji teologie krajiny (3).

1. Obrat k prostoru

Obrátit se znamená dívat se zpět, otočit se a pohlédnout na cestu, kterou jsme šli. Obrácení je pohled do minulosti, který umožňuje vzpomínku, zamyšlení, reflexi. Obrátit se ale také znamená otočit se nějakým směrem, otočit se na někoho, obrátit se na někoho s prosbou o pomoc, s výzvou, dívat se novým směrem, vydat se jinam, hledat pomoc u někoho jiného, změnit dosavadní kurz, atd. Podle Doris Bachmann-Medick jde o posun z úrovně zkoumání objektu do roviny analytických kategorií a konceptů, přičemž i tato oblast se musí transformovat, neboť obrat (je-li skutečným obratem) nejen, že může definovat nové objekty zkoumání, ale „stává se nástrojem a médiem samotného poznání.“⁶ K „obratům“ nedochází jen na individuálních životních cestách konkrétních lidí, ale i na cestách celých společenství, kultur a národů. Ve 20. století docházelo v evropském myšlení k celé řadě takových „obratů“ (kulturní obrat, historický obrat, obrat k jazyku, ke ctnostem apod.) a jedním z nich byl i obrat k prostoru. Obecně jej lze definovat jako reakci na dlouhodobé přehlíže-

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

jejich základě by se jich lidé neměli dotýkat, neboť by tak rušili jejich obyvatele

– víly. Jeden z takových slavných stromů roste na kopci Tara v Irsku poblíž Dublinu. Moderní pohané navazují a přebírají tyto lidové tradice a začleňují je do své pohanské praxe.

pomalů, prosazuje mezi některými pohanskými organizacemi i u nás.



Vílí strom.

Fotografie: Pavel Horák.

Závěr

Vztah moderních pohanů k Zemi, půdě a krajině stojí v samotném centru některých pohanských směrů, jako je druidství nebo některé větve wiccy. Zejména v západním světě je moderní pohanství spojeno s ekologickými aktivitami a není jen následováním předkřesťanských tradic. Takový model se, byť

Nature as Sanctuary

This article introduces the role of nature within contemporary Paganism in the Czech Republic and worldwide. It argues that nature veneration and worship is one of the defining features of contemporary Paganism, and briefly traces the debates concerning it since the 17th century Enlightenment debates up till nowadays. After the introductory part, the next section is devoted to the places of contemporary Pagan activities in the Czech Republic, followed by a brief overview of the most famous contemporary Pagan places in Europe.

Mgr. Pavel Horák, Ph.D. (*1988), absolvoval doktorské studium religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice. V současné době působí jako hostující výzkumník v rámci postdoktorské stáže v Centru dějin hermetické filosofie a příbuzných směrů na University van Amsterdam v Nizozemí. Ve svém výzkumu se zabývá novými náboženskými hnutími, dějinami náboženství, pohanstvím a esoterismem.

ní prostorovosti v humanitních vědách stojících v tradici západního myšlení,⁷ a to především vlivem historizujících diskurzů, které „*napřímily čas a marginalizovaly prostor postulováním časových etap vývoje, tedy pohledu, který vykresluje minulost jako progresivní, nevyhnutelný vzestup od barbarství k civilizaci, od jednoduchoosti ke složitosti, od primitivismu ke kultuře a od tmy ke světlu.*“⁸

Důsledkem toho se prostorovost stala tématem podřízeným zdůrazňované kategorii času. Během 20. století se však témata související s prostorem, s místy, ale také s krajinami začala postupně vracet. Již ve dvacátých letech minulého století uvažuje o vlivu míst na své obyvatele tzv. Chicagská sociologická škola. O čtyři desetiletí později rozvíjí téma prostoru myslitelé jako Michel Foucault a Henri Lefebvre ve vztahu ke kritické analýze kapitalismu. V přibližně stejné době přináší téma prostoru do sociální teorie David Harvey. Warf a Arias mluví v jeho případě dokonce o „*prostorování* (orig. *spatialization*) *marxismu a marxizaci prostoru.*“⁹ První pokusy o návrat prostoru do západního myšlení (s výjimkou geografie) pak ve svém díle shrnuje a kriticky hodnotí Edward Soja.¹⁰ Je to právě Soja, který bývá považován za autora pojmu „*prostorový obrat*“ (*spatial turn*).¹¹ V přibližně stejné době však se stejným termínem přichází také Frederic Jameson, ovšem spojuje jej s rozsáhlejší kulturní proměnou související s přechodem od moderny k postmoderně.¹²

Ze současné perspektivy lze konstatovat, že díky prostorovému obratu již není možné nahlížet prostor jen jako inertní pozadí, kulisy či scénu pro lidské působení ve světě. Právě naopak, prostor, a tedy také místa a krajiny, mají aktivní úlohu, protože to, kde se něco děje je stejně důležité, jako jakým způsobem se to odehrává. Aktuálně přispívá k pokračování prostorového obratu také vývoj technologií geografických informačních systémů (GIS), které nacházejí své využití i v humanitních disciplínách.¹³ Stejně tomu tak je i v případě rozvoje internetu a s ním spojenou ideou kyberprostoru jako „*prostoru*“, který má také svá specifická místa a své krajiny. Tato, do značné míry stále ještě země neznámá, rovněž volá po své obsáhlé reflexi. Je tedy zřejmé, že témata, která nastolila prostorový obrat, se nevyčerpal, ba právě naopak

jejich důležitost, tedy důležitost myšlení prostoru, je stále aktuální.

2. Prostorový obrat v teologii

Také v křesťanské teologii můžeme ve 20. století identifikovat celou řadu „*obratů*.“ Např. obrat k subjektu a k praxi (Rahner) či obrat socio-politický (Metz). Na rozdíl od nich je obrat k prostoru v teologii podstatně méně známý a rozhodně nedosahuje takové intenzity jako v sociálních či humanitních vědách, nicméně nahlížení klasické teologické a biblické látky prizmatem kritického, prostorového myšlení je přítomno u autorů jako jsou Tim Gorringer, Sigurd Bergmann či Gert Prinsloo.¹⁴ Zejména druhý z uvedené trojice může být – myslím – právem považován za jednu z ústředních postav definujících v současnosti prostorový obrat v teologii. Podle něj můžeme vidět člověka jako Boží obraz plně jen v souvislosti s místy, které obývá. Bergmann považuje prostorový obrat nejen za nové teologické téma, ale také za reakci na potřebu promyšlení rozvoje teologie v prostoru, tedy

samotné prostorovosti teologie. K tomu jej kromě celé řady autorů z jiných oborů inspirují tři apoštolové prostoru v oblasti akademické teologie Jürgen Moltmann, John Inge a Philip Sheldrake.¹⁵ Zatímco Moltmann zdůrazňuje prostor a uvažuje o něm v intencích stvoření a rozlišuje (1) absolutní prostor jako Boží podstatu, (2) prostor stvoření, v němž Bůh připouští svou vlastní přítomnost ve světě, a konečně (3) relativní místa, tedy konkrétní prostory, vztahy a pohyby ve stvořeném světě,¹⁶ Inge soustředí svou pozornost spíše na vztah prostoru a míst, přičemž má za to, že „*prostory jsou naplněny místy.*“¹⁷ Jinými slovy, místo je pro Ingeho konkretizací prostoru. S jinou perspektivou přichází Sheldrake. Místa jsou pro něj formována duchovní praxí jejich obyvatel, neboť spiritualitu nechápe jako primárně vnitřní zkušenost, ale spíše jako způsob života. Ostatně, i lidské bytosti jsou podle Sheldrakea (posvátnými) místy.¹⁸ V návaznosti na své inspirační zdroje formuluje Bergmann „*teologii obývání*“¹⁹ zejména podle parametrů trojicní

Krvavá svatba a devět křížů

Ačkoli tomu statistiky dopravních nehod nijak nenavědčují, o úseku dálnice D1 v okolí Domašova se traduje, že se jedná o mimořádně nebezpečný úsek. Podle vyprávění zde dopravní nehody způsobuje duch nevěsty, která byla nedaleko tohoto místa zavražděna.

Pověsti zasazují počátky události, které vedly až ke krvavé svatbě, do roku 1539. Tehdy v lesích nedaleko osady Lesní Hluboké přepadla skupina loupežníků mladého koňského handlíře. Téměř mrtvého ho nalezl místní sedlák. Odvezl ho domů, kde se o něj starala jeho dcera. Mladí lidé v sobě našli zalíbení, ale sedlák nechtěl svolit k sňatku, protože handlíř byl příliš chudý. Mladík tedy opustil sedlákův dům, aby získal peníze, kterými by otcovo rozhodnutí změnil. Ten však na jeho návrat nechtěl čekat a dohodl dceři svatbu se synem jiného bohatého sedláka z nedaleké Velké Bíteše. – Mladý handlíř se opravdu vrátil s penězi, ale nemohl už svatbě zabránit. Domluvil se proto s myslivcem, že mu dá všechny své peníze, když mu pomůže s přepadením svatebního průvodu. Chtěl se pomstít sedlákovi za jeho zradu a získat vytouženou dívku pro sebe. Všichni svatebčané měli zemřít, jen nevěstu měl myslivec ušetřit.

Čekali tedy na cestě mezi Velkou Bíteší a Lesním Hlubokým, kudy měl jít svatební průvod. V nastalém zmatku během přepadení zasáhla jedna z myslivcových kulek také nevěstu, která na místě zemřela. Zoufalý handlíř pak podle pověsti zabil nejprve myslivce a následně i sebe. Na lesní cestě tak zůstalo ležet devět mrtvých těl.

Aby došlo k usmíření ducha nevěsty, která se rok po krvavé svatbě začala zjevat v okolí události, postavili zde benediktinští mniši z kláštera v Lesním Hlubokém devět dřevěných křížů a vysvětili je. Když kříže přibližně po sto letech ztrouchnivěly a rozpadly se, mniši je opět vyměnili za nové a znovu je vysvětili. Takto se výměna křížů a jejich svěcení měly konat pravidelně každých sto let. Naposledy se tak stalo 18. září 1887.

O sto let později, tedy roku 1987, už k novému obřadu nedošlo, a proto se údajně duch nevěsty do okolí tragické události vrátil. Zjevat se má hlavně lidem, kteří mají něco společného se sňatkem (především novomanželům a svatebčanům, ale také oddávajícím), a způsobovat tak tragické dopravní nehody. ■

Jitka Schlichtsová

teologie, pneumatologie, ekoteologie a patristické soteriologie. Dějiny spásy tak chápe podobně jako Řehoř Naziánský ve světle učení o Trojici, kde inhabitace Ducha (trvalá přítomnost Boží v duši, která je ve stavu milosti) naplňuje vtělení Syna. „Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek (Jan 14, 23).“ Inhabitace (v trojiční perspektivě) a fenomenologický pojem „atmosféry“ tak představují konstitutivní prvky Bergmanovy teologie obývání. Její ústřední otázkou je: Kde přebývá životodárný Duch? Nebo, v jakých místech tohoto světa je možné se s ním setkat?²⁰ Bergmann ve svém prostorovém obratu splétá náboženství, přírodu a kulturu. Jejich vzájemné interakce chápe teologicky, a to především v rovině prostorovosti. Zajímá ho nejen, jak křesťané žijí své křesťanství v místech a prostoru (jak zakoušejí svá setkání s Bohem v jimi obývaných místech), ale také jak může teologie přispět k rozvoji jiných vědních disciplín (např. geografie, environmentalistika atd.) či jak může být užitečná v rozličných veřejných diskurzích (např. územní plánování, trvale udržitelný rozvoj bydlení, humanizace architektury atd.).

Je tedy zřejmé, že ve svém obratu k prostoru se teologie profiluje jako teologie veřejná,²¹ jako teologie ob-
 jímající člověka v krajinách tohoto světa. V krajinách, které reprezentují setkání abstraktního prostoru s kon-



Vomperberg, „Hora spásy“. Foto: Zdeněk Vojtíšek.

krétními místy, tedy setkání (a splétání) přírody, kultury a náboženství. Teologická analýza krajiny tak může být jednou z konkrétních odpovědí na volání Bergmanova teologického obratu k prostoru, tedy na volání po „hluboké reflexi vlastní prostorovosti teologie a její zakořeněnosti v žitých prostorech“,²² či po tom, aby si teologie „uvědomila své zasazení v existenciální prostorovosti života.“²³

3. Teologie krajiny

Prostorový obrat v teologii nás svou reflexí prostoru a prostorovosti přivádí k teologii krajiny. Jak (a kde) ale takovou



Devět křížů. Foto: Harold, Wikimedia Commons.

teologii začít? Možná, že právě v místech, která obýváme a sprádáme do krajiny tím, že je naplňujeme svými příběhy. Místa (a zvláště místa posvátná), jsou místa příběhů, tvrdí Belden C. Lane.²⁴ Příběhy naplňují místa významem a obsahem. Jako první přístupový bod k teologii krajiny (a její podstatný prvek) se tak přirozeně nabízí reflexe křesťanského příběhu o stvoření (teologie stvoření). V této perspektivě se ukazuje, že podkladem krajiny je stvoření (profánně řečeno příroda) a právě proto není stvoření s krajinou totožné.²⁵ Zatímco stvoření je dílem Boha tvůrce, krajina (coby síť významuplných míst) vzniká jako výsledek tvůrčího vzmachu člověka. Podle česko-budějovické teoložky Michaely Vlčkové je krajina označením pro to, „co je okolo, na kraji, na konci – podobně jako končina.“²⁶ V návaznosti na architekta Michala Kohouta hovoří dále o tom, že pojem krajina se odvozuje od slova krájet. Krajina tedy v jejím pohledu znamená „totéž co krajka nebo krajíc – lem, kraj toho odkrojeného. Krajina je okolo toho, co je uvnitř. Uvnitř hradeb nebo kostelních zdí ohraničený, posvátný, kosmizovaný prostor.“²⁷ Naproti tomu, německý filosof Hans-Dieter Bahr²⁸ míní, že krajiny se ukazují právě tam, kde země svou ohraničenost ztrácí, kde místa ukazují k „bezmístí“, kde se cesta potkává s necestou, kde je možné vyjít z ohraničeného prostoru za horizont. Mám za to, že hranice mají smysl jen tehdy,

Poznámky

- 1 Belden C. Lane, *Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality*. (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2001), 6.
- 2 Tamtéž.
- 3 Srov. Edward Soja, *Seeking spatial justice*. (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2010), 13–14.
- 4 Srov. Sigurd Bergman, *Religion, Space and the Environment*. (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2014), 369.
- 5 Jako příklad můžeme uvést klasickou práci Theodore Heiberta o krajině v jahvistické tradici. Theodore Heibert, *The Jahvist's Landscape: Nature and Religion in Early Israel*. (New York, NY: Oxford University Press, 1996).
- 6 Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. (Berlin: DeGruyter, 2016), 16.
- 7 Srov. Bergmann, *Religion, Space, and the Environment*, 369.
- 8 Barney Warf a Santa Arias, 'Introduction: the reinsertion of space into the social sciences and humanities.' In: Barney Warf a Santa Arias (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*. (New York (NY), London: Routledge, 2009), 2.
- 9 Tamtéž, 3.
- 10 Srov. např. Edward Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*.

- (London: Verso Press, 1989); Edward Soja, *Seeking Spatial Justice*.
- 11 Edward Soja používá pojem „prostorový obrat“ pro charakteristiku pojednání prostorovosti u Foucaulta (Soja, *Postmodern geographies*, 16–17), Lefebvra (tamtéž, 50) a Giddense (tamtéž, 154).
- 12 Srov. Frederic Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. (London: Verso Press, 1992), 154.
- 13 Warf a Arias, 'Introduction,' 5–6.
- 14 Srov. Stephan F. de Beer, 'Discerning a theological agenda for spatial justice in South Africa: An imperative for sustained reconciliation', *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 72(1), 2016, online: <https://hts.org.za/index.php/HTS/article/view/3566>.
- 15 Bergmann, *Religion, Space, and the Environment*, 371.
- 16 Srov. Jürgen Moltmann, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. (Brno: CDK, 1999), 128.
- 17 Srov. John Inge, *A Christian Theology of Place*. (London, New York, NY: Routledge, 2016), 20–21.
- 18 Srov. Bergmann, *Religion...* 375–376.
- 19 Tamtéž, 379–380.
- 20 Tamtéž, 380.
- 21 Srov. František Štěch, 'Teologie ve veřejném prostoru.' In: Martin Kočí (ed.), *Výkročit z uzavřenosti: Festschrift k 70. narozeninám Tomáše Halíka*. (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018), 64–73.
- 22 Bergmann, *Religion, Space, and the Environment*, 371.
- 23 Tamtéž, 390.

- 24 Lane, *Landscapes of the Sacred*, 15, 37, 59.
- 25 Srov. Jiří Skoblík, *Morálka v křesťanské praxi: Výběr statí*. (Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2002), 36.
- 26 Michaela Vlčková, 'Kde se nebe dotýká země: O tom, proč máme kostely, a o podobě liturgického prostoru po Druhém vatikánském koncilu (na příkladech kostelů v Novohradských horách a přilehlých oblastech Rakouska)'. In: Michaela Vlčková (eds.), *Znamení víry v krajině*, (Borovany: Mýtiny, 2018), 66.
- 27 Tamtéž.
- 28 Hans-Dieter Bahr, *Landschaft: Das Freie und seine Horizonte*. (Freiburg, München: Karl Alber, 2014).
- 29 František Štěch, 'Here I am: A Prolegomena to Theology of the Landscape,' *Communio Viatorum* 59:2 (2017), 152.
- 30 Srov. František Štěch, '(Ne)čitelnost krajiny a hermeneutika mystéria.' In: Petr Jandajsek, Zdenko Šírka a Cristian Panaitescu (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. (Praha: ETF UK, 2014), 32.
- 31 Srov. Edward Schillebeeckx, *Lidé jako Boží příběh*. (Brno: CDK, 2008), 20–29.
- 32 Např. Gaston Bachelard a Yi-Fu Tuan užívají termín „topofilia“ (lásky k místu) pro popis pozitivního vztahu lidí k místům, která obývají. Srov. Patricia L. Price, 'Place.' In: Nuala C. Johnson, Richard H. Schein, Jamie Winders (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Cultural Geography*. (Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 126.

dá-li se jimi procházet oběma směry. Sem a tam, zevnitř ven a zvenku dovnitř. Z kosmizovaného prostoru do skutečného kosmu, neuzavřeného v hradbách ani v kostelních zdech a zpět do světa našich hradů a kostelů. Svět nelze chytit do dlaní. Jeho krajiny nám jej zjevují.

Druhým podstatným prvkem teologie krajiny je tedy zjevení. Zjevují-li krajiny člověku svět, zjevují mu také značnou část pravdy o něm samém (a vybízí tak k teologické antropologii), neboť krajina není jen přírodním prostředím pro své uživatele, ale představuje domov lidí²⁹ a nutno dodat, že základní charakteristikou našich domovů je to, že nás utvářejí stejně tak, jako my utváříme je. A to samé platí o krajinách.³⁰ Právě v krajinách tohoto světa se člověk stvořený jako tvořivý tvor může setkat s tvorbou, tedy s tvůrčí podstatou samotného Stvořitele a zároveň může zakusit svou účast na stvořitelově tvorbě, a tedy význam toho, co znamená být Božím obrazem (srov. Gn 1, 26). Stvoření k Božímu obrazu dává lidskému rodu do vínku tvořivost a stvořený prostor jako médium pro život dává člověku nejen možnost tuto tvořivost uskutečňovat, ale také prostor pro setkání s tím, který je původcem a dárce vši tvořivosti. Židovsko-křesťanský Bůh je Bůh míst. Je to Bůh, který opouští prostor své vlastní nekonečnosti a zjevuje se v místech. Stává se přítomný právě „zde“ (např. Iz 52, 6; 58, 9; 65, 1-3), aniž by ztratil cokoliv ze své všudypřítomnosti. V Novém Zákoně Ježíš přišel do tohoto světa, protože do něj byl poslán Otcem (Jan 8, 42) a protože Marie rozpoznala a přijala „zde“ toho, který přichází, ale zároveň zůstává ve svém věčném „tam.“ Skrze Ježíše Krista, vtělené, ukřižované a zmrtvýchvstalé (Lk 24, 5) „Slovo“ Bůh zjevuje sám sebe jako věčně přítomného ve „zde-bytí“, ale zároveň paradoxně zůstávajícího v „tam-bytí“ věčnosti.

Třetím podstatným prvkem teologie krajiny je soteriologie. V návaznosti na tvrzení Edwarda Schillebeeckxe, že „mimo svět není spásy“,³¹ lze o krajinách tohoto světa hovořit jako o prostorech uskutečňování spásy jejich obyvatel. Jestliže tedy křesťané věří ve spásu světa skrze Ježíše Krista, znamená to, že lidská láska ke světu, k jeho místům a krajinám³² je v teologické perspektivě neoddelitelná od lásky k Bohu. Teologie krajiny tak ukazuje, že právě v krajině může lidská láska dojít svého naplnění, neboť kraji-

Střed světa v Tyrolsku

Při čtení klasického díla rumunského religionisty Mircey Eliadeho (1907–1986) o zjevení posvátného prostoru, které zakládá „střed světa“,¹ si čtenář vybaví pravděpodobně Jeruzalém, Řím nebo Mekku. Pro Hnutí Grálu je takovým středem Vomperberg, náhorní plošina nad městečkem Schwaz a nad hlubokým údolím Innu, na níž od roku 1928 vznikala „osada Grálu“. Na tomto místě je podle Abd-ru-shina, zakladatele hnutí, a podle jeho následovníků Hora spásy, „která má být a nakonec také bude východiskem, střediskem i konečným bodem všech pozemských splnění!“²

Tato Hora spásy, tedy pozemský Vomperberg, je příbytkem Boha („Božím stánkem“) a jako taková spojuje přítomnost s minulostí i budoucností: „Hora má být Božím stánkem zde na zemi, jak o tom již po staletí mluvila všechna zaslíbení, která na to ukazovala. I v budoucnosti to bude stále znovu připomínáno a má to tak zůstat v říši tisíce let.“³ Vomperberg je tak vlastně horou Sion, o níž hovoří Bible a která je dnes známa jako Chrámová hora v Jeruzalémě. Tento název také jako synekdocha zastupuje celý Izrael či lid Boží. Proto také Dům Grálu, do něž se Abd-ru-shin s rodinou roku 1928 nastěhoval, „stojí na onom místě, které směl kdysi spatřit Abrahám jako ‘Horu spásy’“.⁴ Na tomto místě se tedy staly zásadní události dějin lidstva podle judaismu, křesťanství a islámu.

V „osadě Grálu“ na Vomperbergu se již ve 30. letech 20. století uskutečňoval komunitní ideál. Tam se – řečeno slovy současného oficiálního životopisce – rozvíjel „bohatý model života, jakýsi vzor pro míruplnou pozemskou a duchovně prospěšnou, čilou spolupráci téměř ve všech oblastech lidské činnosti i lidského působení.“⁵ Tento model byl součástí očekávání, že brzy (podle některých lidí z Abd-ru-shinova okolí ještě ve 30. letech) nastane Tisíciletá říše, pro niž se osada Grálu připravuje. Tisícileté říši měl předcházet světový soud. Na události, které ho měly provázet (hlavně na potopu), se obyvatelé osady na Vomperbergu intenzivně připravovali, a to především tím, že shromažďovali zásoby, „aby obyvatelé Hory, v případě že k tomu shůry dojde, že bude Hora uzavřena, měli zásoby po určitou dobu.“⁶ Pro Tisíciletou říši plánovali stavbu ohromného Hradu Světla, jenž měl být zároveň i chrámem, z něhož by bylo Abd-ru-shinovo poselství zvěstováno do celého světa (postaven měl být roku 1936), sanatoria, sirotčího útulku i dalších budov.

Vomperberg se pro Hnutí Grálu stal náboženským středem světa, který hnutí spojuje s náboženskou historií (jako hora Sion) i s náboženskou budoucností jediného místa, které bude ušetřeno apokalyptických událostí, a centra Tisícileté říše.

Zdeněk Vojtíšek

Poznámky

- 1 ELIADE, Mircea, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 17–47.
- 2 ABD-RU-SHIN, „Hora spásy“, *Napomenutí*, Vomperberg: Alexander Bernhardt 1984, s. 77.
- 3 Tamtéž.
- 4 VOLLMAHN, Herbert, *O životě a působení Abd-ru-shina, Marie a Irmgard na Zemi 1875–1990*, Vomperberg: Verlag Alexander Bernhardt 1994, s. 13.
- 5 SCHULZE, Monika, Abd-ru-shin. Autor Poselství Grálu, Brno: Integrál 2006, s. 57.
- 6 WAGNER, Josef, „Moje cesta ke svatému Poselství a k Pánovi až do doby, kdy opustil zemi“, in: *Vzpomínky na Pána Abdrushina*, Dačov Lom: Umelecko-duchovní sdružení Fénix, asi 2012, s. 328.

na je (1) prostorem setkání tvůrce a jeho tvořivých tvorů (je prostorem stvoření), (2) prostorem zjevení (zjevení samotného i jeho rozpoznávání) – tedy opět prostorem setkání Boha s člověkem, a (3) krajina je v teologickém pohledu také prostorem průběžného uskutečňování spásy, které směřuje ke svému završení (Srov. Sk 17, 26-28).

Poznámka

Tento text vznikl v rámci projektu PRIMUS/HUM/23 „Křesťanství po křesťanstvu: paradoxy teologických obrazů v současné kultuře.“ Práce na něm byla také podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

Spatial Turn

This article intends to provide several important remarks concerning what may be called “theology of the landscape”, especially with regard to the so-called spatial turn in general and to the spatial turn in theology in particular. In outline, spatial turn is a cultural turn, but it finds an interesting resonance within the field of theology, where it can inspire contemporary theologians to deeper theological reflection on space, places and the landscape.

Mgr. František Štěch, Th.D. (*1980), působí jako vedoucí výzkumné skupiny „Theology & Contemporary Culture“ na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy. Mezi jeho profesní zájmy patří: fundamentální teologie, teologie krajiny, náboženská a křesťanská identita, interkulturní teologie, teologie ve veřejném prostoru a teologie náboženství.

Po stopách ducha v krajině s Václavem Vokolkem

POSVÁTNÁ MÍSTA EXISTUJÍ

Jan Sušer

Václav Vokolek (*1947) je spisovatel a publicista. Zabývá se českou krajinou, jejími posvátnými či esoterními rozměry. Publikoval řadu děl beletristických a sbírek poezie. Ve výtvarné práci spojuje s krajinou slova.

Žijeme v době, kdy intenzivně vnímáme ekologická témata, hovoří se o klimatické krizi. Vy se dlouhá léta zabýváte různými podobami a stopami přítomnosti člověka v krajině – jak ji sám vnímáte? Myslíte, že se jedná spíše o fenomén destruktivní, nebo lidská kultivace krajiny něčím nepostradatelně pomáhá?

Já v této souvislosti často vzpomínám na dnes již téměř zapomenutého člověka. Jmenoval se Bohumil Němec,* byl to vynikající přírodovědec, za první republiky se stal nadějným protikandidátem Edvarda Beneše na prezidentské křeslo. Vydal řadu odborných knih, jeho vědecká činnost byla rozsáhlá, ale napsal také takovou populární knížku, kde se snaží určitým způsobem popsat jakýsi systém života. A dochází ke zvláštní myšlence, že totiž není úplně vyloučeno, že život je jen jakousi nemocí hmoty, zhoubným bujením. A jako přírodovědec dokazuje, jak na naší planetě je vlastně všechno založeno na obrovské převaze plození, to právě zhoubné bujení připomíná. Abyste zplodil synáčka, potřebujete miliardy spermií. To je přehnané. Takový buk má třeba tisíce bukvic, ale za život se mu ujmou jen dva tři potomci. Všechno je tomuto diktátu vlastně podřízeno a celá kniha tímhle nečekaně vyústí: život jako choroba hmoty.

Takže jsme v podstatě taková infekce?

Ano, pak by bylo možné, že ta naše planeta je vlastně infikovaná, a tak možná lépe s ní rychle pryč, aby náhodou nenakazila nějakou další nádhernou planetu bez života. Ale doufejme, že tomu tak není.

Za druhé se na to ale podívejme trochu opačně. Zmiňujete současné ekologické vědomí, to je skutečně v současné



Václav Vokolek.

Foto: Jan Sušer.

době téma číslo 1, tomu se nelze vyhnout. Já je ale vidím jako špatně uchopené... Když nebudeme vyhazovat plasty, tak zachráníme planetu? To je přeci lež. O planetu tady vůbec nejde. My likvidujeme sebe, ne planetu.

Já vášnivě miluju hory. Nejezdím ve svém věku sice do Himálaje, ale třeba do Alp. A stojím tuhle na kopci, přes dva tisíce metrů vysokém, a vidím tam to moře – moře, které neexistuje, moře Tethys. To sahalo od Himálaje až k Andám. Jak to muselo vypadat, když se zemské kry posunuly a vody se rozlily zcela jinak? To musela být přímo kosmická katastrofa. No, a dnes tam jezdí lanovky a všechno je v nejlepším pořádku. Čili Země přežije všechno. A tím spíše přežije člověka. A když si tohle uvědomíme, tak už není takový problém planetu vnímat jako onu Matku Zemi, jako božstvo, a nás jako nezdránné pyšné děti. Na tom už přece je něco posvátného.

Takže planetu nezachraňujeme, my bychom se měli teď starat hlavně o sebe, abychom trochu důstojně přežili a pokud možno u toho nezlikvidovali nějakého toho blanokřídlého brouka – to řečeno v nadsázce, protože samozřejmě za tu

dobu už zaniklo obrovské množství druhů, – a snažit se vnímat přírodu, Zemi, třeba i celý vesmír jako něco nás absolutně přesahujícího. A vrátíme se do krajiny, ta nás totiž také absolutně přesahuje.

Už jen tím, že má mnohem delší historii než my jako druh?

Podívejte se, tady ta dlažební kostka je stará, dejme tomu, sto milionů let. Vznikla za nějakých neuvěřitelných okolností, my to třeba víme, ale co na tom záleží? Mně je 72 let. Vedle té dlažební kostky jsem nic...

Já si myslím, že bychom se možná měli navrátit opravdu k tomu, co bylo před velkými klasickými náboženstvími, která vlastně představují na to všechno jakousi zvrácenou reakci. Když bůh řekne, že člověk je pán tvorstva – já takového boha nechci. To opravdu kosmický bůh nemůže chtít. Tenhle návod je panovačný, přezírající a veskrze lidský.

Tak se již řadu let vlastně zabývám tím, že krajina má skutečně tak nesmírné kvality, směřující až k božství, k posvátnu. K Matce zemi, k Otci vesmíru. Takový byl asi nejstarší kult, a ten náboženský vývoj, co následoval potom, to je omyl. Tragický omyl.

Takže my jsme vlastně na planetě v pozici nejmladšího dítěte...

... no, batolete!

Nabízí nám toto uvědomění a toto postavení vůbec nějakou možnost nově uchopit svůj vztah k té naší Matce?

Já bych si to přál. Kdybychom spolu s Němcem chápali život jako nějakou rakovinu, jako zhoubnou nemoc, tak si musíme uvědomit, že jako druh máme v sobě nějakou strašlivou energii, maniakální energii sebezničení. My úplně toužíme po sebezničení.

A tu touhu si v sobě neseme dlouho. Ale já si myslím, že ta touha tu nebyla odjakživa. On vlastně nikdo ani netuší, jaký skutečně byl pravěký člověk, ale myslím, že tohle všechno v sobě neměl. Někteří badatelé to dávají do souvislosti se zemědělstvím, zpracováním kovů. Otázka je, jestli tahle vášeň, která nás všechny spojuje, jde ještě vůbec zastavit. Protože tohle je už velice dlouho svým způsobem základní téma lidství.

Když se zabýváte přímo krajinou jako takovou, pohybujete se samozřejmě

* Bohumil Němec (1873–1966), botanik, též rektor Univerzity Karlovy (v letech 1921 a 1922) – pozn. red.

i v terénu, vnímáte ji vlastními smysly, řekl byste, že cokoliv v ní můžete pozorovat jako dotyk člověka, souvisí s touto tendencí k sebezničení, nebo vidíte i stopy po nějaké opačné snaze?

Samozřejmě je důležité, jak se člověk v té krajině pohybuje. Domnívám se, že bývalo normální, že ten sebezničující pud nějakým způsobem vyvažovala práce v krajině. Zemědělec si krajinu nemohl úplně zničit. Tam byla jasná vazba. Dnešní zemědělec ale už prakticky nedělá nic jiného, než že krajinu ničí. Ale tím prvotní principem bylo vědomí posvátnosti. Úroda, to byl dar. Krásy krajiny a přírody byly dalším darem, to můžeme vidět například i v lidovém umění. A tenhle instinkt v sobě už my dávno nemáme. Ale pozor, nejen ve smyslu materiálním, ale samozřejmě tenhle vztah nám chybí i v rovině duchovní.

Když se řekne „náboženství v krajině“, asi si vybavíme různorodé křížky, boží muka u cesty, památníčky nebo podobně. Ale je zřejmé, že v tom kontextu, jak teď spolu hovoříme, musí existovat i trochu hlubší pohled.

Já se vlastně zabývám českou krajinou, dokonce ani ne moravskou, a i tam jsem toho už hodně viděl a zažil, a výsledek je jednoduchý: posvátná místa existují! Pro to mám i řadu důkazů. Podívejte se na Bacín. Jedenáct tisíc let tam lidé obětovali. Nikdy se třeba nesetkali, dělali to spontánně.

Ta posvátnost, které jsem se nejdřív trochu věnoval, byla pro mě určitým termínem, ke kterému se daly vztahovat kapličky, křížky apod. Ale nakonec jsem si stanovil, že posvátnost existuje nezávisle na člověku už v té krajině.

Z čeho v té krajině podle vás pramení?

To já nevím. Prostě je. Kdo ví, co by na Bacín řekl třeba Eliade. To je světový unikát. Až se tají dech. Prostě to existuje a je to naprosto na člověku nezávislé. Pokud jste v tom dobrý nebo máte to štěstí, tak

to poznáte. Nikdo vám to nemusí vykládat. Prostě tady je posvátné místo. Jiné místo. Místo spojené s vyššími světy. Pro to se tam obětovalo.

Je určitý stav jakési milosti, který nejde nějak definovat, ten prostě existuje. Toto poznání je vlastně takovým shrnutím těch, řekněme, dvaceti let, kdy mne tohle téma zajímá. Nejsem rozhodně člověk, který by to sám uměl rozpoznat, nevidím beztělce, nekamarádím se s nimi jako někteří jiní. Ale vím to. Zajímavé je, že tyto věci nejlépe rozpoznávají větší ženy. Nějak to prostě čtou. Hlavně dotekem.

Po člověku v krajině samozřejmě zůstává řada stop. Vy sám chápete vydělování oněch posvátných míst v krajině jako lidskou touhu si to místo, případně ty síly nějak podmanit, ovládnout je, znásilnit, nebo je v tom spíše něco jiného?

My už s posvátnými místy neumíme vůbec zacházet. Jak jsem před chvílí žertoval o té oběti – ona oběť je ale něco skutečně fenomenálního. Možná by mi nějaký kněz namítal, co to má za význam obětovat mladou dívku, aby se na jaře otevřela země, ale víte, na to bych řekl – vždyť jsme při poslední velké válce obětovali skoro sto milionů lidí. A pro nic za nic. Tak se nad ty naše předky moc nepovyšujeme.

Já chápu tu oběť jako takovou pečeť. Naši předci nebyli nějakí sadisti, prostě jen takto stvrzovali svou sounáležitost

s místem, s posvátnem. A já už dnes vím, že my na ta posvátná místa můžeme jezdit, navštěvovat je, přemítat tam, ale jakmile tam nedojde k nějaké zásadní činnosti – kterou ovšem my už neumíme –, tak to jde zcela mimo nás. Jsou tací, kteří si myslí, že to umí... Ale neumí. Nikdo už to neumí.

V oněch starých dobách mohli lidé mít neuvěřitelné znalosti v těchto oborech, to my si ani nedovedeme už představit, ale to vše se úplně vytratilo.

Takže dnešní všelijaké pálení ohňů na kopcích apod. považujete spíše jen za takové tápání...?

Já si vlastně myslím, že je to dobře. Ale k ničemu to nevede. Já jsem strašně nadšen z každé naivní oslavy takového Beltainu. Měl jsem nesmírně zajímavý zážitek, jednou na Vysočině, kdy jsme byli na kopci s výhledem do východních Čech a já jsem najednou viděl, že to tam všude plálo, na každém vrchu. A uvědomil jsem si: Takhle to vypadalo před těmi dvěma a půl tisíci lety. To je nádhera. Dnes už to ani nikdo nezakazuje. Ale je tam strašlivá nevědomost.

A tak se dnešní lidé o Beltainu ožirají, zpívají pitomé písničky a druhý den jim zůstane jen kocovina. A přece, ať už chceme nebo ne, slavili Beltaine...

A nemáme třeba my nějaký způsob, jak tyto věci prožívat, který už sami nevnímáme jako totéž, ale možná to totéž vlastně je?

Co my víme? Možná už to, že to vůbec děláme, je svým způsobem už samo trochu spasitelné. Třeba to má nějaký smysl. Možná je to určité „navázání kontaktu“. I když si nějakí trampové opékají buřty někde u ohýnku, tak by nám třeba Jung řekl, že vlastně dělají něco pradávného, že oživují zapomenuté. A možná je to pravda... ■



Posvátné jezírko na hoře Bacín.

Foto: Malvína Nálevková, z knihy Václava Vokolka *Neznámé Čechy. Posvátná místa středních Čech* (Praha: Mladá fronta 2009).

Bc. Jan Sušer (*1984) je religionista a knižní redaktor na volné noze. Zabývá se mormonismem, západním esoterismem a levicovou teorií.

VZNIKÁ NOVÁ KOMUNITA SATANISTŮ

S odvoláním na postavu Satana jakožto biblického odpůrce Boha existuje široký okruh skupin, u nichž se odhaduje jako motiv příklonu k tomuto symbolu protestní postoj vůči křesťanství, případně i judaismu, a vůči západní civilizaci, která je založena na staleté přítomnosti obou biblických náboženství.

Pravděpodobně nejrozšířenější podobou hnutí je Satanova církev, jejímž zakladatelem a autorem *Satanské bible* byl Američan Anton Szandor LaVey (1930–1997). Nástupce její odbočky u nás je První Česko-Slovenský chrám Církve Satanovy. Za ni a zároveň jako biskup Gnostického bratrstva s vazbami i na jiné zahraniční skupiny veřejně vystupuje Pavel Brndiar (*1975).

Od přelomu loňského a letošního roku dává o sobě vědět nové uskupení se zázemím v Praze, možná i jinde v Česku a snad i na Slovensku, které je ve stadiu postupné formace a hledání členstva. Prezentuje se na internetu, kde jsou základní body stanov a několik článků v blogu. Od dosavadního satanismu se distancují s odvoláním na jeho teatralnost. Satanův chrám, který uvádějí jako „konkurenční organizaci“, je podle nich spíše konzervativně, okultisticky a autoritativně zaměřená organizace. Mní se pravděpodobně První Česko-Slovenský chrám Církve Satanovy.

Nová satanistická komunita se označuje za náboženskou společnost a počítá s budoucí registrací českým státem. Na Facebooku vybízí ke sběru podpisů na její podporu. Své pojetí chápe jako náboženství a filosofii. Komunita uvádí, že neuctívá Satana a že jejím středobodem je člověk samotný, který je tvůrcem smyšlených bohů. Její příslušníci se přihlašují k demokracii a chtějí chránit lidstvo před demagogií a protiprávním působením církví svou vzdělávací aktivitou.

Komunita pořádá přednášky a akce, které poukazují na nebezpečí sekt, a chce poskytovat právní pomoc při odchodu z tradičních náboženství. Chce chránit děti před náboženským fundamentalismem. Vyslovuje se proti jakýmkoli formám násilí a odmítá politické ambice.

Satanova komunita má předsedu, jímž je v současnosti Jakub Jahl. Je volen a jediný v komunitě má právo vykonávat duchovní obřady.

Typickou vlastní charakteristikou vznikající Satanovy komunity je výrok: *Satan je pro satanisty pouhým symbolem a metaforou. Představuje svobodu, odpor vůči duchovnímu i fyzickému otroctví a zpochybňování autorit.*

HINDUISTICKÉ MODLITBY V USA STÁLE KONTROVERZNÍ

Jednou ze zvláštností vztahu USA k náboženství je, že na jedné straně jsou církve a náboženské organizace podle ústavy striktně oddělené od státu, který je nesmí jakkoliv zvýhodňovat (kromě úlev na daních), na druhé straně jsou duchovní zvaní na politické či státem organizované akce a shromáždění. Při dolní komoře Kongresu USA dokonce existuje funkce kaplana, jehož rolí je zahajovat shromáždění zákonodárců modlitbou. Doposud ji zastávají zástupci křesťanských denominací, od roku 2011 to je jezuita Patrick J. Conroy. Modlitbu však mohou pronášet i hostující kaplani. V roce 2000 vzbudilo rozruch to, že to byl hinduistický kněz Venkatachalapathi Samudrala, kdo shromáždění takto zahájil. Některé konzervativní organizace proti tomu protestovaly. V roce 2007 křesťanští aktivisté dokonce přerušili modlitbu vedenou jiným hinduistou – Rádžanem Zedem, prezidentem Světové společnosti hinduismu (*Universal Society of Hinduism*) v Nevadě.

Letos se již modlitba tohoto původem indického duchovního tamtéž obešla bez incidentu. Mezitím už Zed vystoupil v parlamentech více než 15 amerických států.

Začátkem dubna takto zahájil zákonodárné shromáždění v Severní Dakotě. Tentokrát modlitbu bojkotovalo několik poslanců, ve všech případech šlo o republikány. Jedním z nich byl i Jeff Hoverson, jenž je rovněž luterským pastorem. „Nechci být nucen k modlitbě k falešným bohům“, vysvětlil, proč opustil své místo v sále. Uvedl přitom, že se se Zedem před shromážděním setkal a vysvětlil mu, že se nejedná o nic osobního. Prý si potřásli rukou a vyměnili si vizitky.

Rádžan Zed v modlitbě mimo jiné vyslovil přání, aby zákonodárci „konali svou práci s ohledem na blaho druhých“.

PODLE PROGNÓZY HROZÍ NĚMECKÝM CÍRKVÍM MASIVNÍ ÚBYTEK ČLENSTVA

Podle výsledků průzkumu, který 2. května 2019 zveřejnily dvě největší církevní pospolitosti v Německu (katolická církev a evangelické církve), ztratí tyto církve do roku 2060 asi polovinu svých členů. Oproti 44,8 milionu členů těchto církví roku 2017 může jejich počet klesnout na 22,7 milionu v roce 2060. To by samozřejmě znamenalo i výrazné snížení prostředků v rozpočtu církví. Pro církve je obzvláště bolestné, že je hojně opouštějí lidé ve stáří 20–35 let, tedy ve věku, kdy zakládají rodiny, vychovávají děti a začínají vydělávat peníze. Již roku 2035 by mohla být jedna třetina členů těchto církví starší než 65 let. Zvláště znepokojivá je prognóza pro církve v zemích bývalého Východního Německa: jejich členů by roku 2060 mohlo být jen 1,5 milionu.

Výzkumné centrum generačních smluv (*Forschungszentrum Generationenverträge, FZG*) Univerzity Alberta-Ludvíka ve Freiburgu provedlo poprvé předběžný výpočet budoucího počtu katolíků a evangelíků a budoucí výše příjmů

z církevní daně těchto církví. Výzkum pod vedením profesora Berndta Raffelhüsche na se týkal 20 evangelických zemských církví a 27 katolických diecézí a arcidiecézí. Byl prováděn nejprve jen mezi katolíky; v polovině roku

2017 se k projektu připojili i evangelíci a podpořili ho.

Situace církví ale není jen přímočarě znepokojivá. Například představitel německých evangelíků Heinrich Bedford-Strohm pro televizi ARD uvedl, že oproti dřívějším dobám jsou nyní stále více členy církve jen ti, kdo se pro ni svobodně rozhodli, a že tedy členové berou své členství ve stále větší míře vážně. Jiní připomínají, že na poklesu počtu členů se podílí jak demografický vývoj, který církve nemohou ovlivnit, tak počet výstupů a křtů, což jsou ukazatele, které naopak každá církev ovlivnit může. Tento druhý aspekt se objevuje často v reakci na zveřejněné výsledky, a to společně s výzvami k reformám, které by například v katolické církvi napříště omezily případy zneu-



Rádžan Zed při incidentu roku 2007. Foto: Wikimedia Commons.

žívání. Této církvi by mohli pomoci také migranti, ovšem v míře, již není možné nyní odhadnout.

AMERICKÝ ŘETĚZEC CHICK-FIL-A NEMŮŽE NA LETIŠTĚ, ÚDAJNĚ KVŮLI PODPOŘE KONZERVATIVNÍCH KŘESŤANSKÝCH ORGANIZACÍ

Již na druhém letišti ve Spojených státech nebylo řetězci fastfoodů Chick-fil-A dovoleno otevřít provozovnu. Po texaském San Antoniu k tomuto kroku přistoupili i správci letiště Buffalo Niagara International Airport ve státě New York. Důvodem k tomu byl údajný netolerantní postoj řetězce k otázce práv příslušníků komunity LGBT.

Americký letecký přepravce NFTA, správce letiště v Buffalu, zrušil plány na spolupráci se společností Chick-fil-A. Po bídce mu k tomu byla kritika ze strany státních orgánů, které v rámci podpory diversity a tolerance odmítly tolerovat společnost, která dle jejich mínění zastává nežádoucí názor. „Jako státní subjekt NFTA nesmí navazovat obchodní partnerství s nenávisťnými a rozvratnými skupinami,“ uvedl ve svém projevu Sean Ryan, člen zákonodárného shromáždění státu New York.

Tento postoj vychází ze zprávy webu *ThinkProgress*, ve které se uvádí, že Chick-fil-A přispěla částkou 1,8 milionu dolarů třem křesťanským skupinám, které se údajně provinily diskriminací vůči menšinově orientovaným osobám. Jmenovitě jsou to *Společenství křesťanských atletů* (příspěvek \$ 1,653,416), *Armáda spásy* (\$ 150,000) a *Domov mládeže Paula Andersona* (\$ 6,000). Například o Společenství křesťanských atletů se ve zprávě píše, že „úmyslně šíří nenávist k LGBT komunitě mezi středoškolskými atlety a vyžaduje striktní sexuální čistotu, která brání zaměstnancům charity v homosexuálních aktivitách“. Domov pro problémovou mládež Paula Andersona zase své svěření učí, že „homosexualita je špatná a stejnopohlavní sňatky jsou neslučitelné s křesťanskými hodnotami“.

Na základě této zprávy se městská rada v texaském San Antoniu rozhodla pro uzavření provozovny na místním letišti a svůj krok hájila téměř stejnými slovy, kterými se ve svém projevu později vyjádřil Sean Ryan.

Řetězec popírá, že by se jakékoliv diskriminace dopustil. „Zpravodajství má v poslední době tendenci nás očerňovat. Naším jediným cílem je připravovat chutné jídlo, a ne být součástí politické debaty. Všichni jsou u nás vítáni.“

Řetězec Chick-fil-A upoutal pozornost už v roce 2012, kdy jeho výkonný ředitel Dan Cathy, který se hlásí k Jižní baptistické konvenci, prohlásil, že podporuje „biblickou definici rodiny“.

41. REGISTROVANÁ NÁBOŽENSKÁ SPOLEČNOST

Ke dni 18. března 2019 byla českým Ministerstvem kultury registrována náboženská společnost, která otevřela pátou desítku registrovaných subjektů. Je jí nová křesťanská církev pod názvem Společenství baptistických sborů (SBS). Vytvoření nové denominace je výsledkem názorového střetu v dosavadní Bratrské jednotě baptistů (BJB).

U nás, ale i celosvětově se baptisté, početně pravděpodobně nejsilnější protestantská denominace, u níž se odhaduje celkově kolem 100 milionů příslušníků, štěpí na dva směry s tím, že vedle vyhraněných pozic je i střední poloha. Jeden, nejsilněji zastoupený lokálními baptistickými komunitami na jihu USA (tzv. jižní baptisté) má fundamentalistický přístup k Bibli, zastává konzervativní věroučné a morální postoje a má silnou politickou pravicovou agendu, což ve Spojených státech znamená víceméně podporu Republikánské strany.

Druhý směr odmítá věroučné usměrňování sborů, hájí jejich svobodu v interpretaci Bible, která však zůstává pro oba směry společným zdrojem. Připouští kazatelskou službu žen. Uznává, že o křesťanský způsob života legitimně usilují i lidé žijící v jiném partnerském svazku, než je úředně a církevně uzavřené manželství. Respektuje hlas svědomí těch, kteří věří, že je v souhlasu s Boží vůlí i soužití osob stejného pohlaví. Tento směr bývá označován jako liberální, i když je třeba ho odlišit od křesťanského modernismu, který zpochybňuje základní křesťanské myšlenky.

SBS se v dokumentu, který nazývá Zřízení,

hlásí k základním křesťanským a baptistickým principům: *Považujeme se za křesťany a křesťanky vyznávající na základě biblického svědectví víru v ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše Krista jako svého Pána. Věříme, že v něm k nám prostřednictvím Ducha svatého promlouvá a jedná s námi sám Bůh, náš Stvořitel a Vykupitel. Cítíme se být součástí Kristovy církve jako putujícího Božího lidu svědčícího o Božím osvobodivém díle pravdy a lásky. Z Kristova pověření poskytujeme křest na vyznání víry a vysluhujeme večeři Páně. V dalších částech dokumentu se hlásí ke svobodě svědomí a náboženské svobodě a ke všeobecnému kněžství věřících. Přihlašuje se k úplné, tedy i finanční, odluce od státu (což platí i o BJB) a potvrzuje všestrannou nezávislost a vzájemnou spřízněnost sborů.*

„Liberální“ variantu baptistů v Česku reprezentuje sbor v Praze 4, na Pankráci, označovaný podle ulice poblíž Vyšehradu, ve které sídlí, jako Na Topolce. Konference delegátů jako nejvyšší společný orgán BJB kritizoval Topolku za shovívavost ke stejnopohlavnímu partnerství a požadoval, aby sbor od této praxe ustoupil. Kritizována byla i v dějinách zdejší BJB první volba ženy za kazatelku. Sbor však nebyl pro svou praxi vyloučen z BJB, a zdá se, že na protest proti tomu ohlásily tři sbory a jedna kazatelská stanice odchod z BJB.

Členové sboru na Topolce a další, kdo se rozhodli se přihlásit k nové denominaci, založili SBS mimo jiné jako zázemí pro případné vyloučení z BJB. Společenství má zatím jediný členský sbor. Lze však v případě eskalace konfliktu předpokládat, že k SBS by se připojily další české baptistické sbory, případně sbory, které by nově vznikly. ■

Psáno pro Náboženský infoservis, autoři: Ivan Štampach, Miloš Mrázek, Zdeněk Vojtíšek, Kliment Mrázek a Ivan Štampach.



Budova baptistického sboru v Praze Na Topolce.
Foto: archiv, *Křesťan dnes*.

ASHIN OTTAMA PO 13 LETECH ZASE V PRAZE

Patrně nejznámější český théravádový mnich Ashin Ottama (*1947) žije už od roku 1970 v zahraničí. Pavel Smrčka, jak zní jeho občanské jméno, nejprve emigroval do Švýcarska, kde se začal věnovat buddhismu. Roku 1992 získal mnišské svěcení v barsmém Rangúnu a následujících několik let aktivně působil v České republice. Jeho čeští žáci založili roku 1998 společenství Buddha Mangala, které je v oblasti théravádového buddhismu aktivní i v současnosti. Před třinácti lety se Ashin Ottama rozhodl odejít do ústraní. Deset let pobýval v Itálii, odkud před třemi lety přesídlil do německého kláštera Waldkloster Muttodaya v Bavorsku.

Do Česka Ashin Ottama zavítal po třinácti letech. Jeho návštěva souvisí s loňskou registrací náboženské společnosti Théravádový buddhismus u Ministerstva kultury ČR a zvolením Ashina Ottamy za člena jejího řídicího orgánu. Pražskému setkání předcházela Ottamova přednáška v Pardubicích, kterou zde zorganizoval Buddhistický spolek DÓAN. Na setkání v pražském Centru Lotus dorazilo v pondělí 13. května přes 50 účastníků. Organizátorem pražské přednášky byla výše zmíněná společnost Buddha Mangala.

Přednášku na téma „Buddhistická moudrost“ otevřel Ashin Ottama obětováním květin Buddhovi a přibližně patnáctiminutovou meditací zaměřenou na dech a zvuk. Pak už se přednáška soustředila kolem myšlenky hledání dobrého i ve věcech, které člověk obvykle považuje spíše za negativní, jako je stárnutí a chřadnutí těla, různé neshody, nepohodlí a nedostatek. Svou myšlenku ilustroval Ashin Ottama příhodami ze svého současného domovského kláštera Muttodaya v Bavorsku, kde se žije způsobem života lesních klášterů. Ten zahrnuje hodně pobytu v přírodě, častý nedostatek pohodlí, jídla i spánku.

Pravé a původní Buddhovo učení pak Ottama stavěl do kontrastu k běžnějším a oblíbenějším formám buddhismu, které se podle něj vyznačují velkou měrou devocionality. To nehlubší, co podle něj buddhismus obsahuje, je zbavení se zlo-

vyku umírání. Nemoc, stáří a smrt jsou podle něj důvodem, proč se na Zemi neustále objevují buddhové. Důležitým článkem osvobození je v Buddhově nauce moudrost, která na jedné straně přináší radost, na druhé ale strach a smutek. Střední cestou je pak osvícení, kdy se člověk dostává do vyrovnaného středu, kde není ani jeden z těchto extrémů. Poté četl několik citátů světových osobností jako Molière nebo T. S. Eliot, zmínil také některé biblické pasáže vztažené k moudrosti. Jednotlivé citáty vysvětloval a doplňoval svými zážitky z klášterního života. Ilustroval na nich pak jednotlivé prvky učení buddhismu. V poslední části



své přednášky vyjádřil Ashin Ottama své přesvědčení, že nehlubší prvky poznání buddhismu jsou nakonec velmi dobře komplementární k poznatkům moderní vědy. Pro ilustraci použil několik příkladů z oblasti biologie člověka, fyziky a chemie. Například vysvětloval, že vnímaný obraz se tvoří až v mozku, stejně jako náš život vnímáme až díky svému vědomí. Spíše než o komplementaritu se tedy jednalo o analogie, které k poznatkům vědy připodobňovaly některé principy buddhistického chápání procesů vnímání.

Jitka Schlichtsová

IFTÁR NA NOVÉM MĚSTĚ I V BÍLÉM DOMĚ

Spolek Mozaiky Platform Dialog získal za několik let existence renomé pořadatele pozoruhodných vzdělávacích setkání, která slouží poznávání kulturních odlišností a dialogu a která jsou obvykle

doprovázena pohostinstvím turecké kuchyně. Organizaci tvoří turečtí muslimové, kteří se hlásí k postojům islámského duchovního Fetullaha Gülena (*1941). V měsíci ramadánu se stejně jako ostatní muslimové postí a iftár – jídlo při přerušení půstu po západu slunce – obvykle sdílají s přáteli. Několik vysokoškolských pedagogů a jejich studentů se tak zúčastnilo iftáru 16. května 2019 v centru Mozaiky na pražském Novém Městě. Do toho, jak muslimové duchovně vnímají ramadán a půst (trvajících od východu do západu slunce), je uveden krátký dokumentární film.

Jedním z témat hovoru u společného stolu byl i postoj prezidenta Spojených států Donalda Trumpa k muslimům. Tento nepřítel vstřícný postoj se ještě více vyhroutil, když Trump roku 2017 porušil zvyk amerických prezidentů (začal s ním Bill Clinton) pořádat iftár pro velvyslance a další významné osobnosti muslimského vyznání v Bílém domě. Již loni se ale k tomuto zvyku vrátil a letos v něm pokračoval večer, kterou uspořádal 13. května. Zdá se, že je to vnímáno jako pozitivní signál vůči muslimům, a to zdaleka nejen vůči těm americkým.

Podstatně méně povzbudivým tématem je situace těch obyvatel Turecka, kteří se nechali ve svém náboženském životě inspirovat Gülenem. Hnutí Hizmet Cemaati umírněného, a přitom niterně zbožného islámu, otevřeného vůči současnému světu i vůči dialogu s lidmi jiných postojů a zkušeností, je v této zemi už třetí rok velmi tvrdě pronásledováno. Prezident Erdoğan toto hnutí obviňuje z organizace akce v roce 2016, kterou označuje za ozbrojený puč. Hustá síť škol (až po univerzity), médií a sociálních organizací, kterou toto hnutí přiblížilo Turecko Evropě, je nyní zničena a tisíce aktivistů občanské společnosti je pronásledováno ztrátou zaměstnání, vazbou, vězením či faktickým vyhnanstvím.

Zdeněk Vojtíšek

Obě události byly publikovány v Náboženském infoservisu (<http://info.dingir.cz>).

Reflexe tématu „Náboženství a zvířata“ v *Dingiru* 4/2018

ZVÍŘATA V ZOROASTRISMU

Vojtěch Tutr

Zvířata jsou v zoroastrismu poměrně důležitými entitami. Nepřekvapuje, že v náboženství, které vzniklo v pasteveckých kulturách starověkého Íránu, převažuje kladný vztah k hospodářským zvířatům a že zvířata považovaná za užitečná mají důležité role v zoroastrijské mytologii i náboženské praxi. Stejně tak je odhadnutelné, že mezi všemi hospodářskými zvířaty se těší největší úctě kráva a pes.

Jelikož zvířata jsou v zoroastrismu součástí univerza, které je v tomto náboženství rozděleno mezi dobré, správné a užitečné na jedné straně a špatné, zlé a škodlivé na straně druhé, je i vztah k tomu kterému druhu živočichů určován jako vyhraněně pozitivní či negativní.¹ Tento vztah je určen nikoli kultickou čistotou či nečistotou jako například v judaismu, ale přímo jeho bytostnou podstatou. Ta vyplývá z dualistického principu, který se v různých vývojových obdobích zoroastrismu projevuje v lehce odlišném aspektu. Zoroastrismus je znám jako náboženství dvou protikladných bohů či božstev. Zlý duch Ahriman vystupuje v gátách (nejstarší části zoroastrijských posvátných spisů) pod jménem Angra Mainju jako protiklad Spenta Mainju – dobrého ducha. Oba pak jsou syny Ahury Mazdy. V této vrstvě zoroastrijských textů si Angra Mainju (Ahriman) zvolil zlo dobrovolně až po svém zplazení. Tím je vyřešen problém, jak svrchovaný dobrý bůh Ahura Mazda může zplodit bytostně zlého ducha. V Bundahišnu, mnohem mladším spisu z dob sásánovské Persie (224–751 n. l.) je Ahriman protivníkem samotného boha Ahury Mazdy (Ohrmazda), který v pozarathuštrovské tradici zaujal místo Spenta Mainjua. Zde vystupuje již jako bytost zlá od počátku a od věků.²

Ve starších zoroastrijských textech není obsažen žádný systematický popis stvoření vesmíru. Až v sásánovském Bundahišnu nalezneme souhrnný výklad kosmogonie a kosmologie. Podle něj nejprve Ohrmazd – či Spenta Mainju (dobrý duch) tvoří dobré stvoření s pomocí světla a jeho protiklad Ahriman tvoří zlé stvoření z temnoty.³



V „nebeském pohřbu“ na tzv. věžích mlčení je mrtvé tělo vystaveno dravcům a dalším živočichům. Zdroj: <http://www.persepolis.nu/zoroastrian.htm>.

Dualismus zoroastrismu je tedy pouze relativní, neboť v původních avestských textech oba duchové (dobrý i zlý, kteří se sváří ve světě), jsou emanacemi boha Ahury Mazdy. Na konci časů pak zlo a zlý duch budou finálně poraženi.⁴ Zcela zřetelný je ale v zoroastrismu dualismus akce. Člověk se totiž podle této víry nalézá uprostřed kosmické bitvy mezi dvěma aspekty – dobra a zla – a všechno lidské jednání lze rozdělit podle toho, zda směřuje k dobru či zlu. Člověk je postaven před podobnou morální volbu, jak tomu bylo na počátku při zplazení dvou původních duchů. Jelikož je člověk ústředním bodem kosmické bitvy mezi dobrem a zlem ve stádiu, kdy oba principy mezi sebou neustále bojují, je vcelku logické, že i rozdělení zvířat na dobrá a špatná se bude řídit jejich potenciální užitečností či škodlivostí člověku.

Mezi prospěšná zvířata patří dobytek, pes, a další domácí zvířata, která člověku zajišťovala blahobyť. Na druhou stranu mezi zlá zvířata jsou řazeni plazi a obojživelníci jako žáby, štíři, ještěrky a hadi, dále také hmyz, jako například mravenci,

brouci a sarančata, v zásadě každé zvíře, které se plazí, kouše či bodá a vypadá odpudivě. Za zlá stvoření jsou považovány také kočkovité šelmy a vlci. Tedy zvířata pro člověka nebezpečná, nepříjemná nebo ta, která ohrožují jeho zemědělské plodiny či zvířata.

Zatímco užitečná zvířata jsou vhodná k ochození a potažmo i jídlu, kupodivu jsou doporučena i jako obětiny božstvům, zlá zvířata jsou považována za nejedlá, nevhodná k obětování a měla by být zabíjena při každé příležitosti.⁵ Je zajímavé, že do této kategorie v sásánovské éře patří i kočka, která naopak ve starověkém Egyptě měla výsadní postavení mimo jiné právě kvůli užitečnosti pro zemědělce. V pozdějších dobách (6.–7. století) se nicméně i v Persii kočky rozšířily jako domácí zvířata, o čemž svědčí text v Šáhname, eposu o mytologických i historických dějinách Persie až po její dobytí muslimy.⁶

S rozdělením zvířat do výše uvedených kategorií jsou spojeny i morální povinnosti k nim. Dobrá zvířata musí člověk chránit a pečovat o ně a za špatné zacházení s nimi jsou stanoveny přísné tresty. A tresty jsou určeny těm, kdo ubližují dobrým zvířatům, i po smrti. Například člověk, který by ublížil psu, bude po smrti věčně trhaný démony. Na druhé straně zabíjením špatných zvířat snižuje člověk počet Ahrimanových oddaných na tomto světě. V Bundahišnu je uvedeno, že každý zoroastrijec by měl vlastnit nástroj na zabíjení hadů. Jejich zabíjení může člověku částečně ulevit od věčných trestů. Např. v Knize spravedlivého Viráz se praví, že člověku po smrti trestaném za cizoložství vařením v kotli bude uleveno tím, že jeho nohy zůstanou vystrčeny ven, protože jimi zabíjel žáby, mravence, hady, štíry a další plazy.⁷ Seznam těchto zvířat najdeme ve Videvdatu – kněžském kodexu.

Že má mezi dobrými zvířaty zvláštní postavení kráva, je v pastevecké kultuře raného zoroastrismu celkem logické. Podle stvořitelského mýtu byl první stvořenou bytostí býk, který byl sice při Ahrimanově útoku na dobré stvoření zabít, ale z jeho morku a vnitřností povstalo vše živé na zemi. Druhým nejdůležitějším živočichem po člověku je však pes. Dokonce při rituálech, kde je potřeba dvou osob, může za druhého chybějícího pes zaskočit. Jinde je přítomnost psa dokon-

ce vyžadována – napríklad u zemrelého dříve, než môže byť konstatovaná smrť.⁸

Jak ukázal príklad kočky, zlá zvierata nejsou vždy kategoricky považována za škodlivá. Bundahišn uvádí, že Dobrý duch ve své vševědoucečnosti může způsobit, že některá z nich se stanou prospěšnými pro dobré stvoření. Jejich mrtvá těla se mohou stát součástí léčiv, protože jsou utvořena ze čtyř dobrých prvků: vody, ohně, vzduchu a země. Všechny tyto elementy se těší v zoroastrismu účte náležející božským entitám.⁹ Také některá divoká zvířata – tedy patřící mezi zlé stvoření – mohou být zkrocena, což je naopak atribut dobrých zvířat. Do této kategorie patří například slon či lev.¹⁰

Zvláštní kapitolou jsou v zoroastrismu zvířecí oběti. Ty byly praktikovány indickými Pársy do 19. století a iránský zoroastrijci je praktikují dodnes, ačkoli v 60. letech byly zvířecí oběti zakázány Íránskou asociací zoroastrijských kněží. Oběti zvířat se objevují také až v sásánovských textech. V raném zoroastrismu údajně neexistovaly. K oběti nejsou vhodná žádná zlá zvířata nebo ta, která jsou považována za příliš hodnotná, například pes. Ideálním obětním zvířetem tak může být koza, ovce nebo kráva. V návodných textech k provádění obětí je zmínována praxe omráčení zvířete předtím, než bude obětováno. Takové ohleduplné zacházení s obětním zvířetem se neobjevuje nikde u okolních národů.¹¹

Ačkoli zoroastrijci nejsou vegetariáni, a pravděpodobně nikdy nebyli, požívání masa popisuje Bundahišn jako důsledek postupné degenerace lidstva. Původně totiž lidé požívali pouze vodu, poté rostliny, poté mléko a nakonec maso.

Zoroastrijský koncept dělení zvířat na dobrá a zlá je v náboženském světě ojedinělý. Během staletí však prošel pravděpodobně podstatným vývojem a obsahuje řadu výjimek a možných přeznačení. Navíc je starší vrstva zoroastrijských spisů značně fragmentární, takže některá vývojová stadia lze jen obtížně rekonstruovat. I dnes praxe různých komunit zoroastrijských věřících podléhá vlivům většinové společnosti, ve které žijí, ať se již jedná o muslimy či vyznavače hinduistických náboženství, případně Američany či Evropany, kteří se ke zvířatům staví často až s nezdravým sentimentem.

Reflexie na tému „Náboženstvo a zvieratá“ v *Dingire* 4/2018

HAD V DOME SLOVANOV

Boris Špetnyj

Dedo, ditko, had hospodár, dvorovik, ale aj hospodáriček či domoviček. To sú len niektoré z pomenovaní vzťahujúcich sa na démonickú bytosť v podobe hada s nadprirodzenými schopnosťami. V priebehu 20. storočia rozprávania o hadoch s výrazne pozitívnymi črtami z oblasti strednej a východnej Európy do značnej miery ustúpili. Nedialo sa tak len pod vplyvom kresťanstva, ale svoju úlohu zohrala aj globalizácia. Z hada sa stal pomerne univerzálny symbol, často s nejasným významom. Napriek tomu sa fragmentárne rozprávania o domácom hadovi zachovali v slovanskom folklóre do dnešných dní.

V slovanskej mytológii sa bežne stretávame s tým, že prírodné duchovia alebo duše mŕtvych majú schopnosť prijať zvieraciu podobu a takto viditeľne pôsobiť v hmotnom svete, prípadne komunikovať s ľuďmi. Aj keď niektoré zvieratá boli zasvätené bohom, nikde sa nehovorí vyslovene o zvieracom predkovi človeka, ale skôr naopak, zvieratá ako medveď, labuť, kukučka sú vlastne premenení ľudia. Zlé sily reprezentovali napríklad mačky a kozy, naopak bociany a lastovičky boli považované za domáce zvieratá a ich hniezda boli na domoch vždy vítané, pretože chránili pred požiarom a bleskom.

Za domáce zviera bol považovaný aj had, ktorý sa usídlil v dome alebo jeho okolí a prejavoval sa ako ochranný domáci démon. V každom dome existovalo viacero ochranných duchov. Spoločne s hadom to mohla byť líška alebo domáci duch v podobe starca, prípadne malého chlapca. Aj keď názvy a výzory týchto bytostí vykazujú mnoho variantov, základné predstavy o ich funkcii, vlastnostiach a schopnostiach zostávajú rovnaké.

Zasvätený im bol kút obývacej miestnosti nachádzajúci sa na druhom konci uhlopriečky vedenej od pece. Pod vplyvom kresťanstva ho nahradil tzv. kultový kút, kde bývali zavesené sväté obrázky, kríž a kde stála skrinka s modlitebnou knižkou. Pôvodné bytosti nahradili kresťanskí svätci, ktorých sošky sa často osádzali do murovaných výklenkov na priečelí domu.

Voľne žijúce hady

Okrem kultu domáceho hada existovalo u Slovanov aj množstvo ambivalentných predstáv a povier, ktoré sa viazali k voľne žijúcim hadom. Napriek tomu, že tieto predstavy vykazujú istú mieru nejednoznačnosti, pri hlbšej analýze zistíme, že majú pomerne jasnú štruktúru a vnútornú konzistenciu. Verilo sa, že hady vychádzajú zo zeme na Juraja (24. apríla) a vracajú sa do nej na Bartolomeja (24. augusta). Hada, ktorý uhryzol človeka bez príčiny, zem neprijme. Plazí sa krajinou, až kým nezamrzne. Kto takého hada zabije, preukáže mu službu, ale

Poznámky

- 1 Richard Foltz, „Zoroastrian Attitudes Towards Animals“, in *Society and Animals* 18 (2010), Concordia University, dostupné z <http://www.animalsandsociety.org/wp-content/uploads/2016/04/foltz.pdf>, staženo 6. 11. 2018.
- 2 *Encyclopedia Iranica*, heslo „Ahriman“, dostupné z <http://www.iranicaonline.org/articles/ahriman>.
- 3 Tamtéž, heslo „Cosmogony and Cosmology“ in „Zoroastrianism/ Mazdaism“, dostupné z <http://www.iranicaonline.org/articles/cosmogony-i>.
- 4 I. J. S. Taraporewala, *The Religion of Zarathustra*, تهران: Sazman e Farawahar 1980, str. 24–25.
- 5 *Encyclopedia Iranica*, heslo „The Classification of Mammals and the Other Animal Classes according to Zoroastrian Tradition“, dostupné z <http://www.iranicaonline.org/articles/mammals-03-in-zoroastrianism>.

6 *Encyclopedia Iranica*, heslo „Cat in Mythology and Folclore“, dostupné z <http://www.iranicaonline.org/articles/cat-in-mythology-and-folklore-khot>.

7 Richard Foltz, op. cit.

8 Ibid., str. 4.

9 *Encyclopedia Iranica*, heslo „The Classification of Mammals...“

10 Ibid.

11 Richard Foltz, op. cit., str. 8.

Mgr. Ing. Vojtěch Tutr (*1971) studoval religionistiku na Husitské teologické fakultě UK. Zabývá se především mariánskou spiritualitou v současném katolicismu i některými dalšími hnutími a tendencemi uvnitř katolické církve.

súčasne vezme na seba jeho hriech. Had v studni udržiava čistú a chladnú vodu. Ak od kravy na paši had cicia mlieko, nie je už dobré pre ľudí. V tomto prípade had nadviaže s kravou magické spojenie podobné putu domáceho hada s gazdom – ak hada zabijú, krava uhynie. Stretnutie so zabitým hadom prináša nešťastie, so živým šťastie. Rituálne zabitie voľne žijúceho hada nemuselo predstavovať výlučne hrozbu, mohlo znamenať aj blahobyť. Kto pred 24. aprílom odrezal hadiu hlavu mincou, tomu sa táto vždy vráti. Vyjadrená predstava má základ v starej viere, že hady sú strážcovia zlatých pokladov v horách. V poverových rozprávaniach sa uchovali aj staršie predstavy o kráľovi hadov, ktorý má na hlave korunku, hrebeň ako kohút a píska ako valach. Vlastní zelinku, ktorá všetko otvára a hasí oheň. Kráľ hadov zvoláva 13 300 (alebo iný počet) hadov a spoločne nafukujú kamienok (hadí kameň). Zachovali sa aj príbehy o odvážlivcoch, ktorí sa pokúšali hadí kameň, zelinku, prípadne iný poklad ukoristiť, čo však väčšinou nedopadlo dobre. Hady zimujú spoločne v jaskyni, ktorú otvára a zatvára hadí kráľ. Podľa predstáv narastú hadovi, ktorého 7 rokov neuvidí ľudské oko, krídla a zmení sa na draka. Odkaz týchto a mnohých ďalších rozprávání o neobyčajných hadoch je jasný – hady vlastnia tajomstvá, ktoré sú pre ľudí nedosiahnuteľné. Prítomnosť takéhoto zvieraťa v ľudskom obydľí a zároveň schopnosť získať ho na svoju stranu je významným predpokladom rodinného šťastia.

Had ako domáce zviera

Predstavy o tom, že duša prvého gazdu sa môže po smrti prevteliť do podoby hada, existovali u všetkých Slovanov. S tým súvisela aj viera, že aký bol prvý gazda, taký bude aj had. Mohol byť dobrý, ale mohol aj obyvateľom škodiť. Zvyčajne však škodil skôr susedom, napríklad tak, že v noci chodieval sať vemená ich kráv, aby stratili mlieko. Domáci had je obvyčajne popisovaný ako tlstá a krátka užovka bielej, šedej alebo červenej farby. Niektoré opisy hovoria o nadrozmernej hlave, prípadne kohútom hrebeni. Obyvatelia domu ho krmili najčastejšie mliekom, syrom alebo vajíčkami, aby si zachovali jeho priazeň. Etnografické záznamy nehovoria priamo o uctievaní, aj keď zrejme v hlbšej minulosti tomu tak bolo. Domáci had prinášal domu ochranu a požehnanie a jeho život bol magicky spojený so životom hospodára. Platil zákaz hadovi akokoľvek ubližovať alebo dokonca ho zabíjať, a to pod hrozbou úmrtia previnilca alebo gazdu, ktorý by mal pôvodného hospodára nahradiť. Domáci had nemusel byť v príbuzenskom vzťahu s obyvateľmi domu, teda po príchode do nového príbytku prijímali obyvatelia aj nového domáceho gazdu. Jeho obľúbenými miestami boli prah domu, pivnica alebo základy, ale mohol sídliť aj pri krbe, pod stolom alebo sa pohyboval v blízkosti hospodárstva. Z úctyhodného množstva etnografického materiálu zozbieraného na túto tému môžeme konštatovať, že na rozdiel od iných bytostí, v prípade hada hospodára bola konfrontácia s človekom bežne vyvolaná zo strany hada a nie človeka. Obyvatelia domu sa mu pokúšali porozumieť a nakloniť



V minulosti mal motív hada na predmetoch okrem estetickú aj apotropajnú funkciu. Foto: Eddie Howell, <https://unsplash.com>.

si ho na svoju stranu. Svoju prítomnosť dával najavo písaním alebo klopaním na prah. Priatelil sa s deťmi a významné množstvo rozprávání hovorí o tom, že s nimi jedával mlieko alebo kašu z jednej misy. Motív hada sa často vyskytoval na obrazoch, vyrezávaných paliciach a na ďalších predmetoch, ktorým dodával apotropajný (ochranný) rozmer.

Všetky vyššie spomenuté atribúty hada sú v súčasnosti prekryté predovšetkým kresťanským obrazom hada ako pokušiteľa. Had v ústrednom biblickom príbehu explicitne reprezentuje diavla. Je samozrejmé, že táto symbolika sa časom preniesla do folklóru a pod jej vplyvom mohol had hospodár nadobúdať výrazne negatívne vlastnosti. Sémantické reťazce ako had-plodnosť-nekonečno alebo had-podsvetie-poklad nahradil reťazec had-hriech-pokúšenie. V súčasnosti sú zaznamenané aj rozprávania, v ktorých sa hada žijúceho v okolí domu ľudia boja a krmia ho zo strachu pred zlými silami.

Rozbor symbolu

Had je jeden z najrozšírenejších a najkomplikovanejších náboženských symbolov vyskytujúcich sa na všetkých kontinentoch. Mnohé z prirodzených vlastností hada, ktoré sú vo zvieracej ríši ojedinelé, boli predpokladom na spojenie s mytologickými motívami a najrôznejšími kozmologickými a kozmogonickými dejmi, doplnené ďalšími ambivalentnými

Domáce hady

„Pri domoch sa zdržiavali kedysi domáce hady. Boli veľké a žili v diere pri stene alebo pod prahom, niektoré žili pri stajni alebo v chlievoch. Občas ľudia nosili týmto hadom mlieko, mnohí ich dokonca krmievali pravidelne ako domáce zvieratá. Niektorí im nenosili nič, ale rozhodne sa nenašiel nikto, kto by ich chcel vyhnúť alebo im ublížiť. Verilo sa, že ten had je gazdom – pánom domu, a že dom ochraňuje. Aj tých hadov tak nazývali – gazda. Dokonca im ľudia prejavovali úctu, nikto im neublížil. Verilo sa, že ak by sa našiel taký, čo domáceho hada zabije, tak do roka zomrie. A toto naozaj platilo. Náš sused domáceho hada zabil, dokonca nie len tak hocijako, ale ho zastrelil. Všetci sa zhrozili, aj jeho žena dlho bedákala, čo to vyviedol. A naozaj, do roka chudák zomrel. Aj náš krstný otec v Rakovnici zabil na šope domáceho hada. Do roka ho zavalilo v bani a zomrel. Takýchto prípadov bolo veľa. Domáci had nikomu neublížil, len chránil celý dom a jeho rodinu. Kto ho však zabil, naisto zomrel.“ (Asi osemdesiatročná žena z Brdárky, 8. 9. 2002).

Prevzaté z knihy

KOVÁČ, Milan, *Zlatý baran: Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*.

predstavami súvisiacimi s postojmi ľudí k hadovi. Schopnosť hada zhadzovať kožu ho predurčuje na spojenie s obnovou života, s čím súvisí problematika večnosti a nekonečna. Had môže byť aktívny cez deň aj v noci, čo podporuje mienku o jeho nadprirodzených schopnostiach a zdanlivej schopnosti vidieť aj v tme. Rozdvojený jazyk poskytuje vhodnú platformu na vyjadrenie vzájomných diferencií. Had je silne teritoriálne zvierajú a len nerád opúšťa miesto, na ktorom sa už usadil, čo ho predurčovalo k úlohe teritoriálneho démona. Nemenej významná skutočnosť je aj to, že správanie hada je pre ľudí značne nečitateľné, keďže disponuje pomerne malým registrom signálov. Spojenie tohto symbolu s plodnosťou a sexualitou môže podporovať jednak tvar jeho tela pripomínajúceho falus, ale aj to, že znáša vajcia – prastarý symbol plodnosti. V predstavách ľudí bol had v bezprostrednom kontakte s tajomstvami zemského a vodného živlu a, samozrejme, aj záhrobného života. Na jednej strane sa tu stretáva strach z neznámeho umocnený možnosťou smrteľného uštipnutia či zovretia a na druhej strane je to úcta voči jeho schopnostiam. Aj keď v súčasnosti prevláda negatívny obraz hada v slovanskom folklóre, predovšetkým pod vplyvom kresťanstva, nebolo to tak vždy. Keďže spomínané atribúty hada sa v rôznych obmenách objavujú po celom svete, môžeme aj s podporou archeologických nálezov a z analýzy svetových mýtov dospieť k záveru, že táto symbolika sa s hadom spája už od paleolitu.

Literatúra

- BOTÍK, Ján, SLAVKOVSKÝ, Peter. *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava: VEDA, 1995.
- KOVÁČ, Milan. *Zlatý baran: Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Brdárka: o. z. Radzim, 2004.
- LECOUTEUX, Claude. *The tradition of household spirits: ancestral lore and practices*. Rochester, Vermont: Inner traditions, 2013.
- LEVKIEVSKAJA, Jelena. *Mify russkogo naroda*. Moskva: AST, 2002.
- MICHÁLEK, Ján. *Na krížnych cestách: Poverové rozprávania slovenského ľudu*. Bratislava: Tatran, 1991.
- NÁDASKÁ, Katarína, MICHÁLEK Ján. *Čerti, bosorky a iné strašidlá: Slovenské poverové bytosti*. Bratislava: Fortuna Libri, 2015.
- VÁŇA, Zdeněk. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha: Panorama, 1990.

Mgr. Boris Špetný (*1984) vyštudoval religionistiku na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Predmetom jeho záujmu je náboženstvo v priestore východnej a strednej Európy.

VLASTENECTVÍ BEZ HUMBUKU

Pavel Hošek: *Je to náš příběh. Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*, Brno: CDK, 2018, 202 s.

U príležitosti oslav výročia republiky sa na konci loňského roku zrodil esej, ktorý stojí za pozornosť i poté, čo sa definitívne rozplynú sirná mračná od ohňostroju. Teolog a religionista z Evangelickej teologickej fakulty Univerzity Karlovy prof. Pavel Hošek venoval „republike ke stým narodeninám“ veľmi osobný zamyšlení snad nad všetkými pojmami, ktorými sa v súčasnosti chreští a šermuje tak ríčkajúc na zámku i v podzámcí. V čem je Hoškův vklad natolik zásadný, že kniha nejen záhy dospěla k dotisku, ale jistě by si zasloužila další?

Při zběžném nahlédnutí do obsahu si lze povšimnout, že Pavel Hošek navléká korálky na šňůrku. Korálky na první pohled už značně zpuchřelé, ošoupané a přesto nevkusně nadužívané. Vlastenectví, národ, tradice, češství, domov, dokonce, nastojte, křesťanské hodnoty... Přesto taková činnost má dobrý smysl. A právě také přesně touto formou – kniha je psána svěžím, populárním stylem, chce být otevřena (i otevírána) širšímu publiku, celé té naší narozeninové oslavě. Přináší osobní svědectví evangelického teologa o „těch našich“ křesťanských hodnotách a snad i nový impuls k promýšlení naší národní identity, když už o ní tak často hovoříme a trochu zmateně, ale naléhavě ji hledáme.

Předkládaný esej je rozčleněn do osmi kapitol. Autor se snaží nalézt takový obsah citovaných slov, který by jim byl s to udat pozitivní směr. Hledá takové formy vlastenectví, které by mohly být „zdravé, nepatologické, ušlechtilé“ (s. 9). V tom se zřetelně opírá o nejlepší českou, potažmo československou tradici. Kterou konkrétní?

Hoškova kniha je podle mého soudu cenná zejména tím, že se poctivě zaobírá naší národní tradicí, resp. právě její nesesamozřejmostí a kompozitní povahou. Naše národní identita, což si tak nějak intuitivně uvědomujeme a tu a tam si z toho tropíme šprýmy, je totiž ve skutečnosti spletením vícero často velice

špatně harmonizovatelných, ba vzájemně přímo konfliktních tradic a národních mytologií. Tento prazvláštní stoletý experiment, do kterého by se badatel jiné odbornosti (např. chemik) jistě ve své branži a se svými substancemi pouštěl leda s nejvyšší opatrností, již nejednou prokázal svou třaskavost, ale i podivuhodnou vitalitu.

V tom, jaký příběh si o sobě – často nereflektovaně – vyprávíme, identifikuje Pavel Hošek sedmero hlavních proudů. Jsme národem s tradicí *cyrilometoděskou* a *svatováclavskou*, ale i *husitsko-bratrskou*. *Nepomucenskou*, ale též *masarykovskou*. Upíráme nyjící zraky k bájně *po-hanské* minulosti, ale snad každý máme v rodokmenu alespoň praprapradědečka vyznání *izraelitského*. Z takového identitního tavicího tyglíku nepovstává ani

tak slavný jednotící národní mýtus, jako spíše „rodinná hádka“ (srov. s. 146 a dále).

Pavel Hošek splétá opatrně jednotlivé pramínky „našeho příběhu“ za pomoci jeho zásadních proponentů od Masaryka, Chalupného přes Patočku až k Havlovi v jeden provaz, za nějž bychom se snad mohli odvážit

táhnout společně. Teologickou tečkou je pak kapitola, která vidí „naš příběh jako pokračování Ježíšova příběhu“ a cítí i u hrdinů našich duchovních tradic, přes veškeré – často i chtěné a strojené kacírství – „ježíšovské rysy“ (s. 179).

To, čím je Hoškův esej zajímavý a má šanci získat i na určité nadčasovosti, je snaha obrátit často velmi vyhocené identitární spory současnosti v dobré, vytěžit z duchovního zázemí našeho národa impulsy, které mohou být skutečným obohacením i pro Evropu a lidstvo vůbec. A tím nám Hošek ukazuje cestu k pozitivnímu vlastenectví, k tomu, že si všechna ta otřepaná slůvka smíme ponechat, respektive nemusíme si je nechat vzít – můžeme v nich ještě objevit to, co stojí za to tradovat, co nás může posunout „dál a výš“, a nenechávat se strhávat do bahna ukřičenosti, nenávisti, ostrakizace jinakosti a násilí, které žádný vlajkový pochod ani břeskná hudba nemohou zakrýt. Naš příběh zkrátka stále ještě může být příběhem, který stojí za to vyprávět.

Jan Sušer



CESTA DO HLUBIN ŠAMANOVY DUŠE

Helena Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir 2019, 228 s.

Práce Heleny Exnerové sestává ze dvou částí – na zhruba sedmdesáti stránkách uvádí čtenáře do teorie, v dalších sto čtyřiceti pak přináší sondu do praxe šamanských životů prostřednictvím devíti interview.

Zasvěcená, dosavadní bádání shrnující, teoretická část splňuje veškerá kritéria vědecké práce, navíc autorka píše s lehkostí, prolíná suchá fakta s osobními, místy téměř intimními postřehy a postojem a svou upřímností vtahuje konzumenta textu do dané problematiky. Vyjmenovává celé spektrum možných náhledů na zkoumaný fenomén – šamani mohou být vnímáni jako: „vznešení divoši v příbězích inspirovaných prvotní

fascinací přírodními národy, demonizovaní šarlatáni a ďáblové agenti, odmítaní psychotici, maniáci a zpátečníci (...) znalci práce s entheogeny* a medicinmani, nositelé pradávnej moudrosti, základní kameny kmenových společenství i jejich revolučními a hybnými prvky, mistři komunikace s jinými světy či průvodci a léčitelé choré západní duše“. Blíže se věnuje třem spisovatelům, kteří šamanismus nejzásadněji zprostředkovali postmodernímu publiku: Mirceaovi Eliademu, Carlosi Castanedovi a Michaelovi Harnerovi.

Autorka přiznává, že se šamanismem sice sympatizuje, sama ale není šamankou a má k jeho „filosofii“ i jisté výhrady. Otázku, co je skutečnou podstatou šamanismu, nechává otevřenou, odpověď nechť se každý pokusí nalézt v druhé části knihy.

Teoretickými základy šamanismu vyzbrojený čtenář se může bez obav vrhnout mezi aktéry samotné. Abecedně, podle příjmení řazené rozhovory s šesti šamany a třemi šamankami, na nichž autorka pracovala dva roky, tvoří z hlediska akademického přístupu stěžejní a nejhodnotnější část knihy. Primární a často dosud nepublikované informace a popisy napomáhají rozšiřovat a ucelovat badatelské úsilí o zmapování a pochopení šamanismu.

Zatímco u jedné respondentky zapochybujeme, zdali bychom ji mohli nazvat šamankou, protože její odpovědi se jeví spíše jako obecné opakování tezí New Age (Věra Erinti Hamtilová), ostatní hovoří velmi otevřeně a barvitě popisují svou šamanskou práci. Představují techniky vyvolávání transu, jimiž vstupují do stavu rozšířeného vědomí, a následně čtenáři zpodobňují vize jiných dimenzí, které navštěvují. Líčí své účinkování v nich a samozřejmě popisují i následný dopad jejich činnosti ve světě zdejším.

Přístupy jednotlivých šamanů se rozmanitě liší, zatímco někteří navazují na zkušenosti s holotropním dýcháním (Miroslav Kašpar) nebo pracují v novopohanské rovině (Zdeněk Ordelt), jiní putují mýtickými spirituálními říšemi a zachraňují duše (Jaroslava Fialová), nebo pomáhají duchovně dozrát komunitě a společnosti (Ivo Musil).

Rozdíly nalezneme i v sebevědomí a sebepojetí jednotlivých respondentů. Někteří připouštějí své prvotní rozpaky a váhání, zda jen nesnili, nehalucinovali (Marie Kostihová), další ale vyznávají: „Moje cesta je cesta extatického vytržení, cesta osobní zkušenosti. Já nevěřím v dogmata, já otevírám zkušenosti“ (Michal Haman) a tesají definice: „Šaman je člověk, který slouží svému společenství a své krajině a používá k tomu neobvyklou realitu, kterou normálně nevnímáme a říkáme jí duchové, ale jedná se o spirituální součást našich životů. Za pomoci těchto duchů se stará o to, aby materiální část našich životů byla dobrá, kvalitní a radostná“ (Ivo Musil).

Autorka si všímá dějinného vývoje a konstatuje, že zatímco šamani vzdálenější historie chránili své komunity před ohrožujícími negativními duchovními silami, dnes jejich působení charakterizuje spíše léčebná praxe, pro niž využívají vztahů v (až na malé výjimky) pozitivně nahlíženém duchovním světě.

Recenzent si tento postřeh dovolí doplnit přirovnáním k vývoji od historického k současnému chápání reinkarnace, která rovněž tvoří součást šamanismu. Zatímco jestliže tradičně bylo (a ve své kolébce – hinduismu – stále

je) převtělování vnímáno jako utrpení, z něhož je radno co nejdříve vystoupit, v postmoderní interpretaci New Age i šamanismu jde spíše o vítanou příležitost pro další sebezrozvoj a harmonizaci duše. Soudobý (neo)šamanismus lze tedy označit za dítě své doby.

Knihu *Český šamanismus v rozhovorech* nelze než pochválit a doporučit, jedinou drobnou skvrnkou vidíme v nekolikerém použití čtenářsky nekomfortních výrazů (např. „plauzibilní“ nebo „malevolentní“). Pokud se napříště bude někdo chtít poctivě věnovat problematice šamanismu, nesmí mezi relevantními autory přeskočit dva začínající na písmeno „E“. K Eliademu se nyní nanovo přiřadila Exnerová. ■

Martin Ořešník

„TY A TVÉ NÁBOŽENSTVÍ STRACHU!“

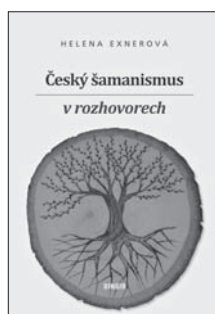
Petr Opršal: *Cestou z věže*, 1. vydání, vlastním nákladem – www.cestouzveze.cz, 2018.

Knih týkajících se dění uvnitř *Náboženské společnosti svědků Jehovových* v České a Slovenské republice nevychází mnoho. A když, pak jsou to většinou díla s rozborů kontroverzí jejich nauk. Knihy s příběhy svědků, a navíc z českého prostředí jsou vzácné. O to cennější je beletristická prvotina Petra Opršala. A jak sám v osobní korespondenci uvedl, jde asi z devadesáti procent o autobiografii částečně literárně upravenou.

Navzdory tomu, že kniha je beletrií, jejím velkým přínosem je, že za vyprávěným příběhem závažné naukové kontroverze svědků nastiňuje. A zároveň připojuje i popis, jak se s nimi běžný svědek vyrovnává. Ukazuje příklady konfrontace vlastního svědomí s dogmatickým učením.

Dílo mapuje především situaci svědků v totalitním Československu od roku 1975 dále. Beletristická forma může být přitažlivější pro mnohé, které nebaví čist suché analýzy. Román může zpřístupnit nenásilnou formou tuto problematiku všem, kteří chtějí nebo potřebují si o ní vědění rozšířit.

Knih je rozdělena na 32 kapitol nazvaných „obrazy“. Hned první obraz líčí vzpomínku hlavního hrdiny, tehdy čtyř-



* Etheogen – psychedelický halucinogen.



Představivost svědků Jehovových a jejich dětí rozněcují také ilustrace k článkům o konci světa.

Zdroj: Zjevení – jeho slavné vyvrcholení se přiblížilo!, WBTS 1991, str. 189.

letého chlapce, který je vyděšen přetékajícím ucpáním umyvadlem a spojuje domácí kalamitu se začátkem Armagedonu. Armagedon má v mysli propojený s výrazným pocitem strachu, neboť ne každému bude umožněno ho přežít. Vzpomínka se odehrává okolo roku 1975, což je poslední letopočet, který organizace svědků vyhlášovala jako „konec současného světa“. Očekávání bylo tak intenzivní, že tehdy někteří prodávali i celý svůj majetek.

Strach ze smrti v Armagedonu a strach ze satana a démonů, kteří číhají na každém kroku, aby malého hrdinu svedli, se prolíná skrze další obrazy knihy. Je dobře prokreslenou psychologickou sondou do uvažování zcela malého dítěte, školáka i dospívajícího muže. Sondou do mysli vystavené naukám organizace svědků. Na základě své reálné zkušenosti čtenářům přibližuje, jak se na jeho nitru odrazily apokalyptické výjevy o konci světa všeobecně dobře známé z literatury vydávané svědky. Až chorobný strach z bezděčného uctívání démonů vede u malého hrdiny k tomu, že si zakáže spát na břiše, aby neměl skloněnou hlavu a ani ve spánku a snech se jim samovolně neklaněl.

Motiv strachu je jedním z nejsilnějších vjemů z dětství a dospívání hrdi-

ny. Jiné obrazy ukazují, jak se dětský hrdina vyrovnává například s otázkou neslavení Vánoc tím, že si schovává před kamarády dárky, které dostane, a pochlubí se jimi až po Vánocích.

Ve druhé polovině knihy líčí postupný odchod z organizace svědků. Popisuje zkušenost, kterou prošli mnozí bývalí svědkové, když se proviní tím, že začnou klást nezodpověditelné otázky, neboli (v pojetí svědků) „reptají proti

Bohu a jeho pozemské organizaci“. Jde o otázky typu: Jak přesně komunikuje Bůh s bratry ve Vedoucím sboru svědků? Nebo: Proč je popíráno Kristovo Božství, když je jasné, že z Boha se mohl zrodit zase jen Bůh? Jakmile mladý hrdina začne takto uvažovat, vede to nevyhnutelně k jeho odchodu.

Odchodem od svědků nekončí složitá cesta hledání člověka, který tímto náboženstvím prošel. A je dobře, že ani kniha tímto okamžikem nekončí. Je zde plasticky vykresleno, že i další léta jsou osudy lidí prožitou zkušeností v organizaci svědků ovlivněny. Je prospěšné, že zde čtenář může tyto osudy dále sledovat.

Strach v podobě nočních můr provází ústředního hrdinu i v dospělosti, a dokonce i léta po odchodu od svědků. V jedné noční scéně mu vytýká jeho partnerka proběhlou ataku tohoto děsu slovy: „Ty a tvé náboženství strachu!“

V posledním obrazu knihy se jako již dospělý a úspěšný muž vyrovnává se svojí noční můrou při absurdním dovolenkovém setkání s hodnou chorvatskou „polednicí“. Tak dochází k vyústění a určitěmu uzavření motivu strachu nastíněném v prvním obraze.

Velmi důmyslně působí řada prázdných stránek následujících po poslední kapitole. Kniha života a osudů hrdiny poslední stránkou neskončila a cesta (z věže) pokračuje.

Zajímavostí je, že v knize kromě jediného místa, které přímo cituje pasáž z literatury svědků, se neobjevuje jméno Jehova. Místo varianty jména používané svědky, užívá autor pouze iniciálu J. Důvodů pro toto řešení je více a jak v osobní korespondenci uvedl, jde i o „úctu k víře a vnímání většiny židovské i křesťanské populace“.

Související stránka www.cestouzveze.cz uvádí: „Petr Opršal vystudoval Filosofickou fakultu a Právnickou fakultu v Olomouci, dnes je překladatelem působícím v zahraničí. Pracuje pro Evropský soudní dvůr v Lucemburku, kde překládá z angličtiny, francouzštiny a němčiny do češtiny. Je ženatý a má dceru. Mezi jeho záliby patří cestování, knihy, historie, běh a squash. Jako dítě vyrůstal v totalitním Československu. Byl vychováván ve víře svědků Jehovových. Od malička na něj působily dva odlišné, ale částečně se prolínající světy – na jedné straně „tajná“ komunita zakázané církve a na straně druhé život obyčejného školáka za totáče. Na základě těchto zkušeností vydal knihu Cestou z věže.“

Martin Tomášek

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

22. ročník

Číslo 2/2019 vychází 19. června 2019.

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

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D.,

Mgr. Helena Exnerová,

Prof. Pavel Hošek, Ph. D.,

Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,

Mgr. Martin Ořešník,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

Mgr. Jitka Schlichtsová,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tůtr,

Mgr. Ruth Jochanan Weiniger, Th. D.

Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh:

Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgence:

SEND – Předplatné s. r. o.

Ve Žlábku 1800/77, 193 00 Praha 9

tel: 225 985 225.

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

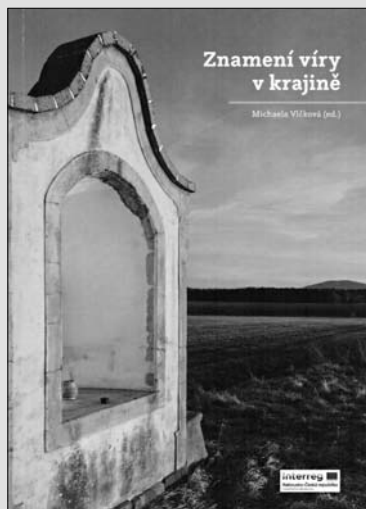
✠ NA PŘÍŠTĚ 3/2019

Podstatná část necírkevního náboženského života je v posledních dobách označována jako

nenáboženská spiritualita.

Máme toto *contradictio in adjecto* odmítnout, anebo se můžeme pokusit ho užitečně vymezit?

KRAJINA JAKO ARCHETYP DOMOVA



... Obrazů ráje nám ostatní náboženství nabízejí dostatek. Podívejme se například do textů a fotografií francouzského antropologa Claua Léviho-Strausse (1908–2009) a zjistíme, že větu „Toto je můj domov“ ještě nedávno přirozeně vyslovovali příslušníci mnoha přírodních národů. Ti, i když se jednou za čas přemístili z důvodů obživy i pohnutek náboženských o kus dál, byli s to chápat místo svého pobývání jako *střed světa*, jímž prochází axis mundi – *osa světa* (v podobě posvátného stromu, háje, sochy, sloupu, totemu, kříže, obelisku či chrámu), spojující přítomné s minulým a budoucím. Postupným stěhováním, kdy z „nového světa“ viděli ještě okraje světa právě opuštěného, se jim podařilo neztratit kontinuitu s minulostí. Podívejme se na dochované fotografie Kaďuejů, Bororů, Ňambikwárů, Túpiů-Kawahíbů, jak šťastně a zdravě žili vprostřed svých osad, tábořišť a vesnic. Krajina je po tisíciletí utvářela svojí originalitou, nespoutaností,¹ nebezpečím i tím, že dovedla regulovat vnitřní podmínky své existence a samu sebe uzdravovat.

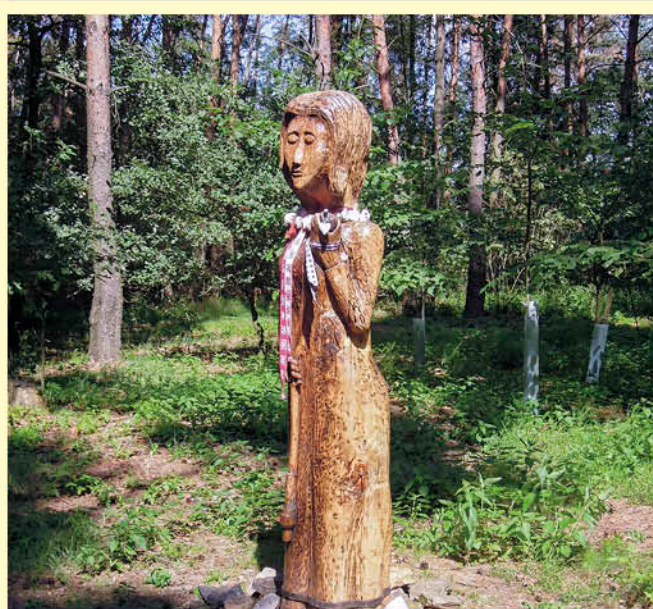
Svět ještě nebyl člověkem podmaněn a vychýlen z rovnováhy. Smutné, těžké události (smrt, živelné pohromy, nutnost stěhování), k nimž v přírodním světě docházelo, nebyly vnímané jako tragédie. Věci mají svůj smysl. Nic se neděje nahodile. Krajina je místem, kde žijí bohové i lidé. Rozlišit, co je to *krajina* (svět) a kde v něm začíná a končí *domov*, bylo nesnadné. Před měsícem opuštěný palouk by už indiánský sběrač nebo lovec nenašel. Lidská identita/bytostnost úzce souvisela s prožíváním světa. Domov je tady. Domov je teď. Krajina je domov. ...

Člověku se musí v krajině dobře žít. Krása a posvátno krajiny se vyjevují nejvíce tam, kde je krajina citlivě ponechána sama sobě a kde člověk sám sobě rozumí. Ráj, resp. svět v čase po stvoření, už *neexistuje*. Krajina trpí a do konce časů bude trpět vinou lidského hříchu. Správcovství země tedy není toliko vládnutí, ale spíš příležitost, jak se znovu přiblížit, lépe řečeno přibližovat Bohu. Důkazů, jak to jde nebo nejde, vidíme kolem sebe přehršel. Člověk netvoří ex nihilo (Bohem vyřknuté *bárá'*, s nímž stvořil svět, sám vyslovit nedokáže), ale opracovává to, co tu už je. Když krajinu klučí a zušlechťuje,² vstupuje do přirozeného koloběhu života a pravidelně naráží na zájmy druhých – lidí i zvířat, svých bratří; rozhoduje o živém i neživém, dává jména a tvar věcem, místům a vztahům. Křesťan asi nepřijme Lovelockovu pozoruhodnou *Teorii Gaia*,³ neboť i za superorganismem planety Země vidí svého jednajícího Pána. Přetvořená krajina, která mu klade odpor a tam, kde může, si bere zpět své teritorium, ho nutí k přemýšlení, *jaké je jeho místo ve světě*. Nevypořádá-li se nejprve s touto bazální otázkou, jen těžko se vypořádá s tím, kde a jak má založit svůj vlastní domov. V nemocné krajině zdravý domov nepostaví. Je přece určitý rozdíl ve zkušenostech těch, kteří si svůj domov postaví vlastníma rukama, a těch, kteří tuto příležitost nemají. Jinak se člověk cítí v krajině, která byla zbavena své posvátnosti. Jinak se cítí tam, kde krajinu poznačil něčím pozitivním. Bytí v krajině, putování krajinou – to pro mě není *nápodoba* nebo *metafora* duchovní cesty. Je to sama cesta, vycházení ze sebe samého, prolnutí fyzického i duchovního dýchání. Cesty usnadňující pohyb a šetřící čas (dálnice nebo vlakové koridory) nevdají. I tady však platí starobylé pravidlo, že zkratkou ještě nikdo k *cíli* nedošel. Cesty, pěšiny, stezky, krajinné kapiláry a křížové cesty tu nejsou k tomu, abychom se ke svému cíli, a tedy k Pánu, dostali co nejrychleji, nýbrž abychom se k němu dostali zbaveni balastu břemen, věcí a iluzí. Krajina pozdrzuje člověka, aby do věčnosti nechvátal. Krajina ho připravuje, učí, ptá se ho. On jí zas oplácí svou péčí a dává v ní zaznívat Božímu slovu. ...

Poznámky

- ¹ Srov. Claude LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*, Praha: Odeon, 1966, s. 26: „Zvyky a instituce jim připadají jako mechanismus, jehož jednotvárné fungování neponechává žádnou volnost náhodě, štěstí nebo talentu.“
- ² Připomínám si tu Knuta Hamsuna a jeho román *Matka země*, Praha: Odeon, 1970.
- ³ Srov. James E. LOVELOCK, *The Revenge of Gaia. Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*, Basic Books, 2007.

Zdeněk A. Eminger, „Krajina jako archetyp domova“, in: Michaela Vlčková (ed.), *Znamení víry v krajině*, Mýtiny 2018, s. 15–17.



Křišňův dvůr, Mezinárodní společnost pro vědomí Křišny, Chotýšany (foto Jitka Schlichtsová).

Modlitebna Církve bratrské, Litomyšl (foto Daniel Kvasnička).

Synagoga, Federace židovských obcí v České republice, Ústěk (foto Zdeněk Vojtíšek).

Komunitní centrum Matky Terezy, Římskokatolická církev, Praha – Chodov (foto Kamila Klingorová).

Stúpa, Buddhismus Diamantové cesty, Těnovice (foto archiv).

Mokoš, Rodná víra, Mokošín (foto Zdeněk Vojtíšek).