

**Téma:** *Vymezení základních pojmů I – náboženství, náboženská hnutí, nová náboženská hnutí*

Diskuse o jevu nové religiozity a nové spirituality se zpravidla koncentruje na tři aspekty:

1. na problém vzniku a důvodů vzniku nových forem religiozity;
2. na objasnění sociologického a psychologického profilu jejich přívrženců;
3. na otázku postoje křesťanů a křesťanských církví k výzvě, představované novými náboženstvími.

Tyto aspekty tvoří standardní a lze říci, že dnes už téměř klasické schéma přístupu k nové religiozitě. Řešení problému religionistické reflexe nové religiozity se váže na zodpovězení otázky, jestli je toto schéma dostatečná k tomu, aby pokrylo dotyčné formy náboženskosti nejen jako širokého spektra různých učení, kultických a rituálních praxí a způsobů náboženského zespolečenšťování, ale také v širším kontextu jako fenomén náboženské a kulturní postkonvenční sebeidentifikace. V následujícím se pokusím dát několik podnětů k řešení této otázky.

Tyto aspekty tvoří standardní a lze říci, že dnes už téměř klasické schéma přístupu k nové religiozitě. Řešení problému religionistické reflexe nové religiozity se váže na zodpovězení otázky, jestli je toto schéma dostatečná k tomu, aby pokrylo dotyčné formy náboženskosti nejen jako širokého spektra různých učení, kultických a rituálních praxí a způsobů náboženského zespolečenšťování, ale také v širším kontextu jako fenomén náboženské a kulturní postkonvenční sebeidentifikace. V následujícím se pokusím dát několik podnětů k řešení této otázky.

V od samotného pojmu „nová religiozita“. S ním stojíme před jakousi diferenciací — přívlastek nová chce říci, že zbožnost a náboženskost dneška se alespoň v některých organizačních a jevových formách odlišuje od toho, co bychom mohli označit za klasickou, tradiční nebo konvenční religiozitu. Chceme-li nyní stanovit hodnotu pojmu nová religiozita, musíme stanovit hodnotu jeho diferenciací od ostatních určení religiozity. To vlastně znamená postupovat řetězem negací, které vyplývají jako důsledek komparace „starého“ a „nového“ v oblasti religiózního. Už tento moment formuje noetický přístup k projevům nové religiozity, protože na otázku „jaká je“ ta či ona její forma většinou odpovídáme „je jiná než ...“. To

souvisí s tím, že negace mají smysl „jiný než...“ ,tzn. nepopírají, ale otevírají možnost alternativnosti významů a jejich paralelity, jinak řečeno, dochází ke zmnožení významů a k jejich individualizaci. Diferenciační vymezení nové religiozity tedy nutí ke komparaci s něčím, o čem již máme jistou obeznámenost, její interpretační rámec je vlastně předem dán. Je to ovšem postup nanejvýš ošidný, který by mohl uspokojovat v případě, že by konkrétní formy nových náboženství byly čistými odvozeninami vždy určité náboženské tradice. Jenže se značnou mírou empiricky ověřitelné oprávněnosti lze tvrdit, že výskyt takových geneticky přímo odvislých forem je v oblasti nové religiozity minimální; platí spíš opak, tj. skutečnost, že konkrétní nová náboženství jsou jakýmsi soubory citací různých náboženství (a to i v negujících polohách), resp. se mohou vyvíjet po úroveň synkretických novotvarů, kde syrikreze nezahrnuje pouze různé náboženské, ale i kulturní a filosofické motivy. Protože tedy komparace s jedním určitým historickým náboženstvím není možná (např. s čím srovnávat teosofii — s tradicí esoterního křesťanství, či s tradicí esoterního buddhismu, odvolává-li se ona sama na obě?), hledá religionistika jiné cesty diferenciačního vymezení nové religiozity. Jednou z velmi vlivných byla komparace s religionistickým pojmem náboženství. V 70. letech, v době zvyšujícího se zájmu o religionistické uchopení neklasické religiozity a spirituality, ji volil např. M. Eliade. Využil vymezení fenoménu náboženství, jehož autorem je J. Wach („fenomén náboženství v učení, kultické a rituální praxe a určité formy společenství“) distančně vůči němu označil moderní náboženská hnutí jako parareligiózní. Eliade tím řešil otázku, lze-li nová náboženství označit jako náboženství v plném smyslu slova, a uzavřel, že nikoli — jsou to projevy pseudonáboženskosti, náhražkovitosti, nezávazné módnosti. Domnívám se, že tuto Eliadeho pozici nemůžeme dnes přistoupit. Brání tomu přinejmenším dva hlavní důvody: jednak se diferenciační určení významu nové religiozity odvíjí z komparace s fenomenologicky vymezeným pojmem náboženství, tedy s religionistickou abstrakcí, získanou prostřednictvím fenomenologických redukcí. Druhý důvod je konsekvencí prvního: jestliže se vyjde od pojmu náboženství s fenomenologicky a historickou ražbou a dospěje se k definování nové náboženskosti jako parareligiózního jevu, znamená to, že se tomuto jevu implicitně přisuzuje substanciální odlišnost od tradiční religiozity. Proti tomu kladu tezi, že nová religiozita produkuje novou formu, závislou na novém kontextu, a nikoli novou substanci. Její odůvodnění nás přivádí k druhé významové rovině adjektiva „nová“ ve spojení nová religiozita.

Epiteton „nová“ se k pojmu religiozity připojuje jako diagnostický znak, který má určovat výjimečnost a svéráz dnešní náboženské situace. Jedná se zřejmě o jeho přecenění; pokud jde o ráznost výrazových forem zbožnosti, není dnešní situace nijak nová ani zvlášť

výjimečná, protože diferentnost a pluralismus patřily k lidským strukturám zbožnosti vždy. Sáhne-li po příkladu křesťanství, ukazuje historická komparace se středověkou či raně novověkou zbožností, že i ona byla výrazně diverzifikovaná a vyznačovaly ji regionálně nebo dokonce místně odlišné znaky. V obdobích zvýšené náboženské citlivosti se obsah víry měnit v podstatě ves od vsi, panství od panství. Mnoho z nich známe jen ze sekundárního dílčího zpravodajství (např. ze soudních procesů) nebo jsme zcela beze zpráv proto, že řada věr prostě nebyla písemně fixována. V tomto smyslu můžeme klást otázku, sníž by měl religionistický výzkum nové religiozity rovněž kalkulovat, totiž jestli náboženská polymorfnost, spojená i v rámci jednoho náboženství s odlišnými momenty víry a s různými výkladovými systémy smyslu daného náboženství, netvoří právě nábožensko-dějinnou normalitu.

To, co však znemožňuje ztotožnit dnešní náboženskou situaci s různými historickými paralelami a přistupovat k ní s čistě nábožensko-historickými výzkumnými prostředky, je novost kontextu, v němž se s novou religiozitou setkáváme. Nové formy religiozity vznikají v podstatně odlišném sociokulturním kontextu, než působily všechny její historicky minulé formy, a to v kontextu moderního, pro některé již postmoderního světa. Nepochybně to platí o religiozitě, spjaté s evropskou tradicí, tedy o křesťanské nebo za křesťanskou se považující náboženskosti, ale vzhledem k postupné globalizaci některých základních prvků evropské kultury (zejména její reprodukční a výrobní struktury, rozvíjené na základě vědy) lze v této souvislosti uvažovat rovněž o nových náboženských hnutích v latinské Americe, Africe a Asii.

Kontext moderního světa tvoří sekulární kultura novověku, modernismus. Souhrnně řečeno: v průběhu sekularizovaného novověku ustupoval kulturní smysl pro náboženskou tradici a jí nesenou hodnotu posvátného. Vytrácela se schopnost pojmu svatosti symbolizovat skutečnost, vykládat svět jako historickou konkretizaci svatého. Místo toho nastupovaly sekularizované a sekundární formy symbolizace skutečnosti, které přesto, že se proměňovaly až do quasináboženských a quasisakralních podob (např. kultury různých osobností v politice, umění, sportu, sakralizace idejí svobody, národa, spiritualizace a charisma moderní vědy apod.), neumožňovaly člověku víc, než identifikaci s daným sociálním řádem. Tím omezovaly nebo přímo popíraly jednu typicky lidskou potřebu, potřebu tak úzce související s člověkem, že se vtírá myšlenka chápat ji jako antropologickou konstantu potřebu transcendovat každou kontingentní souvislost až po identifikaci se vše zakládajícím a zdůvodňujícím nadpřirozeným řádem.

Modernismus očekával vzhledem ke svým vědeckým, technickým, ekonomickým a ideovým skutečnostem zánik religiozity. Toto očekávání se ne naplnilo. Co ovšem novověký vývoj skutečně změnil, jsou cesty dosahování identifikace člověka se sebou samým. Konvenční identifikace, spojená s tradičním náboženstvím a jeho požadavky, koncentrovanými do pravidel života velkých církví, se ve stále širších měřítcích nahrazuje identifikací post- konvenční (právě prostřednictvím nových duchovních a spirituálních hnutí, ale i ekologie, feminismu ad.), a tím se také mění formy religiozity. Ty jsou typické tím, že se:

- zpravidla nevážou na určitá, dějinně specifikovaná institucionalizovaná náboženství jako celky;
- zpravidla nerespektují kritéria církevně-teologické řeči a jednání, ale vy tvářejí vlastní způsoby komunikace;
- zpravidla jsou víc duchovním postojem ke světu a k tradičním náboženstvím (zejm. ke křesťanství).

Postkonvenční náboženská identifikace má ve sféře vlivu atlantické kultury nejméně dva noeticky sledovatelné kořeny. Prvním je selhání moderny v možnosti plně substituovat kulturně konstitutivní a sjednocující diskurs křesťanství vědeckou racionalitou. Scientistní obraz světa se dostal do krize a ztratil důvěru současného člověka. Mezi mnoha příčinami tohoto stavu je třeba upozornit na jeho principiální relativismus, který vedl k e mu znejistění člověka, k potlačení možností jeho svobodně vůle a k radikálnímu rozrušení kontinuálního chápání času a dějinnosti, jež mělo rozhodující význam pro genezi naší kultury. Neméně závažné byly nepřehlédnutelné důsledky rozvoje vědy, materializované v techniku, pro životní prostředí, a tak i pro člověka samého. Tím se zdánlivě dominantní pozice rozumu ve vztahu k víře rozplynula po dvou stoletích vývoje ve zjištění, že naše vědění produkuje větší množství problémů, než je samo schopno zvládnout. Obecně řečeno, člověk je tímto stavem natolik přetěžován, že ho řeší transracionálními prostředky.

Druhým kořenem je jev označovaný jako odcírkevnění. Tento jev či přesněji řečeno proces je nutné odlišit od procesu sekularizace; má rovněž jen málo společného s poklesem intenzity duchovního života společnosti nebo s lhostejností v náboženských otázkách. Ve srovnání s těmito tendencemi, rovněž přítomnými v moderních společnostech, může naopak odcírkevnění souviset s velmi bohatým náboženským prožitkem skutečnosti, jehož těžiště se však přenáší od společenství k individuu či skupině. Odcírkevnění tedy můžeme popsat jako proces vznikání náboženské subkultury. Od níž vede přímá spojnice k více či méně institucionalizovaným formám nové religiozity. Pokud jde o jeho příčiny, lze se domnívat, že

odcírkevnění bylo vyvoláno neúměrným zcírkevněním především křesťanství, neseným snahou překonávat vlivy novověku oživováním církevního tradicionalismu. Na základě dosavadních vývodů lze potvrdit: nová religiozita neznamena návrat náboženství ani novou substanci náboženství, ale nové formy náboženskosti. Přisuzuje-li se jí nová podstata, pak se jedná o omyl, plynoucí z přecenění důsledků modernismu — nová religiozita je „nová“ pouze proto, že jí předcházela domněnka o zániku náboženství díky jiným epistémám, předcházela jí teze či (filosofický, ideologický, politický) projekt zániku náboženství, nikoliv zánik sám.

Jaké důsledky můžeme z dosud řečeného odvodit pro religionistickou reflexi fenoménu nové religiozity? Především se ukazuje, že z hlediska dějin náboženství není nová religiozita přerušením kontinuity pohybu náboženství dějinami. Kontinuita nebyla narušena, protože to, co zaznamenáváme, je změna formy náboženskosti, nikoli její podstaty. Základní kategorií kterou v souvislosti s novou religiozitou zkoumáme, je proto kategorie kontinuální náboženské změny. K tomu jev první řadě nutné disponovat religionistickými fakty o formách nové religiozity, která by stála mimo rámec jejich sebe interpretací a která by umožňovala jejich řazení z historické perspektivy. Tato fakta poskytuje první model religionistického výzkumu nové religiozity, a to model historicko genetický. Jeho účelem je charakterizovat historický původ a podobu objasňovaného náboženského fenoménu. Otázky, které tento model výzkumu vedou, jsou otázky „odkud pochází a „jak vypadá..“ ten či onen náboženský novotvar. Zásadně u něj postrádáme otázku „proč vznikla proč vdaná podobě« seznamujeme se sice s některými nutnými podmínkami jeho existence v dnešním kontextu, ne ale s jeho příčinami.

Užití historicko genetického modelu na novou religiozitu je o to komplikovanější, že její výzkum nemá tradici. Nemají ji totiž sama hnutí nové náboženskosti (zde je třeba odlišit náboženskou změnu jako nábožensko dějinný jev, který samozřejmě tradici má, a její konkrétní historické projevy, jakési konkrétní dobové ozvlášťňování konkrétních náboženských partikularismů, které je bez tradice); téměř vždy se jedná o sekundární útvary vůči velkým náboženstvím, resp. vůči etablovaným církvím, o útvary, které existují odvozeně a svou sílu, příp. přitažlivost, čerpají obvykle právě z radikalizace své sekundárnosti (výslovně to platí o náboženském sektářství). Pro religionistiku to znamená 1) že se nemůže obracet k fixovaným hodnotám tradice a s nimi nakládat obvyklými metodami (třdit je, srovnávat, provádět typologizaci, katalogizovat atd.), ale musí pracovat s proměnlivostí náboženského života, a 2) že dokonce nemá k dispozici ani přibližně úplný materiál o nových náboženstvích, tedy že pracuje s dílčími, příp. s defektními informacemi.

Druhý model, který se víc přibližuje otázce „proč“, je založen na výzkumu pohnutek členů daného novonáboženského seskupení k určitému způsobu jednání. V souladu s běžnou religionistickou metodologií ho můžeme označit jako motivační model, který je s oblibou ‘využíván zvláště’ v anglosaské religionistice. Je to model velmi důležitý, protože předpokládá zmapování a objasnění komplexní východiskové (náboženské, duchovní, ideové, sociální atp.) základny stoupenců nových náboženských hnutí (jen metaforicky ji lze označit jako primární nespokojenost), aby na dalším stupni vysvětloval konkrétní činnost těchto hnutí odkazem na její motivy. Přesto je s ním spojeno nebezpečí značného zploštění, zpovrchnění religionistické reflexe, plynoucí z toho, že tento model se k otázce na příčiny nové religiozity přibližuje z hlediska cíle činnosti jejich přívrženců. Právě zde je problém: takto vyhraněně účelový pohled je možné s úspěchem aplikovat např. na politické dějiny, avšak v náboženské oblasti se málokdy setkáváme s jednoznačnou cílovou orientací, kterou by bylo možné také jednoznačně verifikovat. Spíš se naskytá otázka, jestli se při religionistickém stanovování takových cílů náboženského konání nejedná o jeho dodatečnou racionalizaci, hrozící celkovým pokřivením obrazu dané formy nové religiozity. Motivační model výkladu nové religiozity je tak problematický v tom, že účelově akceptuje jednu z různých, v podstatě vždy individuálních pohnutek jako společného jmenovatele celého náboženského hnutí, pospolitosti či sekty.

Významným, protože kontextuálně zakotveným, je funkcionální model výzkumu. Vysvětluje náboženské fenomény tak, že objasňuje jeho funkce v určitém systému vztahů, s tendencí klást na první místo vztahy sociální. Na jeho konto jdou pozoruhodné výsledky jednak při analýzách funkcí jednotlivých náboženských prvků v rámci konkrétního nového náboženského útvaru, jednak při analýzách účinků jednotlivých forem nové religiozity na tradiční náboženství a konečně při rozboru funkcí nové religiozity v širším sociokulturním prostředí. Tak můžeme v prvním případě zkoumat např. jakou funkci má spojení prvků západní, křesťanské, a východní, zejm. bhakticky formované religiozity v hnutí New Age, a odpovídat, že funkcí této integrace je vytvoření holistického spirituálního obrazu světa jako prolomení hranic mechanické přírodovědy a jako nová syntéza. Ve druhém případě zkoumáme případné funkcionální závislosti mezi vlivem nových náboženských hnutí a změnami tradičních náboženství; excelentním problémem z této oblasti by mohl být výzkum změn ve vedení mezináboženského dialogu pod tlakem výbojného šíření forem nové religiozity.

Třetí případ považuji za nejdůležitější, protože se v něm opět — zprostředkovaně přes otázku, jaké jsou funkce nové religiozity v dnešním přechodovém období mezi světem

ztroskotavší moderny a dosud nevyjasněným, neostrým, difúzním obrazem světa zítřka — ptáme na příčiny nové religiozity. Je to specializace náboženskosti na změněné prostředí? Je to adaptace člověka prostřednictvím náboženství? Je to součást duševní hygieny, která se fixuje na zanikající nebo už v dnešním světě vůbec neexistující hodnoty, a proto nikdy neumožní adaptaci na jeho podmínky, ale naopak povede do „undergroundu duše“, do vynucené izolace nebo dobrovolného osamění? Je to účelová indoktrinace historicky znejistělých kultur (např. evropské) misijním působením jiných světových náboženství (např. islámu nebo buddhismu)? Nemohu na tyto otázky nyní odpovídat místo toho jednu obecnou poznámku k funkcionálnímu modelu objasnění nové religiozity. Jestliže přijmeme funkční hledisko a např. potvrdíme, že funkcí nové religiozity je adaptace člověka na změněné podmínky, musíme být schopni zdůvodnit, proč se nástrojem této adaptace stává právě ona — proč nová religiozita a ne kterýkoli jiný společenský jev, schopný převádět člověka přes práh každodennosti k subjektivnímu rozumnému novým souvislostem. Samotný funkcionální model nám k tomu ale vysvětlení nepodává; ten nám pouze říká, že v systému adaptačních nástrojů člověka na okolní vlivy existuje jeden, zvaný nová náboženská hnutí, a předjímá jeho výlučnost.

Vysvětlení naopak můžeme očekávat od posledního explanačního modelu, který shrnuje poznatky předchozích způsobů religionistického poznání, stojí na nich, ale nad ně dělá další krok ke kauzálnímu objasnění nové religiozity prostřednictvím analýzy jí zprostředkovaného smyslu. Tento model lze označit jako hermeneutický. Výchozí úvaha je zcela jednoduchá: jestliže jsou lidé v rostoucí míře přitahováni nejrůznějšími formami nové religiozity a nové spirituality, a to na úkor jak tradičních náboženství, tak jiných (např. filosofických nebo politických) vizí světa, znamená to, že se jim zde zprostředková něco, co jinde nenalézají. Porozumět obsahu toho, co se skrývá za oním „něco“ znamená porozumět příčinám vzniku a šíření nové religiozity. Zde už se setkáme s celým komplexem problémů. Chci upozornit alespoň na jeden, který považuji za nejzávažnější pro pochopení logiky nábožensky zprostředkovaného smyslu: problém rozumnění nové religiozity souvisí zvláště s rozumněním různým způsobům myšlení, s nimiž se v jejich jednotlivých formách můžeme střetnout. Jsou to způsoby zpravidla výrazně odlišné např. od myšlení tradičního západoevropského křesťanství.

O křesťanství a křesťanské teologii můžeme říci, že se svým předmětem pracuje pojmově a diskursívně, že ho představuje v relativně jednoznačných, více méně určitých a abstraktních myšlenkových obrazech a že tyto obrazy vztahuje na skutečnost obecně, na skutečnost jako celek. Za to vše do značné míry vděčí své historické a kulturní spjatosti se

západním způsobem filosofického myšlení. Oproti tomu je myšlení mnoha forem nové religiozity charakteristické rozsáhlými symbolizacemi, intuitivním poznáním, nepředmětností, mnohoznačností obrazů, v nichž se vyjadřuje. Nadto jsou tyto obrazy často vtahovány na různé úrovně bytí. Religionistika by si měla uvědomit, že v nové religiozitě se neseťkává jenom s jinými organizačními formami náboženství nebo s jinak systémově vázanou religiozitou, ale především s jiným myšlením a jinou řečí, tzn. s jiným systémem znaků, než jaké měla dosud možnost historickými empirickým výzkumem prověřit. Proto je musí nejprve dešifrovat; samozřejmě s tím, že musí zachovávat jejich sémantickou identitu, tzn. neměnit smysl znaku. Při tom jí ovšem nepomůže její osvědčená zbraň, filologie, s níž vybojovala mnohou bitvu při objevování světa náboženství. K tomu musí pěstovat hermeneutiku smyslu, pronikat do symbolizací řeči nové religiozity a do jinosti jejich noetik, Domnívám se, že zatím má v tomto ohledu víc před sebou než za sebou. Metodický problém komplexního poznání nové religiozity tak spočívá v řešení otázky, jak se religionista dostane nad empiricko-historickou analýzu zkoumaných novonáboženských forem k relativně ověřené interpretaci jejich transraciálních souvislostí a jejich smyslu, aniž by přitom propadl subjektivním spekulacím. Přitom platí, že už sám prvek orientace ve spleti nových náboženských hnutí je hermeneutický problém. Pokud totiž nebude religionistika rozvíjet hermeneutiku náboženstvími, a tedy i novými formami náboženství zprostředkovaného smyslu, budou se přehledy nové religiozity podobat ze všeho nejvíc turistickým bedekrům, které varují před různými hotely, aby v nich člověka neinfikovaly štěnice nevíry nebo falešné víry.