

ACTA
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA

ACTA
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLMUCENSIS
FACULTAS PHILOSOPHICA

SOCIOLOGICA - ANDRAGOGICA 2010

Vzdělávání
Sociologie náboženství

Univerzita Palackého v Olomouci
Olomouc 2010

Recenzenti statí nabídnutých k publikaci:

Prof. PhDr. Dušan Šimek

Doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Prof. PhDr. Jiří Kabele, Ph.D.

Mgr. Dan Ryšavý, Ph.D.

The authors are responsible for the content and linguistic correctness of the papers.

Za obsah i jazykovou správnost odpovídají autoři.

1. vydání

Editor © Dan Ryšavý, 2010

ISBN 978-80-244-2643-3

ISSN 1803-0246

Obsah

Editorial.....7

Blok Vzdělávání

Peter Jarvis

Dilemmas of Institutionalised Adult Education
or The Risks of the Knowledge Society 13

Kateřina Thelenová

Systemick prstup k institucionálnímu firemnímu vzdělávání..... 23

Lucie Smékalová

Antropagogick aspekty komunitního vzdělávání..... 33

Nadřda řpatenkov, Tomř Kotrlý, Tereza Běhounková

Perspektivy vzdělávání porad pro pozůstalé v esk republice 45

Milan Fujda

Mořnosti vyuřit religionistických znalostí v rámci multikulturní výchovy:
Teoretick východiska projektu CERME..... 55

Blok Sociologie nbořenstv

Jan Kalenda

Podíl protestantismu na vzniku protomoderních demokracií.....73

Frantiřek ernn

Nbořenstv jako vnímání reality ve vrejnm prostoru.....91

Jan Váně
Religionistika jako profylaxe možných náboženských antipatií nebo jako nástroj
preevangelizace? Případová studie ze střední školy 101

Daniel Topinka
Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství 121

Jana Křištoforyová
Současné debaty o islámském feminizmu a jejich odraz v komunitě
českých muslimek..... 139

Nina Mrklasová
Fenomén hidžrů v indické společnosti 157

Martin Soukup
Proměny náboženství na Papui-Nové Guineji..... 171

Recenze

Nad'a Johanisová: *Kde peníze jsou služebním, nikoliv pánem.*
Výpravy za ekonomikou přátelskou přírodě a člověku. Volary, Stehlík, 2008.
(Radka Spurná) 193

Libor Prudký, Petr Pabian, Karel Šima: *České vysoké školství.*
Na cestě od elitního k univerzálnímu vzdělávání 1989-2009. Praha, Grada 2010.
(Miroslava Bomberová) 195

Jan Keller: *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti.*
Praha, Sociologické nakladatelství 2010. (Ludmila Typovská) 199

Zprávy a informace

Konference „Náboženství ve veřejném prostoru – podoby reprezentací religiozity“
v Olomouci (Daniel Topinka) 205

Mezinárodní konference o spotřební kultuře na FF UP v Olomouci
(Jana Mahelová) 209

První rok Laboratoře sociálně-vědních výzkumů při KSA FF UP Olomouc
(Vladislava Závorská) 213

Editorial

V médiích lze v poslední době opakovaně slyšet hlasy vysoce postavených osob, které varují: Vysokých škol a vysokoškoláků je příliš mnoho! Terciární vzdělávání přerostlo únosné meze! Jak ukazují odborné studie (např. Prudký et al. 2010, viz recenze M. Bomberové), počet studentů v tomto segmentu vzdělávání vzrostl za posledních dvacet let přibližně třikrát. Podstatně se na tomto vývoji podílelo od poloviny 90. let minulého století rozvíjené bakalářské studium a také rozšíření distančního a kombinovaného vzdělávání. Masifikace vzdělávání vyvolává mj. tlak na specializaci a vnitřní diferenciaci. Vzdělávání v České republice prodělává vývoj do určité míry podobný trendům v tzv. vyspělých zemích, ovšem ve zrychlené podobě. Nezřídka se však mimo pozornost dostávají otázky přesahující instituci terciárního vzdělávání. Stojí za to naslouchat těm, kteří mají zkušenost s proměnami vzdělávání v zahraničí a promlouvají do české situace. Patří mezi ně jeden z hostů konference AEDUCA 2009 **Peter Jarvis**, jehož příspěvek „Dilemmas of Institutionalised Adult Education or The Risks of the Knowledge Society“ sborník otevírá. Přiblížení vývoje a dopadů institucionalizace vzdělávání dospělých ve Velké Británii Jarvise vede až k otázce, zda z často velmi úzce zaměřeného procesu vzdělávání mohou vycházet „vzdělané osobnosti“. I český čtenář se pak může ptát, nenastal-li čas na to přestat v různých souvislostech užívat termín „vzdělávání“ a nahradit jej „učením (se)“.

Témata vzdělávání dospělých a celoživotní vzdělávání jsou dnes neoddelitelně spojena s profesním a firemním vzděláváním. **Kateřina Thelenová** se ve svém příspěvku „Systemický přístup k institucionálnímu firemnímu vzdělávání dospělých“ snaží přesvědčit čtenáře, že nestačí pro firemní vzdělávání získat prostředky např. z evropských fondů, ale také připravit vhodný teoretický model. Komplexnosti významů další oblasti vzdělávání se věnuje **Lucie Smékalová** v textu „Antropagogické aspekty komunitního vzdělávání“. Poslední dva texty bloku se týkají aplikační roviny vzdělávání. **Naděžda Špatenková** a její spoluautoři přibližují v textu „Perspektivy vzdělávání poradců pro pozůstalé v České republice“ výchozí situaci této specifické oblasti včetně jejího dnešního organizačního zázemí a otevírající se otázky profesionalizace s tím spojené služby. **Milan Fujda** seznamuje čtenáře s projektem Centra pro religionistiku a multikulturní edukaci a to takřka přímo úměrně délce názvu svého příspěvku („Možnosti využití religionistických znalostí v rámci multikulturní výchovy: Teoretická východiska projektu CERME“). Dodejme, že nad užitečností religionistiky pro středoškolské vzdělávání se v druhé části sborníku zamýšlí Jan Váně.

„Otevřeme-li noviny či pustíme-li si televizi, prakticky každý den v médiích narazíme na náboženskou problematiku“ píší v předmluvě *Příručky sociologie náboženství* (Sociologické nakladatelství 2008) Zdeněk Nešpor a Jiří Večerník. Dodávají, že bychom se i my v relativně sekularizované české společnosti měli zajímat o společenské působení náboženství, které se dokázalo vymanit z předpokládaného úpadku, překonává hranice národních států či mocenských zájmů politických a ekonomických elit. Skupina zřejmých zájemců se sešla v květnu 2010 v Olomouci na konferenci „Náboženství ve veřejném prostoru – podoby reprezentací religiozity“, kterou spolupřátala Sekce sociologie náboženství MČSS a Kabinet interkulturních studií při Katedře sociologie a andragogiky FF UP v Olomouci (referuje o ní **Daniel Topinka**). Část konferenčních příspěvků přepracovaná do podoby statí posléze prošla recenzním řízením.

Blok sociologie náboženství zahrnuje texty široce rozkročené jak v čase (**Jan Kalenda**: Podíl protestantismu na vzniku protomoderních demokracií), tak v prostoru (**Nina Mrklasová**: Fenomén hidžrů v indické společnosti; **Martin Soukup**: Proměny náboženství na Papui-Nové Guineji). Nabízí se tu primárně teoretické texty (**František Černín**: Náboženství jako vnímání reality ve veřejném prostoru), texty empiricky založené (**Daniel Topinka**: Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství) a texty, které rozvíjející se teorii doplňují o empirické sondy (**Jana Křištoforová**: Současné debaty o islámském feminizmu a jejich odraz v komunitě českých muslimek). Sociologové obvykle neříkají, které z religiozních projevů jsou špatné či dobré. Ve sborníku však najdeme i provokující texty, které se nevyhýbají tomu, co není a *mělo by* podle jejich autorů být (**Jan Váně**: Religionistika jako profylaxe možných náboženských antipatií nebo jako nástroj preevangelizace?).

Ke dvěma již výše zmíněným konferencím je třeba upozornit na akci, která probíhala v době dokončování tohoto sborníku. Ambice Kabinetu interkulturních studií nejlépe ukazují fakt, že v případě konference *Consumer Culture: between aesthetics, social distinction and ecological activism* byl přídomek „mezinárodní“ naplněn v míře vrchovité (viz zprávu **Jany Mahelové**). Vedle aktivit konferenčních v tomto roce pokračoval projekt Laboratoře sociálně-vědných výzkumů, s nímž se mohli čtenáři seznámit v minulém sborníku (blíže ve zprávě **Vladky Závorské**). K jeho cílům patří mj. podpora studentů. Lze proto vítat knižní recenze z pera dvou studentek. První z nich se týká knihy Nadi Johanisové, která vedla jeden z workshopů Laboratoře. Napsala ji **Radka Spurná**. **Miroslava Bomberová** pak přibližuje publikace velmi aktuální v souvislosti s jedním z pilotních projektů Laboratoře, kterým je šetření studentů a vyučujících UP na téma proměn vysokoškolského vzdělávání. Téměř ustálenou tradicí jsou recenzní poznámky **Ludmily Typovské**. Není to poprvé, co uvažovala nad knihami Jana Kellera.

V posledních ročnících sborníku AUPO SOCIOLOGICA - ANDRAGOGICA bývá pravidlem, že většina autorů nepochází z domovské olomoucké katedry a že je z čeho vybírat. Lze to vnímat jako projev otevřenosti tohoto média a do budoucna pak příslib možnosti převést současný sborník do podoby, kterou by nepomijely české scientometrické nástroje. Druhou zvyklostí je poděkovat recenzentům za jejich práci. A že je opravdu za co děkovat, v tom by se snad mohl editor shodnout alespoň s většinou autorů

a autorek. Pro tentokrát dodejme, že lví podíl na recenzích odvedl Dušan Lužný, který od akademického roku 2010/2011 posílil Katedru sociologie a andragogiky Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci.

Dan Ryšavý

Blok Vzdělávání

Dilemmas of Institutionalised Adult Education or The Risks of the Knowledge Society

Peter Jarvis

Adult education, from its inception, was liberal, informal/non-formal and occurred beyond schooling. But as society became more complex producing more research-based knowledge, it was initially the professions that decided that they had to have more training beyond the initial preparation and so continuing professional development emerged as a form of adult education. While this was more formal in structure, it still tended to be less institutionalised – but it was not long before this became a more formal provision. At roughly the same time, employing organisations recognised the same needs and started to expect their employees to attend continuing education classes and they introduced the idea of human resource development: they even began their own training institutions (Meister, 1998; Jarvis 2001). These courses were also certificated and quite rapidly adult education became part of the institutionalised educational system – it went under a number of names, such as: continuing education, recurrent education, human resource development and eventually lifelong learning – even the concept of education was dropped in favour of ‘learning’ in some countries in the world. Indeed, it is now claimed, for instance, that there is no adult education in UK, although there is ‘adult learning and education’ (ALE) – (see NIACE, 2008).

Universities and colleges were forced to change the way that they operated and so higher and further education changed to meet the demands of the emerging information and knowledge society. Universities, for instance, offered more masters degrees and more doctorates, and so on. Higher education became more vocational and lifelong. This process became more complex with the emergence of information technology and so education also became both open and distance with new universities being formed and the more traditional universities and colleges being forced to change the way that they operated. Delivery became possible around the whole world provided that the language used was universal and so knowledge of English became another pre-requisite for further study throughout the world, although Chinese, Spanish and Russian, amongst other lan-

guages, also assumed global significance, while other languages declined in significance. But also a risk - or an advantage - emerged that there would be a standardisation in education.

However, this education could no longer be provided by the State, or even by the profession or the employer - indeed, it was no longer supply-led - and it had to be offered on demand, marketed and paid for by a wide variety of means: in order for this to be possible the structure of the courses had to be modularised and the accreditation system changed so that learners could enter and leave courses at any point throughout the course and still get credit for it, and so on. Education became a commodity to be purchased on the learning market and for which the learners receive a 'receipt' (credit/certificate) for studies undertaken.

Briefly, this is how adult education became institutionalised as the knowledge society emerged, although I have dealt with this much more thoroughly elsewhere (Jarvis, 2007; 2010, in press). However, a major point to note is that adult education was not the cause of change only an outcome of it since it has been demand-led, but as a result of these social changes adult education has been institutionalised and we are confronted with a number of dilemmas - some of which have been well discussed by UNESCO (UNESCO, 2005), although some far-sighted scholars discussed some of the initial ones long before the process was underway (e.g. Kerr, *et al.*, 1973). That adult education is now demand-led raises a number of problems some of which I want to discuss briefly under four headings: society; knowledge; distribution and access; the learners and education.

Part 1 Society

The knowledge society in which this approach to education emerged is modernist and capitalist. As the UNESCO (2005, p. 27) report explains:

The new information and communication technologies have created new conditions for the emergence of knowledge societies. Added to this, the emerging global information society only finds its *raison d'être* if it served to bring about a higher and more desirable goal, namely the building, on a global scale of *knowledge societies* that are the source of development for all.

Here UNESCO outlines the potentialities of the contemporary society: we could possibly see global development and a better world for all. Here then is the potential - but this is a capitalist society in which the producers of commodities for the market seek to maximise their profits through low-cost production and marketing at the highest price. In the same way new goods have to be produced for the market which demands new knowledge and technologies of production, which in turn means more research and rapidly changing knowledge. The goal of maximising profits means that knowledge produced will be regarded as the property of the producers and will not be shared with those who cannot afford the commodities produced nor will they be able to learn the

new knowledge: as a result, the rich get richer and the poor remain poor. The world remains divided although the possibilities actually exist to make the world a better place by sharing the knowledge and encouraging its usage throughout the world – some of the drug companies have been confronted with this problem in a major way in recent years.

In this sense, the knowledge produced can be regarded as useful and relevant knowledge and because of its use-value people want to learn it: we know that one of the factors that motivate adults to return to learning is the relevance of what is offered to the learners – adult education has always been needs-meeting or at least wants-meeting. Potential learners will purchase it if necessary. The fact that adult education is wants-meeting, or demand-orientated, is one of its attractions but it also creates one of its largest dilemmas: adult education therefore reinforces the social and cultural inequalities in both the global world and the local societies. It is contributing to the economic development of the wealthy but offering little or no reflective critique on the world in which it functions.

But one of the traditions of non-institutionalised adult education in the past has been that is always had the potential for a reflective or a radical stance – the history of this form of adult education is replete with stories of reflective thinkers and radical educators, such as Paulo Freire. Indeed, education itself has always encouraged learners to stand back and reflect upon their learning experiences – to be independent learners able to be critically aware of their situation and to act upon their deliberations. Consequently, we are now confronted with a major philosophical question – a major dilemma: is the learning that we are experiencing in demand-led vocational education really education at all, or if it is, is it rather an anaemic version of what education might be?

In a sense this might seem to be reverting to a very old, traditional controversy about the difference between education and training but I do not see it this way since that debate over-simplified learning in all its forms and really misunderstood the relationship between knowledge and skills (see Sennett, 2008). Consequently, I do not want to rehearse this discussion here – rather I want to point to the restrictive nature of much of institutionalised adult education which we will further explore in the coming sections of this paper.

Part 2 Knowledge

From the very earliest of times in the history of adult education there have always existed societies concerned with really useful knowledge (See Kelly, 1970, pp. 165–168 for a brief review of what happened historically in England). By the time of Knowles' (1980) popularisation of andragogy, usefulness had become relevance to the learners, but in social terms usefulness became subject-orientated. However, Kerr *et al.* (1973) postulated that there would be a decline in the humanities and a greater emphasis laid upon science and relevant social sciences. By the time that the knowledge economy was really functioning Stehr shows that the dominant knowledge was scientific. He (1994,

pp. 10–11) suggested that the advance of science into the life-world and the economy can be described in various ways:

- the penetration of most of most spheres of social action;
- the displacement, but not elimination, of other forms of knowledge;
- the emergence of science as a productive force;
- the differentiation of new forms of political action;
- the development of new sectors of production;
- the change of power structures with the creation of technocracy;
- the trend to base authority on expertise;
- the shift in the nature of social conflict from allocation of income to generalised human needs.

While I think that his analysis at this point is limited (see Jarvis, 2007), the significant point is that science is at the heart of the knowledge of the knowledge societies and that other forms of knowledge have been displaced – he is careful not to say eliminated, although in some cases it might be argued that certain forms of indigenous knowledge have actually been eliminated.

Science, however, offers great opportunities for society – it offers many opportunities of economic development and in areas such as medicine it offers enhanced and enriched life for many more people. In this sense it is easy to understand why science has been adopted in such an uncritical manner since with it there rests a chance of creating a much more wealthy society and, perhaps a better one. This was the promise of the Enlightenment.

While Stehr claims that other forms of knowledge have been displaced, it is more realistic to say that in some cases they have virtually disappeared – for instance the study of the humanities in general has declined but many of these disciplines are quite central to the creation of the new society that the Enlightenment offered. However, there is another form of knowledge disappearing as a result of this emphasis on scientific knowledge: this is the potential loss of indigenous knowledge: as the UNESCO report makes clear:

As we have seen, the information revolution clearly reinforces the supremacy of technological and scientific knowledge over other kinds of knowledge, local knowledge, oral traditions, daily knowledge, and so on. Oral and written traditions correspond to different knowledge systems, and this plurality mainly accounts for cognitive cultures (UNESCO, 2005, p. 148).

It is the indigenous knowledge carried by local languages and linguistic diversity is threatened by contemporary society: the UNESCO report makes this clear claiming that ‘one language becomes extinct every two weeks on average’ (UNESCO, 2005, p. 154). But the knowledge vital to the functioning of that society is contained within the language and so it is not just words that are disappearing, it is the culture of a whole people that is being lost and a people losing that knowledge vital to the continuity of their civilisation.

However, the issue of the dominance of scientific knowledge carries with it another major problem: this is the problem of objectivity. Knowledge is claimed to be objective, policy is made on objective knowledge but objectivity is actually very problematic since it puts a gulf between us and our world. In a sense we become theorists of our world but we need to recall that a theorist in ancient Greek thought was a spectator (Palmer, 1993, p. 23) – but increasingly we are learning that knowledge is not totally objective. Data and information are objective – knowledge is personal and learned and, as Polanyi (1962, p. 3) made clear: ‘Any attempt rigorously to eliminate our human perspective from our picture of the world must lead to absurdity’. We call data and information knowledge – but knowledge is human and learned and it is subjective. It is our world and it is infused with our meanings – it is a human world that we learn and theory follows experience rather than precedes it.

At the same time, theory is important as it carries with it a history of thought that can guide our thinking and in this sense it can help us make connections with our world.

We are not mere spectators to our world but we need the objectivity of theory to guide us as we seek to understand our world: but theory does not determine our actions only help us understand the world in which they are performed: our world is human, every meaning we give it and every interpretation of information that we make is personal. Personal knowledge is something more than just objective knowledge and it is something more than just subjective intuition – it is interacting with our world in a combination of objectivism and subjective meaning: we need to put the human back into knowledge and even to recognise that ultimately truth is personal. In this sense objective knowledge is not a commodity that can be purchased in the market place of learning it is something gained by the learner in the process of learning.

Once we say that the educational programme does not offer the whole spectrum of knowledge then we are forced to ask questions once again about the nature of education but, at the same time, we have to acknowledge that adult education need not have the broad spectrum of knowledge of initial education since as we get older so we need to specialise and learn that which is appropriate for our life and our life-world. In this sense, we need expertise and even expert knowledge to function in today’s world and we know that knowledge workers are those who manage today’s world. We might often regret the apparent narrowness of their knowledge and this is one of the dilemmas of institutionalised adult education.

Part 3 Distribution and Access

Today, as in the past, the control of knowledge can go hand in hand with serious inequality, exclusion and social conflict. Knowledge was the exclusive domain of tight circles of wise men and the initiated few. Secrecy was the organizing principle of these *exclusive knowledge societies* (*Italics in original*) (UNESCO 2005, p. 17).

The UNESCO report dares to hope that in this new world the barriers of secrecy of these exclusive society will be broken down and we will have the possibility of a world in which knowledge and information will be shared, open and free for all. We certainly have the technologies to do this. Indeed, with open learning and new technologies of distribution of knowledge there exists the potentiality of global openness, but do we have the political will or the financial capital? As opposed to this visionary hope we have Lyotard (1984, p. 5) suggesting that:

It is conceivable that the nation-states will one day fight for the control of information, just as they battled in the past for the control over territory, and afterwards for the control of access to and exploration of raw materials and cheap labor.
...For the merchantilization of knowledge is bound to affect the privilege the nation-states have enjoyed, and still enjoy, with the production and distribution of learning.

He extends this analysis in the following page to indicate that he anticipated a global learning market to which there will not be equal access: indeed, we have witnessed the validity of his analysis. There have clearly been players in the market that have benefited from this situation – both the rich countries and countries such as India and China, but at every level there have been those who have lost out. Overall, however, the North has benefited and the South has not. This is clear in all forms of educational provision – such as school education, higher and vocational education. Many of the programmes offered by such organisations as the World Bank have been aimed at increasing access to education in developing countries.

In the same way, there is a gender divide although the UNESCO report is clear that while some women are benefiting from knowledge societies many others are not. Thirdly, there is an age divide: most of the European Commission's policy statements on lifelong learning stressed work-life learning but not lifelong learning despite the fact that we live in an ageing world – 50% of the population of the UK will be over 50 years old in twenty years time but it was not until the last report (EC, 2006) that the Commission mentioned the elderly.

Education is not the cause of these inequalities, the social and cultural conditions to which people conform are. However, a scientifically orientated educational system is more concerned with the way that it produces workers who can fill the jobs required by the system than it is with producing learners who are aware of the demands of citizenship and who may also be critical of the system. In this sense, institutionalised adult education is vocational: it reinforces the social and cultural system in the same way that Bourdieu, amongst others, have argued for traditional education. The mainstreaming of adult education has taken from it the critical and radical perspective that some, but by no means all, adult education fostered in earlier days.

Part 4 The Learners

In the early days of adult education the ideal motives for adult learning were learning for its own sake – there was a sense that adult learning was liberal and general and it enabled learners to complete the breadth of their education in their leisure time – in this there was a sense of traditional romanticism or idealism about it. But this is not the ideal of institutionalised adult education. Institutionalised adult education is instrumental and so are the majority of its learners – in recent research in the UK, three of the four main motives for returning to adult learning and education are vocational and instrumental (NIACE, 2008, p. 60). However, it must be pointed out that the remaining motive specified was ‘interest in the subject’. That people wish to improve their position in society and become more expert in their work is commendable in itself but what we can see is that the nature of traditional adult education has changed and we can see in the recent government White Paper and the preceding consultation paper (DIUS, 2008, 2009) that traditional adult education had been relegated to informal education and linked to other leisure learning pursuits and denied access to most educational funding. As a result there has been a huge increase in fees and a curtailment in the number of subjects offered, so that there has been something like 1.4 million places lost to traditional adult education in the years 2005 to 2007 (Aldridge and Tuckett 2008, p. 6). There is, however, considerable grant aid for many forms of institutionalised adult education – from employer support to government funding. Consequently, we see once again the problems of access to traditional adult education and the dilemma, if it may be so-called, for institutionalised adult education is the sheer instrumentality of many of its learners.

We have already pointed out that a dilemma for institutionalised adult education which follows from this discussion is that older people are less likely to want to pay fees to study vocational subjects, especially once they have left employment, but they may not always be in a position to pay the high fees demanded by informal adult education and so we are beginning to see new voluntary movements emerge offering adult learning opportunities to retired persons – organisations such as the University of the Third Age: these are growing extremely rapidly and they not only encourage seniors adult learning but they serve a number of other functions in their social groups – such as preventing isolation as people age, and so on. In this sense, institutionalised adult education has lost a traditional welfare function that adult education has provided in the past but the development of these new organisations is seen as a threat to institutionalised adult education.

Conclusion

Throughout this presentation I have suggested a few times that institutionalised adult education raises questions about the nature of education and educated persons and so I want to conclude this paper by asking the question: does institutionalised adult education, as we know it today, produce educated persons? I think that this is a valid point

since in previous generations we tended to assume that the ideal for education of all forms was whether its outcome was to produce what some philosophers regarded as 'educated persons'. Now, however, with people continuing their education for much of their working life, can we now say that we are producing educated persons?

Consequently, we are forced to return to a debate that was prevalent in the philosophy of education in the UK some forty-fifty years ago and we need to ask the question what precisely is an educated person?

Is someone who has pursued their vocational education and achieved a doctorate necessarily an educated person? In this instance we are asking is it achievement that constitutes an educated person – but the PhD might actually be about a very narrow subject and in if the person has gained a PhD but knows little beyond that topic, then the very nature of the narrowness might preclude such an accolade being conferred. We might, therefore, ask whether breadth of knowledge lies at the heart of this question. We can then extend this topic and ask if someone who has studied the sciences widely is necessarily an educated person – since it is the sciences that constitute the basis of knowledge in the knowledge society, but once again it might be claimed that since the spectrum of knowledge is far wider than the sciences, someone who has followed their vocational route through institutionalised adult education still might not achieve the accolade.

But if depth of study is not a major factor in itself we might ask whether breadth is, but breadth without depth does not constitute education and someone who has merely looked briefly into many subjects might be regarded as a dilettante – but breadth and depth together constitute a demand which might not be achievable and so breadth and depth together do not answer our question

In order to help resolve this question let one of the philosophers who debated this question many years ago provide a response to the question:

Thus our concept of the educated person is of someone who is capable of delighting in a variety of pursuits and projects for their own sake and whose pursuit of them and general conduct of his life is transformed to some degree of all round understanding and sensitivity. Pursuing the practical is not necessarily a disqualification for being educated; for the practical need not be pursued under a purely instrumental aspect. This does not mean that the educated man is oblivious to the instrumental value of pursuits – e.g. science. It means only that he does not view them purely under this aspect. Neither does it mean that he has not specialized knowledge; it only means that he is not a narrow-minded specialist (Peters, 1977, pp. 13–14).

Both institutional adult education and traditional adult education can cater for people who just love learning irrespective of the subject, its breadth or depth, or the motive and so perhaps it is not the form of education that is the major problem but the prevailing culture that limits our perspectives on lifelong learning. While some societies of the world have developed as a result of these changes, it would be hard to claim that they are better and institutionalised adult education remains with its dilemmas.

LITERATURA

- ALDREIDGE, F., TUCKETT, A.: *Counting the Cost*. Leicester, NIACE 2008.
- BOURDIEU, P.: Cultural Reproduction and Social Reproduction. In: *Reproduction in Education, Society and Culture*. Red. M. Brown. London, SAGE 1973.
- Department for Innovation, Universities and Skills: *Shaping the Way Ahead*. DIUS Jan. 2008.
- Department for Innovation, Universities and Skills: *The Learning Revolution*. DIUS 2009.
- European Commission *Adult Learning: it is never too late to learn*. Brussels, European Commission COM 2006 614 Final.
- JARVIS, P.: *Universities and Corporate Universities*. London, KOGAN PAGE 2001.
- JARVIS, P.: *Globalisation, Lifelong Learning and the Learning Society: sociological perspectives*. London, ROUTLEDGE 2007.
- JARVIS, P.: *Adult Education and Lifelong Learning: Theory and Practice*. London, ROUTLEDGE 2010 (4th edition) (in press).
- KERR, C., DUNLOP, J., HARBISON, F., MYERS, C. *Industrialism and Industrial Man*. Harmondsworth, PENGUIN 1973 (2nd edition).
- KELLY, T.: *A History of Adult Education in Great Britain*. Liverpool, LIVERPOOL UNIVERSITY PRESS 1970 (3rd ed. 1990).
- KNOWLES, M. S.: *The Modern Practice of Adult Education*. Chicago, ASSOCIATION PRESS 1980.
- MEISTER, L.: *Corporate Universities*. New York, McGRAW-HILL 1998 (2nd edition).
- NIACE: *Contintea VI: National Report on the Development and State of the Art of Adult Learning and Education ALE*) Leicester, NATIONAL INSTITUTE OF ADULT CONTINUING EDUCATION 2008.
- PALMER, P.: *To Know as We are Known*. San Francisco, HARPER ROW 1993.
- PETERS, R.: *Education and the Education of Teachers*. London, ROUTLEDGE AND KEGAN PAUL 1977.
- POLANYI, M. *Personal Knowledge*. Chicago, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS 1962.
- SENNETT, R.: *The Craftsman*. London, PENGUIN 2008.
- STEHRE, N.: *Knowledge Societies*. London, SAGE 1994.
- UNESCO: *Towards Knowledge Societies*. Paris, UNESCO 2005.

SUMMARY

It is recognised that the dilemmas of institutionalised adult education are risks for the knowledge society: some of these dilemmas arise as a result of institutionalised adult education becoming a commodity. The dilemmas are examined under four headings: society, knowledge, distribution and access, and the learners themselves. It is recognised that while there are differences between institutionalised and traditional adult education both enable educated people to emerge from the process and so the dilemmas lie with the society in which institutionalised adult education is offered and practised.

KEY WORDS

Adult education, knowledge society, traditional adult education, institutionalised adult education.

Peter Jarvis
University of Surrey
Faculty of Arts and Human Sciences
Guildford
Surrey GU2 7XH
UK

Systemický přístup k institucionálnímu firemnímu vzdělávání

Kateřina Thelenová

Poznámky k systemickému charakteru institucionálního profesního vzdělávání

Prispět ke zvyšování adaptability zaměstnanců podniků v profesních oborových a odvětvových sdruženích prostřednictvím podpory dalšího profesního vzdělávání těchto zaměstnanců je jedním z hlavních cílů vzdělávacích strategií, ke kterým nabádá Evropská unie mj. prostřednictvím formulace projektových výzev v rámci operačního programu Lidské zdroje a zaměstnanost (www.esfcr.cz). Projektové výzvy a apel na neustálou inovativnost systému vzdělávání dospělých – zaměstnanců podniků všech odvětvových struktur, zejména však s důrazem na zaměstnance výrobních podniků – se neustále opakují a vrací k ústřednímu tématu nových prvků ve vzdělávání, které přispějí k jeho vyšší efektivitě a udržitelnosti. Naplněním těchto proklamovaných imperativů má být specifická podoba firemního vzdělávání.

Firemní vzdělávání, které tedy ze své definice reaguje na vzdělávací potřeby v rámci podniků, musí mít základní vlastnosti vyplývající z imperativů a cílů zakotvených v projektových výzvách. Mají jimi být zejména flexibilita a otevřenost k neustálým změnám tak, aby systém firemního vzdělávání byl udržitelný a vzdělávání ve firmách probíhalo nepřetržitě bez ohledu na konkrétní podobu socioekonomického kontextu, ve kterém se nachází. Když odhlédneme od možného logického protimluvu, který se v předchozím předpokladu nachází (a který by jistě stál za hlubší analýzu), můžeme konstatovat, že se od firemního vzdělávání očekává, že se stane pevnou sociální institucí. Pokud bychom chtěli ukázat alespoň na jednu obecnou charakteristiku, kterou je tento požadavek naplněn, konstatujeme, že firemní vzdělávání, v jehož rámci jsou kladeny výše naznačené požadavky, lze považovat za institucionalizované v tom smyslu, že dosahuje podoby jakési stále se opakující sociální formy, u které dochází ke změnám pouze jejího obsahu (Simmel, 1997). Neměnná sociální forma, která se stále opakuje bez ohledu na dějinnou epochu (tedy výše jmenovaný sociohistorický kontext) je označována jako sociální instituce. Proto můžeme v rámci tohoto textu za institucionální formu vzdělávání považovat vzdělávání firemní, které je tradičně jádrem pojetí vzdělávání dospělých a nověji i celo-

životního učení (Jarvis, 2009). Je tedy relevantní vést danou diskusi v rámci diskurzu integrální andragogiky, v němž se pohybujeme.

V rámci aktuálních trendů rozvoje či stabilizovaných podob institucionalizované formy firemního vzdělávání dospělých lze spatřovat mezeru v podobě absentujícího návrhu natolik obecného a přitom uchopitelného systému interního firemního vzdělávání, který by byl aplikovatelný do všech oblastí hospodářství. Firmy už nechtějí (nebo nemohou) nakupovat vzdělávací kurzy zvenčí, kurzy a školení jsou často nabízeny v podobě, která neodpovídá aktuálním potřebám a požadavkům podniků a firem a je tedy pro ně zdánlivě zbytečné vzdělávání absolvovat. Analýzy vzdělávacích potřeb jsou realizovány nejjednoduššími možnými formami (v nejhorší podobě jako dotazník zaměstnancům personálního oddělení) a audity se stávají pro firmy drahým luxusem. To vše vede ke konceptualizaci firemního vzdělávání jako instituce, která sice funguje, ale více v dysfunkčním slova smyslu, než ve smyslu eufunkčním, použijeme-li Mertonovskou terminologii. Proto je třeba zamyslet se nad tím, jak formulovat systém firemního vzdělávání tak, aby po své aplikaci zdánlivě zvenčí firmy se ve firmě dále rozvíjel a flexibilně reagoval na aktuální požadavky jednotlivých systémů tvořících celý podnik v jednoznačné rovnováze s okolním prostředím. Jinými slovy hledáme model firemního vzdělávání, který co možná nejvíce naplní požadavek flexibility a otevřenosti ke změnám za současného zachování svých kvalit a očekávaných funkcí.

Abychom takovému modelu porozuměli, analyzujeme nejprve podnik, který pro naše potřeby v rámci stanoveného diskurzu vnímáme jako systém tvořený subsystemy, které fungují ve směru vytváření podniku směrem nahoru a zároveň je vnímáme jako produkty celku systému podniku. Schéma č. 1 zachycuje vybrané subsystemy, které budou dále v textu podrobeny analýze. Zároveň je třeba poznamenat, že pro systemickou analýzu jsou podstatné zejména vztahy mezi jednotlivými subsystemy, které nelze schematicky zcela vystihnout. Proto lze říci, že vytvořené schéma zobrazuje ono cyklické propojení subsystemů, na které se chci v tomto příspěvku zaměřit, jen velmi nedokonale. Je třeba představit si systém neustále se cyklicky vytvářejících vztahů, mezi vybranými subsystemy podniku, které tvoří systém podniku jako celek propojený nezbytně navzájem, stejně jako se svým okolím, se kterým touží být v homeostáze (v praxi se tato tendence výrazněji projevila v období hospodářské a fiskální krize dosud pozorované v letech 2008/2009). Cykličnost vztahů znamená, že jednotlivé subsystemy jsou takové, jaké je vytváří ostatní subsystemy v procesu neustálé interakce a existence zpětnovazebních mechanismů.

Pokud vyjdeme z takového, sic velmi stručného, systémového popisu podniku, můžeme formulovat zásady systemického přístupu k institucionalizovanému vzdělávání dospělých v podniku, který bere v úvahu právě systémovost prostředí, ve kterém má být jedním z prvků, vazeb, systémů a hranicemi zároveň. Zde tuto tendenci firem pojmenováváme teoretickými termíny, ale v praxi to znamená přesně to, co je proklamováno – neustálou tendenci k otevřenosti podniků vůči svému prostředí jak vně, tak uvnitř firmy.

Klíčové aktivity systemického přístupu v institucionalizovaném vzdělávání dospělých ve firmách a podnicích tvoří komplexní celek vzájemně propojených aktivit v systému dalšího profesního vzdělávání v podniku. Systém je nastaven tak, že jednotlivé aktivity

jsou propojeny skrze identifikaci potřeb skupiny učících se dospělých i celého podniku (viz schéma č. 1). Procesy identifikace vzdělávacích potřeb zde reprezentují možné formy interakce a komunikace, neboli vazby mezi subsystémy.

Pro názornost byly jednotlivé subsystémy pojmenovány jako vybrané skupiny učících se dospělých a učících se systémů a označeny jako:

- *stávající zaměstnanci*, tzn. zaměstnanci, kteří nejsou bezprostředně ve výpovědní lhůtě a zároveň mají ukončenu zkušební dobu;
- *nově přicházející zaměstnanci*, tedy pracovníci bezprostředně po nástupu, ve zkušební době;
- *zaměstnanci, kteří opouštějí podnik* jsou pracovníci, kteří ještě v rámci ukončovaného pracovního procesu výrazně ovlivňují rovnováhu vnitřního a vnějšího prostředí podniku, protože jejich vazby na vnitřní prostředí i prostředí okolní rychle proměňují svůj obsah;
- *zaměstnanecké struktury* jsou pak označením pro interní procesy, které nezbytně probíhají všemi subsystémy zaměstnanců a kromě toho, že tvoří obsah vazeb, jakožto nezbytného prvku systému, tvoří také samostatný subsystém ve vztahu k procesům institucionalizovaného firemního vzdělávání.

Jak již bylo naznačeno výše, v centru je celý podnik, který je zároveň objektem, subjektem i mediátorem institucionalizovaného profesního vzdělávání dospělých.

Každý podnik bude na základě nastavení zde naznačovaného systému aktivit schopen identifikovat aktuální potřeby zaměstnanců, potřeby v oblasti interních procesů a potřeby celého podniku v dalším profesním vzdělávání, a to zejména v oblasti posilování a udržování adaptability zaměstnanců a konkurenceschopnosti podniků jako konečného efektu vzdělávání systemického charakteru.



Schéma č. 1: Vybrané cílové skupiny systemického firemního vzdělávání

Aktivity realizované prostřednictvím systemického přístupu k institucionalizovanému firemnímu vzdělávání dospělých v podniku budou fungovat na bázi systému, který se vytváří a udržuje prostřednictvím cirkulární aplikace jednotlivých vzdělávacích aktivit do praxe za současné realizace cirkulární metodiky zpětné vazby. Půjde tedy o systém dalšího profesního vzdělávání v podnicích, který dokáže svým způsobem fungovat nezávisle na intervenci z vnějšku. Autonomie, adaptabilita a konkurenceschopnost podniku závisí na jeho celkové soběstačnosti, která bude vytvářena a stále posilována právě prostřednictvím nastavení komplexního systému vzájemně propojených klíčových aktivit firemního vzdělávání a povede tím zároveň k homeostatické komunikaci s okolním prostředím, čímž budou neustále aktivní všechny činitele systému (prvky – vazby – hranice – prostředí). Dále v textu bude toto obecné tvrzení postupně popsáno na základě vybraných ukazatelů a principů modelu systemického firemního vzdělávání.

Systemický charakter podnikového vzdělávání svou komplexností a provázaností jednotlivých komponent přináší v praxi významné výhody, které mají eufunkční dopad nejen v rovině vnitřního fungování podniku, ale opět také v prostředí (nadneseně bychom mohli hovořit o celospolečenském dopadu). Ve svém základním principu totiž v aplikační rovině vede k dekonstrukci potenciálních diskriminačních mechanismů trhu práce vůči vybraným skupinám zaměstnanců. V současné době hovoříme zejména o uchazečích o zaměstnání mladších 25 let, včetně uchazečů pouze se základním vzděláním, nebo zaučených absolventů základních škol praktických, dále jde o potenciální zaměstnance blížící se věku 50 let, kteří jsou nesprávně považováni za profesně málo perspektivní (Šimek, 2005). Je to dáno tím, že systemický přístup vychází také z teorie radikálního konstruktivismu, jehož aplikace umožňuje vnímat tradiční aspekty trhu práce v jejich dekonstruované podobě, kdy dekonstruuje sociální stereotypy jakožto skutečnosti mimo objektivní realitu (Berger, Luckman, 1966).

Pokud jde o rozlišení jednotlivých součástí systému firemního vzdělávání dospělých, které směřují k naplnění smyslu systemického firemního vzdělávání uvedeného v předchozím odstavci, pak identifikace aktivit systémového přístupu k institucionalizovanému firemnímu vzdělávání dospělých v podnicích či firmách vychází z předpokladu existence všech vzdělávacích aktivit, které směřují k naplnění požadavků obecného vzdělávání. V bodě vzdělávacích cílů se tedy firemní vzdělávání dospělých nijak nevyhraňuje (nejde tedy o užší pojetí vzdělávání dospělých zaměřené pouze na růst odbornosti v dané profesi). Mezi takové aktivity budou nezbytně patřit ty uvedené na schématu č. 2 a velmi stručně komentované dále v textu. Jde opět o výběr a konkrétní pojmenování aktivit systemického firemního vzdělávání, který slouží pro ilustrativnost tohoto textu. Podrobný rozbor jednotlivých klíčových aktivit systemického přístupu k firemnímu vzdělávání dospělých není předmětem tohoto příspěvku. Důležité je na tomto místě opět upozornit, že přesto, že jde pouze o výběr odpovídající záměru této diskuse, stále platí pravidlo systemické analýzy, kterým je nutnost vnímat všechny dále uváděné vzdělávací aktivity systemického firemního vzdělávání jako vzájemně propojené subsystemy jednoho systému a zároveň jako subsystemy k sobě vzájemně. Opět zde funguje metodika zpětné vazby,

která je propojena (nebo propojením) do subsystémů jednotlivých zaměstnaneckých skupin, ke kterým se váže.

Jako první zmíníme poradenské a motivační systémy, které mají v rámci všech interakcí systemického firemního vzdělávání za úkol prostřednictvím procesu předávání adekvátních informací a motivace k sebezvoji dospělých učících se překonat bariéry motivace dospělých směrem k vyšší aktivitě a samostatnosti v procesu vzdělávání (Kulich, 2009). Takový obecný cíl naplňují vůči všem subsystémům zaměstnanců naznačeným výše. Říkáme tedy, že uvedený úkol poradenských a motivačních systémů je v samotném jádru jakékoli jejich konkrétní realizace (např. motivační program může být realizován prostřednictvím teambuildingového setkání na horolezecké stěně, ale jeho účelem není naučit zaměstnance horolezeckým dovednostem).

Systémy výcviku klíčových kompetencí (Belz, Siegrist, 2001), které ve schématu následují, jsou vnímány jako aktivity posilování a neustálého reflektování kompetencí nutných k výkonu stávající profese a zároveň přenositelných mezi pracovními pozicemi. Spolu se systémy výcviku připravenosti na změny tvoří nezbytnou součást moderního firemního vzdělávání, přesto nebo právě proto, že ony „soft skills“ stále tvoří jakýsi neviditelný kapitál firmy, který je často podceňován a přehlížen právě v období krizí, kdy se předpokládá, že „nepěstován, hyne“. Jak vyplývá z předpokladu systemického přístupu, i tato složka celkového systému firmy a jejího kapitálu zůstává stále přítomna, má své funkce, které však v konečném důsledku nemusejí být pro stabilitu firmy v krizi eufunkční.

Dále uvedené systémy výcviku lektorských dovedností pro podnikové lektory a mentory spolu se systémy výcviku koučování a facilitace navazují na aktuální požadavek, který v teorii i praxi vzdělávání dospělých nastolil už Freire a také Jarvis (Freire 1973 in Jarvis, 2004), když hovořili o lektorovi vzdělávání dospělých jako o kouči a facilitátorovi životních a profesních zkušeností. Dobrým lektorem není ten, který získal výcvik ve školení lidí, ale ten, který umí posílit ve druhém člověku schopnost sebereflexe a neustálého učení se z vlastních životních a profesních zkušeností (na okraj dodávám, že tyto zkušenosti jsou vždy nabývány v širokém kontextu aktivit a sociálních skupin, stejně jako jednotlivců, a proto jsou všichni jmenovaní součástí oné vzdělávací sebereflexe). Systémy posilování lektorských a mentorských dovedností pracovníků jsou tedy nezbytné pro udržitelnost interního systému firemního vzdělávání a tím vedou k předcházení či překonání možného dilematu nákupu vzdělávacích služeb a investic do lidských zdrojů, kterým se institucionální firemní vzdělávání vyznačuje. Toto dilema nenastává, pokud se podnik stane svým vlastním hybatelem systémových vzdělávacích procesů.

Systémy implementace moderních forem řízení zaměstnanců a jejich profesní dráhy spolu se systémy implementace moderních a flexibilních forem zaměstnávání jako nástroje personálního řízení a řízení lidských zdrojů jsou zároveň subsystémy systému poradenských a motivačních. Zde se již jasně ukazuje systémový či systemický charakter firemního vzdělávání dospělých, který je třeba respektovat přesto, že se tím celé schéma klíčových aktivit vplétá samo do sobe a argumentace se stává složitější. Zároveň je u tohoto subsystému třeba zdůraznit vysokou eufunkčnost vůči celku podniku v případě jeho

adekvátní aplikace v praxi. Stejnou eufunkčnost lze vnímat také vůči požadavku udržení homeostázy s okolním prostředím, kdy například flexibilní formy práce umožňují člověku efektivněji plnit požadavky sociálních rolí nejen v profesní oblasti, ale ve všech dalších aspektech své životní dráhy a zároveň na mezosociální a makrosociální úrovni posilují sociální systémy a jejich stabilitu.

Systémy osvojování si dovedností nutných v procesu identifikace vzdělávacích potřeb zaměstnanců podniku a tvorby individuálních vzdělávacích plánů včetně adekvátních forem jejich plnění, stejně jako systémy implementace zásad outplacementu (Tureckiová, 2008) a podnikového poradenství směrem k trhu práce spolu se systémem implementace komplexního rozvojového programu podniku patří do moderních strategií řízení kvality lidských zdrojů ve firmách a podnicích a interní vzdělávací systém bez nich ztrácí část svého potenciálu k udržování rovnováhy s vnějším prostředím, která je nezbytná pro konkurenceschopnost podniku a adaptabilitu zaměstnanců na trhu práce. Lze je tedy vnímat jako přímé systémové propojení do obecného kapitálu firmy a důkaz, že systemické formy firemního vzdělávání disponují potenciálem tento kapitál navyšovat.



Schéma č. 2: Klíčové aktivity systemického přístupu ve firemním vzdělávání dospělých

Přínos systemického přístupu firemnímu vzdělávání dospělých

Základní přínos systemického přístupu firemnímu vzdělávání dospělých lze nalézt jak v dílčích oblastech firemního vzdělávání dospělých, kterými jsou mj. soustavné posilování klíčových kompetencí pracovníků, implementace moderních forem řízení lidských zdrojů a komunikace s trhem práce a další (viz schéma č. 2), tak v jeho celku – v nastavení komplexního vzdělávacího systému, který bude fungovat nadále sám ze své podstaty.

Přínosem výše popsaného modelu firemního vzdělávání dospělých tedy bude implementace dovednosti interní analýzy vzdělávacích a rozvojových potřeb podniků na úrovni jednotlivých skupin zaměstnanců, zaměstnaneckých struktur a celého podniku (viz schéma č. 1), projektování vzdělávacích a rozvojových potřeb podniku na všech úrovních směrem k požadavku konkurenceschopnosti a udržitelnosti firemního rozvoje v hospodářské soutěži i směrem dovnitř firmy – do oblasti růstu a udržení nezbytné kvality lidských zdrojů jako neoddiskutovatelné součásti kapitálu firmy.

Dílčích přínosů naznačeného modelu firemního vzdělávání je opět celá řada a přímo vyplývají z předchozího popisu jednotlivých subsystémů a jejich funkcí vůči sobě navzájem i vůči celku podniku v prostředí.

Celkově lze závěrem spolu s Luhmanem (2006) konstatovat, že udržitelnost nastaveného systému firemního vzdělávání dospělých skýtá možnost trvalosti prostřednictvím samotného charakteru implementovaného komplexního systému aktivit, který bude dynamický a funkční vždy s ohledem na konkrétní podnik. Systém aktivit bude fungovat jako uzavřená síť produkcí vlastních složek tak, že bude rekurzivně vytvářet stejnou síť produkcí, jež ji vytvořila a vytvářet si operační hranici, přes niž bude interagovat se svým prostředím a tím udržovat dynamickou homeostázu.

Takto nastavený model systemického profesního vzdělávání dospělých skýtá možnost být něčím více než pouhým souhrnem svých složek. Složky vzdělávacího systému tak, jak jsou popsány na schématu č. 2 a další do této analýzy nezahrnuté, se ve svém obsahu neustále vyměňují. Systemický přístup k firemnímu vzdělávání dospělých umožní, aby formy vzdělávání, které si podnik na počátku celého procesu (tedy svého vzniku jakožto vzdělávacího systému) osvojí, zůstaly trvale přítomny a jednotliví aktéři vzdělávání flexibilně pracovali se vzdělávacími obsahy. Tak dojde k rozvoji nekonečného cyklu vzniku a udržování určité organizace výměn jak v rámci systému, tak v kontaktu s jeho prostředím. Systém takového firemního vzdělávání dospělých bude určen svojí strukturou, nikoli svými složkami či materiálem, což znamená, že bude v chodu udržován systémově nikoli na základě konkrétního obsahu. Konečným efektem systemického modelu institucionalizovaného firemního vzdělávání dospělých je zjištění, že právě onen charakter instituce, ona institucionalizovanost, která byla na začátku tohoto textu vymezena pomocí sociologie forem Georga Simmela (1997), je pro firemní vzdělávání když ne výhodou, pak alespoň užitečným počátečním bodem a zároveň ohraničením pro efektivní řízení kvality lidských zdrojů, do něž lze efektivně implementovat systemické principy a modely a porozumět jim v jednoduchých kontextech konkrétních výstupů a výsledků.

LITERATURA

- BERGER, P., LUCKMAN, T.: *Sociální konstrukce reality*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.
- BELZ, H., SIEGRIST, M.: *Klíčové kompetence a jejich rozvíjení*. Praha, Portál 2001.
- JARVIS, P.: *Dilemmas of Institutionalised Adult Education or The Risk of Knowledge Society*. In RYŠAVÝ, D. (ed.) *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Sociologica - Andragogica*. Olomouc, Univerzita Palackého 2010, s. 13-22.
- JARVIS, P.: *Adult Education and Lifelong Learning*. 3rd Edition. Theory and Practise. Routledge-Falmer. London and New York 2004.
- KULICH, J.: *Dilemata institucionálního vzdělávání dospělých*. Nepublikovaná přednáška, Festival vzdělávání dospělých Aeduca 2009, Olomouc 16. 9. 2009.
- LUHMAN, N.: *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2006.
- SIMMEL, G.: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha, SLON 1997.
- ŠIMEK, D.: Nová práce ve starším věku. In *Trojí věk trojí optikou*. Ed. D. Sýkorová. Olomouc, Univerzita Palackého 2005, s. 11-17.
- TURECKIOVÁ, M.: I neziskové organizace vzdělávají své zaměstnance v oblasti řízení lidských zdrojů. *Sociální práce/Sociálna práca*, 8, 2008, č. 3, s. 3-8.
- Zákon č. 262/2006 Sb., zákoník práce, ve znění pozdějších předpisů.

SUMMARY

This article aims to describe one theoretical model of the institutionalized adult education in the context of professional education and in the frame of the systemic approach towards the maintenance of the professional education system coming to firm from the outside. The author's motivation comes from a individually sensed theoretical need to answer challenges coming from the ESF projects, from the operation program "Human resources and employment", prior axis "Adaptability", supported field "Increasing the adaptability of the employees and the firm abilities in the market". The project has not been realized; it has stayed only in this theoretical model made by the author of this article. This article therefore does not include any empirical data and serves only a model that keeps waiting for its realization. From the methodological point of view this article grows from the concept of the professional adult education in firms and enterprises which are threatened by the economical and fiscal crisis as well as from the theory of systems formulated mainly by Niklas Luhman and its systemic applications towards reality formulated by Kurt Ludewig. This article does not introduce the whole theory of the systemic theory of the professional education, it is only the first step towards some new optic to see the professional education of the adults in practice and also the one of necessary steps towards new approaches of the andragogical research in the area of the professional education.

KEY WORDS

Professional education, Systemic Approach to Education, Maintenance of Education System, Adaptability of a Firm, Activities of the Systemic Approach towards Professional Adult Education.

Mgr. Kateřina Thelenová
Katedra sociálních studií a speciální pedagogiky
Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická
Technická univerzita v Liberci
Studentská 2, 460 01, Liberec
460 01 Liberec 1
e-mail: katerina.thelenova@tul.cz
tel.: 485 354 213

Antropagogické aspekty komunitního vzdělávání

Lucie Smékalová

1 Úvod

Komunitní vzdělávání je v různých sociálních souvislostech jevem historicky daným a v současnosti nejen aktuálně proklamovaným, ale nabývá i stále většího praktického významu. Dochází k jeho začleňování do vybraných strategických (někdy i kurikulárních) dokumentů, do regionálních a mezinárodních projektů a rovněž do programů sociálních organizací (někdy i do jejich názvů, kde je přejímáno první slovo celého pojmu). Jednotliví iniciátoři, kteří prosazují myšlenku komunitního vzdělávání, se často z pochopitelných důvodů při jejím prosazování přidržují těch praktických, případně oborových východisek, které jsou v souladu s jejich kognitivním nebo emotivním přesvědčením.

Za této situace dochází v sociální realitě ke specifikacím komunitního vzdělávání a tudíž i k jeho kontextualizaci ovšem někdy za cenu ztráty jeho komplexnosti významových částí (funkcí) při selekci vhodných aspektů pro realizaci potřebných praktických opatření (implicitně pod heslem „účel světi prostředky“). Výhodou je alespoň pevně ukotvené a akceptované meritum pojmu, které umožňuje zachovat jeho významovou fakticitu.

Prezentace příspěvku vychází z kognitivní reflexe termínu komunitní vzdělávání a záměrně se předem nesnaží tento pojem uchopit, analyzovat a vztahovat pouze k některé cílové skupině nebo oboru. Z uvedeného vyplývá, že na komunitní vzdělávání je nahlíženo komplexně prostřednictvím tzv. antropagogiky (komplexně ve smyslu obecnosti celku, nikoli analytické rozpracovanosti jeho dílčích částí). Teprve po ustanovení základních terminologických, významových a komparativních východisek, které se vztahují ke komunitnímu vzdělávání, lze přistoupit na dílčí konkretizaci, na komplexní andragogické prizma.

Výchozí argumenty jsou obranou proti námitkám, že komunitní vzdělávání je výlučně kategorií pedagogiky nebo andragogiky nebo geragogiky nebo sociální práce apod. Tímto způsobem lze zabránit názorovým konfliktům v teoretické rovině, v praktické rovině je situace komplikovanější, neboť tam si hájí právo na osvojení procesu komunitního vzdělávání ti, kteří jeho realizaci zahájili mezi prvními (čímž se může posilovat úzká nebo dezinterpretací terminologie pojmu). Následná disputace těchto konsekvencí je záležitostí budoucího vývoje.

2 Bazální terminologická reflexe

Chceme-li postihnout antropagogické aspekty komunitního vzdělávání, je nutné nejprve se vyrovnat se základní poznatkovou bází humanitních a sociálních věd zaměřených na atributy jejich animačního působení, respektive na výchovu a vzdělávání. Terminologická operacionalizace pojmů umožní snazší konceptualizaci jednotlivých věd o výchově, poukáže na provázanost a specifčnost jejich objektu a předmětu zkoumání. S ohledem na sousloví „komunitní vzdělávání“ analyzujeme oba pojmy a pojmy s nimi související.

Termín *edukace* v tom nejobecnějším smyslu poukazuje na libovolné situace, jejichž účastníky jsou lidské subjekty nebo zvířata a probíhá v nich nějaký edukační proces, tj. dochází k nějakému druhu učení. Filozofie výchovy upřednostňuje pojetí procesu výchovy pouze na člověka jakožto celoživotní rozvíjení osobnosti prostřednictvím formálních výchovných institucí i neformálních prostředí. Termín přejímá z latinského *educatio* neboli vychovávání. Naopak obecná pedagogika a didaktika akcentuje v edukaci vzdělávací proces ve významu řízeného učení a to v prostředí školy. Pojem odpovídá anglickému *education* tedy vzdělávání (Průcha, Walterová, Mareš, 2003, s. 53).

Výraz edukace zaznamenává tedy konotace: *učení* (převážně psychologické pojetí), *výchova* (pojetí filozofie výchovy), *vzdělávání* (pojetí obecné pedagogiky, didaktiky). Univerzální pojem edukace umožňuje transparentní aplikaci pojmů edukant (kterýkoliv subjekt učení) a edukátor (kterýkoliv aktér edukační aktivity), neboť edukační procesy se nevztahují pouze ke školnímu prostředí (Průcha, 2002, s. 66–67).

Pokud jde o termíny *výchova a vzdělávání*, pak se v pedagogické teorii užívají souběžně. *Výchova* je v nejobecnějším pojetí hlavní složkou socializace, neboť jde o činnost, která ve společnosti zajišťuje z generace na generaci předávání „duchovního majetku“. Výchova je „záměrné působení na osobnost jedince s cílem dosáhnout změn v různých složkách osobnosti“ (Průcha, 2000, s. 15). *Vzdělávání* vyjadřuje „proces záměrného a organizovaného osvojování poznatků, dovedností, postojů aj., typicky realizovaný prostřednictvím školního vyučování“ (Průcha, 2000, s. 15).

Psychologie upozorňuje ještě na rozlišování termínu vzdělávání a učení. Učení je charakterizováno jako aktivní přizpůsobení se prostředí, novým situacím, ale také jako možnost se seberealizovat. Učení totiž vyjadřuje „získávání zkušeností a utváření jedince v průběhu jeho života ... plní funkci přizpůsobování se organismu k prostředí a ke změnám tohoto prostředí ... přizpůsobuje jedince společenským podmínkám a požadavkům ... je aktivní vyrovnávání se s životním prostředím a zejména společenským, v získávání předpokladů pro plnější, aktivnější a tvořivý život ... je to složitá činnost, v níž jsou obsaženy psychické procesy poznávací, citové a volní“ (Čáp, 1997, s. 62–63). Souvisejícím pojmem s učením je již jednou zmiňované vzdělávání, které vyjadřuje „učení zprostředkované přejímání dosavadních zkušeností lidstva, chování a hodnotových systémů“ (Hartl, Hartlová, 2004, s. 687). V podstatě můžeme tvrdit, že učení je pojem širší, zahrnující i vzdělávání, které má didaktický rozměr.

Chceme-li zastřešit všechny zmíněné pojmy, pak optimální variantou, kam je subsumovat je tzv. *edukologie*. Edukologie je edukační věda zabývající se teorií edukace, respek-

tive teorií edukačních procesů. Edukační procesy jsou přitom významné pro „existenci a rozvoj společnosti“ (Průcha, 2002, s. 66).

Z uvedeného lze vyvodit dvě základní premisy. První, že edukační procesy jsou předmětem sociohumanitních věd, druhou, že edukologie pak vyjadřuje „širší (ne pouze na kolské prostředí vázané) a interdisciplinárně založené chápání a výklad edukační reality v současné civilizaci“ (Průcha, Walterová, Mareš, 2003, s. 54). Zaměříme-li se na uvedené termíny vzhledem k disciplinám, které jej užívají, pak lze prezentovat podle Brezinky (2001, s. 49) vztah mezi výchovou, její teorií a metateorií. Na 1. úroveň řadí výchovu jako praktickou činnost, na 2. úroveň umísťuje teorii výchovy, která obsahuje 3 výrokové systémy: vědu o výchově, filozofii výchovy a praktickou pedagogiku (tj. praktická teorie výchovy), na 3. úroveň staví metateorii výchovy. Kdybychom úrovňové schéma aplikovali v oblasti edukologie, pak by 1. úroveň zahrnovala edukaci (konkrétní edukační procesy), 2. úroveň by představovala teorii edukace (tj. edukologie) a 3. úroveň by znamenala metaedukologii.

V rámci edukologie můžeme prizmatem normativnosti komparovat zejména následující disciplíny: pedagogiku a andragogiku, u kterých lze vypožorovat jistou paralelu. Pedagogika zaznamenala v současnosti určitý posun v jejím pojetí. Zatímco tzv. tradiční pedagogika se chápala jako čistě normativní pedagogika, je pedagogika současná, tzv. moderní v jistém smyslu nenormativní, protože jejím „prioritním účelem je edukační realitu prozkoumat a objasňovat“ (Průcha, 2009, s. 13–14). Konkrétně je rozdíl mezi normativní a moderní pedagogikou patrný v její účelovosti, předmětu a postavení mezi vědami. Normativní pedagogika je z hlediska účelovosti chápána jako normativní teorie, kdežto moderní pedagogika jako explorativní a explanační teorie. Normativní pedagogika vidí svůj předmět v teorii výchovy, moderní pedagogika v teorii edukační reality. Normativní pedagogika je mezi vědami vědou filozofující, moderní pedagogika vědou sociální (Průcha, 2009, s. 14).

Argument rozdílného pojetí spočívá v tom, že normativní pedagogika se soustředí hlavně na „výchovu a vzdělávání dětí a mládeže a nebere na zřetel komplex edukačních jevů a procesů fungujících ve společnosti, tedy i mimo školu“ (Průcha, 2009, s. 14).

V komparaci s andragogikou nalézáme u andragogiky rovněž dvě pojetí. V širším smyslu představuje individuální a sociální souvislosti kultury, ekonomiky a politiky, tzv. integrální pojetí andragogiky, v užším smyslu zahrnuje teorii vzdělávání dospělých (Bartoňková, Šimek, 2002, s. 27). Andragogika spatřuje v užším smyslu svou normativnost skrze sociotechnické paradigma, v širším smyslu může být normativní pouze ve své edukativní dimenzi řešených problémových situací jedince, tedy průřezově.

Paralelu tvoří tradiční pedagogika a andragogika v užším smyslu a dále moderní pedagogika a andragogika v širším smyslu, odlišnost způsobuje pouze jejich předmět a objekt.

Moderní pedagogika stejně jako andragogika integruje poznatky jiných věd jako je psychologie, sociologie, ekonomie apod. tedy ty, které nelze vysvětlovat jenom prostřednictvím samotného pedagogického výzkumu nebo pedagogické teorie. Domníváme se, že rozdílnost integrace spočívá v tom, že andragogika má charakter transdisciplinární (Bartoňková, Šimek, 2002, s. 30), kdežto pedagogika prozatím interdisciplinární (Průcha, 2009, s. 16).

Můžeme si všimnout, že v některých aspektech pedagogika konverguje k andragogice a to tehdy, pokud sama sebe chápe nikoliv jako vědu zabývající se pedagogickou realitou, ale jako „sociální vědu, která se zabývá edukační realitou, tj. zkoumá edukační procesy probíhající v různých edukačních prostředích. Edukační prostředí se vzájemně odlišují typem zúčastněných subjektů, obsahem, formami a intenzitou edukačních procesů a použitím různých edukačních konstruktů“ (Průcha, 2009, s. 15). Nabízí se zamyšlení, zda pedagogika rozšiřuje svůj obzor co do objektů a předmětů edukace (chce konkurovat andragogice pedagogikou dospělých?)¹ nebo si vytváří místo (prostředí) pro interdisciplinaritu (např. pro průchozí implikaci sociální pedagogiky, jejíž pole působnosti je hlavně v mimoškolním prostředí) nebo potřebuje větší prostor pro výzkum (tedy neobejde se bez systematické provázanosti jiných věd a jejich disciplín).

V každém případě lze zaznamenat a připouštět to i pedagogika sama, že i když je pedagogika prodchnuta mnohotvárnou edukační realitou, zůstává „jejím jádrem teorie a výzkum týkající se školního edukačního prostředí, neboť školní edukace je nejrozšířenějším typem edukace vůbec“ (Průcha, 2009, s. 16). Rovněž je zřejmé, že termíny související s edukací se jeví jako univerzální pro sociohumanitní vědy a tím podle našeho názoru dochází k justifikaci tzv. edukologie. Lze souhlasit s konkluzí, že edukologie je edukační věda neboli interdisciplinární a integrovaná věda o edukaci (Průcha, 2002, s. 33).

Po analýze pojmů, které se vztahují k edukaci, následuje stručné uchopení dalšího stěžejního termínu, kterým je **komunita**. I pojem komunita je významově zatížen řadou konotací. Denotát komunita (lat. *communitas*) vyjadřuje společenství. K tomuto pojmu se dále váží výrazy komunitní, komunální.

Psychologie charakterizuje komunitu v širším slova smyslu jako přirozené společenství lidí v lokalitě (tzv. komunita lokální) nebo jako skupinu lidí sdílejících společné zájmy (pokud je společným zájmem terapeutický cíl, pak jde o tzv. komunitu terapeutickou) (Hartl, Hartlová, 2004, s. 267).

Lokální komunita (bydlištní nebo rekreační) může vzniknout tam, kde „lokalita byla odsouzena k ekonomickému strádání, kde lidé přestanou věřit na možnost zaměstnání v globalizované ekonomice a kde se vyvine systém sousedské výpomoci a svépomoci typický pro komunitní hnutí“ (Hartl, Hartlová, 2004, s. 267). Sociální psychologie operuje s termínem „komunita praxe“, který vyjadřuje soubor přesvědčení a praktického chování, které je potřeba si prostřednictvím situovaného učení v komunitě osvojit (Hartl, Hartlová, 2004, s. 267).

Analogicky a zároveň komplementárně k výše uvedenému lze interpretovat stanovisko sociologie, která se na komunitu dívá z hlediska sociálního uspořádání a jeho mocenských, ekonomických a sociálních proměn. Komunitu pojímá jako opozitum k termínu společnost, kde historicky označuje soběstačný sociální útvar (místo, kde lze prožít celý život a to bez vazeb na vnější okolí), který existoval před vznikem centralizované moderní společnosti, a kde v současnosti je spontánní reakcí na problémy moderní společnosti (viz různá komunitní hnutí) (Keller, 2008, s. 178–179). Jinými slovy tradiční komunity,

¹ Byť jde o slovní spojení vyjadřující oxymoron.

kteří se vyznačovaly soběstačností a hodnotovým konsensem jejich členů byly nahrazeny moderní společností, která přebrala její funkce prostřednictvím celospolečenských instancí nekomunitního typu. Komunita byla kompaktním a autonomním sociálním útvarem, nyní vykazuje rozptýlenou síť interpersonálních vztahů, která se snaží uspokojovat své potřeby v rámci moderní společnosti (Keller, 2008, s. 178–179).

Ani v rámci sociologie není pojem jednotně interpretován, jelikož pro jeho vymezení existuje u jednotlivých autorů (Keller, Hubík, Burkett, People, Bauman) řada proměnných.

Zároveň musíme podotknout, že se často spontánně používají pojmy komunitní a komunální. Je však potřeba rozlišovat termín komunitní – vztahující se ke komunitě a termín komunální – vztahující se ke komunitě. Domníváme se, že komuna se váže k prostředí (vymezení geografické) a komunita ke skupině lidí (vymezení sociální). Přesto je komuna definována jako „nižší správní jednotka s částečnou samosprávou; skupina lidí žijících v komunitě; forma kolektivního zemědělského hospodářství“ (Slovník cizích slov, 1996, s. 180).

V tomto pojetí zahrnuje komuna jak prostředí, tak komunitu. Pokud ale komuna (jako skupina lidí žijící v komunitě) odpovídá komunitě (jako přirozené společenství lidí v lokalitě), pak je možné vidět v komunitě ekvivalent k pojmu lokální komunita. Z tohoto důvodu obhajujeme naše tvrzení, že komuna se vztahuje k prostředí (vymezení geografické) a komunita ke skupině lidí (vymezení sociální). Jestliže existuje komunita, pak vzniká komuna, jestliže existuje komuna, pak existuje komunita, komuna totiž předpokládá komunitu, protože komuna je lokální komunita.

Situaci zkresluje sociologické pojetí komuny, kde komuna vyjadřuje alternativu k sociální instituci manželství a rodiny, např. tzv. izraelské kibucy apod. (Giddens, 2005, s. 178–179).

Po stručné analýze pojmu, lze komunitu v podstatě popsat jako „sociální útvar charakterizovaný jednak zvláštním typem sociálních vazeb uvnitř, mezi členy, jednak specifickým postavením navenek, v rámci širšího sociálního prostředí“ (Keller, 1996, s. 512). Celkově můžeme říci, že komunita je vymezena hranicemi (geografické, politické, ekonomické nebo sociální), utváří se na určitých pilířích (sdílené hodnoty, subkultura, společné zájmy, společné problémy) a má strukturu, tj. formální a neformální organizace a sociální uskupení, vazby (Kraus, 2008, s. 193).

Terminologické uchopení předchozích pojmů v rámci jednotlivých věd a jejich disciplín nastiňuje vymezení a pozici termínu komunitního vzdělávání v rámci edukologie a naznačuje jeho použití v celé šíři *antropagogiky*. Výstižný pojem antropagogika zavedl Š. Švec a podle Határa (2009, s. 10) jím chápe celý systém prakticko-aplikativní vědy o výchově člověka, tj. výchova a vzdělávání dětí a mládeže (*pedagogika*), dospělých (*andragogika*), seniorů (*geragogika*) a celý tento systém zařadil pod edukologii, která ji navíc metodologicky zastřešuje.

3 Komunitní vzdělávání jako nomen omen

Název komunitní vzdělávání, jehož jednotlivé pojmy byly již analyzovány a usouvztažněny k edukologii, můžeme nyní rámcově odůvodnit, a to bez ohledu na jeho definici, ve vztahu k antropagogickým aspektům následujících kategorií: vize, edukologie, cílové skupiny (objekty), prostředí, obsah, proces a metodologie.

Vizi komunitního vzdělávání představují filantropické záměry společnosti vycházející z filozofického směru komunitarismu (péče, solidarita, pomoc) a z předchozí historické zkušenosti komunitní práce, jejímž spouštěcím mechanismem se stala socioekonomická krize a tudíž nově vznikající sociální problémy. Sociální změny a problémy se nedotýkají pouze některých věkových kohort, ale mají dopad přímo či nepřímo na všechny věkové skupiny, zasahují tedy celou oblast antropagogiky a všechny vědy a disciplíny, jejichž objektem je člověk. Komunitní vzdělávání však nemusí vystupovat do popředí pouze následkem krize, ale může se uplatnit i v době „blahobytu“, kdy se lidé mohou dožadovat zkvalitnění své současné dostačující situace a saturovat své potřeby na vyšší úrovni hodnot. Dovednost uplatnit proces komunitního vzdělávání s ohledem na konkrétní potřeby lidí komunity, lze pak označit příměrem komunitní vzdělávání jako „génus loci“.

Příznačné pojmenování komunitního vzdělávání chápeme i v rámci *edukologie*, která ve svém vymezení zahrnuje interdisciplinární pojetí a nevztahuje se jen na školní prostředí, tzn., že proces vzdělávání se váže nejen na formální, ale i na neformální prostředí, komunitu. Opět antropagogické aspekty, neboť zasahuje všechny obyvatele komunity. Navíc, i když je vzdělávání součástí výchovy v širším smyslu, nepoužíváme výraz komunitní výchova s ohleduplností vůči afektivní složce osobnosti. Lidé snadněji přiznávají, že se potřebují dovdělat než dovychovat, že mají mezery ve vzdělání než ve vychování.

Potenciální *cílové skupiny* komunitního vzdělávání jsou v rámci antropagogiky všechny věkové skupiny, děti, mládež, dospělí i senioři. Antropagogika je termín, který zahrnuje podle Š. Švec (2010, s. 11) vědy jako je pedagogika, andragogika a geragogika. Název komunitní vzdělávání tak nepotřebuje bližší přívlastky vyznačující jeho objekt!

Komunitní vzdělávání je univerzální ve svém významu a specifické co do svého kontextu vázaného na *prostředí*. Prostředí vyjádříme na základě teorie rozvoje obcí, kterou sumarizoval stručně Bernard (2010, s. 81–85) a které se týkají rozvoje malých obcí. Bernard nejprve vychází ze Summersovy dichotomie a pak představuje svůj vlastní model, jež oba přístupy zohledňuje.

První přístup se označuje jako „development in community“ a zahrnuje komunitu jako teritoriální entitu vyznačující se ekonomickým rozvojem, demografickou dynamikou a rozvojem veřejných služeb bez aktivní participace lidí v komunitě. Alternativním pojmem s širším dosahem je tzv. „community satisfaction“, přístup zkoumající kvalitu života nebo spokojenost s životem v obci. Tento přístup se již přibližuje do značné míry druhému přístupu.

Druhý přístup „development of community“ zdůrazňuje obyvatele jako komunitu, která je vystavena společným vlivům a má společné cíle, na základě kterých dochází ke komunikaci a kooperaci jednotlivých aktérů komunity se snahou zvyšovat svou kvalitu života.

Specifičtěji obsah přístupu naplňuje rovněž alternativní pojem „community capacity“, který je definován podle Becleyho (Bernard, 2010, s. 82) jako „kolektivní schopnost komunity kombinovat různé formy kapitálů v rámci institucionálních a vztahových kontextů pro dosažení žádoucích výsledků“. Jde o podmínky pro kolektivní jednání a o existující vnitřní zdroje (hmotné – ekonomický a přírodní kapitál; nehmotné – lidský a sociální kapitál). Tento rozvoj má spirálovitý charakter a vymezená koncepce přístupu „neobsahuje normativní určení, jakým směrem by kolektivní úsilí komunity mělo být napřeno. Rozvoj komunit je zde spíše rozvojem vnitřních podmínek žádoucího vývoje, který může mít v různých komunitách různou podobu a směr“.

Komunitní vzdělávání tedy vychází z přístupu „development of community“ se zaměřením na „community capacity“, které komunitní vzdělávání v geografickém prostoru vystihuje jako aktivní činnost lidí v komunitě zajišťující její rozvoj. Protože v prostředí žijí lidé věkově heterogenní, vykazuje prostředí rovněž antropagogické aspekty.

Z hlediska *obsahu* dostává komunitní vzdělávání příležitost nastolit potřebné paradigma, které vidíme obecně v rozvoji lidského kapitálu ve vztahu k sobě a sociální sféře za účelem zlepšení kvality života sobě nebo druhým a to v průsečíku tří sektorů sociální politiky, ke kterým náleží vzdělávací, sociální a zdravotní služby. Podle cílové skupiny (antropagogický aspekt) a podle charakteru problému lze využít specifické techniky, odpovídající konkrétnímu paradigmatu. Jinými slovy obsah je utvářen v součinnosti konkrétních geografických, společenských a individuálních podmínek. Sociální realita vyjadřuje vnější podmínky (geografické a společenské), ve které jedinec, skupina, komunita, společnost žije a kapacita jedince, jedinců (mentální, fyzická, sociální apod.) vyjadřuje vnitřní podmínky. Uspokojování potřeb jako řešení vzniklých problémů je ukazatelem pro aplikaci paradigmatu.

Jaké je paradigma v komunitním vzdělávání, když akcentuje antropagogické aspekty? Zde je potřeba najít a analyzovat jednotlivá paradigma antropagogiky a uvést je do vzájemného vztahu pomocí nějakého kritéria nebo kritérií. Vzhledem k tomu, že komunitní vzdělávání je vázáno na komunitu, musí zákonitě existovat interakční vztah mezi někým, kdo poskytuje „vzdělávání“ a někým, kdo „vzdělávání“ přijímá, ať už má jakoukoliv podobu (vedení, poradenství, terapie apod.). Pro stanovení kritérií můžeme vycházet z podob prevence, intervence, úrovně autonomie chování a úrovně autority facilitace atd. V každém případě je úkolem zajistit optimální komunitní program, který vyžaduje zmapovat sociální infrastrukturu komunity (sociální síť komunity a sociální instituce komunity). Uvedené úvahy směřují k akceptování strukturalisticko-funkcionálního paradigmatu, které saturují dílčí (níže naznačené) funkce komunitního vzdělávání.

Z hlediska činnosti, *procesu* komunitního vzdělávání, jde o edukativní nebo reedukativní dimenzi v sociální realitě, převážně o sociální učení. Děti, mládež, dospělí i senioři (antropagogický aspekt) se učí přesně identifikovat problém, zvolit řešení problému, rozhodovat se, učí se sociokulturní intervenci (způsobům jednání v problémových situacích), učí se nést odpovědnost a v podstatě přijímat za svou dovednost iniciovat řešení nějakého problému a také ho řešit.

Výběr *metodologie* vychází v rámci antropagogiky primárně ze sociohumanitních věd a sekundárně z jejich oborových specifík. Základem je rozlišení výzkumu na experimentální (manipulující s nezávisle proměnnou) a neexperimentální (nemanipulující s nezávisle proměnnou). Mezi neexperimentální výzkumy se řadí výzkumy ex post facto (analyzují závisle proměnnou a hledají příčiny) a terénní výzkumy (analyzují nezávisle proměnnou a hledají výskyt pravděpodobných důsledků).

U komunitního vzdělávání lze použít všechny typy, ale je nutné dát si pozor na formulaci problémů a hypotéz, tak aby nedocházelo při výběru typu výzkumu k poškození jedinců. Proto se hodí spíše výzkumy neexperimentální, čímž experimentální výzkumy nevylučujeme, ale vztahujeme je k oblasti kognitivní, výzkumu v oblasti metod učení.

Rámcovou diferenciaci metod lze provést, jak bylo řečeno, ve vztahu k vědě a oboru. V popředí sociologie se jedná o terénní sociální techniky, v psychologii převážně diagnostická činnost a v edukologii převážně metody a techniky nepřímého působení (animační procesy).

V kontextu s přímým a nepřímým působením na jedince je samozřejmě efektivnější použít nepřímého působení. Domníváme se, že pedagogika a psychologie edukace disponuje převážně s metodami přímými. Didaktika i androdidaktika obohacuje svůj repertoár metod tvůrčími metodami a metodami kritického myšlení, které nepůsobí tak nuceně jako metody klasické. Ostatní obory, andragogika, sociální pedagogika, sociologie edukace podle našeho názoru užívají hlavně metody nepřímého působení. V sektoru metod můžeme uvést například následující enumeraci: rozhovor, metoda organizování, práce se skupinou, metoda situační, metoda inscenační, režimová, animace, mediace, kazuistika apod.

Komunitní vzdělávání má příznačný název a priori vzhledem ke své vizi, zařazení v systému edukologie, cílové skupině, prostředí a procesu, který lze dedukovat. Ostatní kategorie obsah a metodologie mohou působit vágně, protože jejich konkrétní podobu nelze dopředu znát, tvoří se a posteriori, induktivně. V každém případě šlo pouze o vhled do problematiky a každá z kategorií a kategorie jiné je nutné náležitě propracovat.

Bližší charakteristiku komunitního vzdělávání lze vždy vztahovat pouze k nějakému problému, např. když se podíváme na proces komunitního vzdělávání jako na proces humanizace vzdělávání.

4 Komunitní vzdělávání jako proces humanizace vzdělávání²

Výchova, jejíž součástí je vzdělávání, je proces záměrného působení na člověka, na jeho psychické dispozice (tj. na schopnosti, dovednosti, znalosti, postoje, chování apod.) s cílem kultivace jeho osobnosti. Kultivace osobnosti se uskutečňuje mj. i kulturní

² Kapitola 4 *Komunitní vzdělávání jako proces humanizace vzdělávání* obsahuje základní myšlenky, které byly představeny na konferenci Humanizace ve výchově a vzdělávání: východiska, možnosti a meze v Hradci Králové 1. 4. 2010, její úplné znění je aktuálně v recenzním řízení.

objektivací (lidskými produkty), které jsou právě jedním z výsledků psychické objektivace dané mj. intervencí sociální a kulturní podstaty edukace (Brezinka, 2001, s. 65).

Humanizace vzdělávání vyjadřuje de facto „aktivní a tvůrčí proces kultivace celoživotní vzdělávací cesty člověka, směřující k hledání lidské identity. Je komplexní povahy, obsahuje nejen reálný biografický čas a prostor, ale také vztahy k univerzu, přírodě, společnosti i sobě samému. Podíl učících se subjektů na vlastním učení se realizuje v dimenzích demokratizace vzdělávání, celoživotního vzdělávání, spoluúčasti na projektování své vlastní vzdělávací dráhy a v kurikulu“ (Průcha, Walterová, Mareš, 2003, s. 76).

Srovnáme-li proces humanizace vzdělávání a charakteristiku komunitního vzdělávání, nalzáme jisté podobnosti. Komparaci umožňují principy komunitního vzdělávání, ke kterým náleží (Murphy, Novák, 2005, s. 10): *celoživotní učení* (učební příležitosti podle potřeb komunity), *aktivní zapojení členů komunity* (při organizování aktivit a rozhodování o komunitních záležitostech), *efektivní využívání zdrojů* (fyzické, finanční i lidské zdroje, spolupráce organizací).

V podstatě je fenomén komunitního vzdělávání pojímán v souvislosti s komunitní prací. Nevztahuje se tedy primárně na edukaci v užším slova smyslu, ale akcentuje osobnost člověka ve všech jeho dimenzích, především se soustřeďuje na jeho problémy a potřeby v rámci komunity. Nabízí příležitost pro celoživotní vzdělávání ve všech oblastech lidského života tak, aby lidé dokázali řešit tíživé životní situace co nejvíce vlastními silami nebo s podporou dalších členů komunity. Platformou pro řešení problémů a saturace potřeb se stává rozvoj lidského kapitálu (schopnosti, dovednosti, kompetence) ve vztahu k sociální sféře a k hodnotám solidarity, altruismu a spolupráce.

Komunitní vzdělávání nabízí příležitost pro revitalizaci komunity, respektive některých jejích původních funkcí tak, aby pomohlo členům komunity najít sociální identitu jako ekvilibrium vůči anómii moderní společnosti. Ke konsekvencím takového komunitního vzdělávání patří humanizace sociálních vztahů jako hodnoty, a to hodnoty pospolitosti, soudržnosti, sociálního porozumění, seberealizace apod.

V souvislosti s principem hodnot vkládá Gardner (1999, s. 22) do komunity následující postulát a apel: „Má-li komunita štěstí – a několik takových se v budoucnu jistě najde – stávají se hodnoty, jež postupně vytváří, pevnou součástí jejich tradic, historie a vzpomínek. Avšak většina budoucích komunit bude muset neustále rozvíjet a dotvářet rámeček sdílených hodnot. Naučme proto členy komunity ctít sdílené hodnoty. Nestane-li se tak, budeme je jen obtížně přenášet na mladé a nové příslušníky komunity. Jednotlivci sehrávají důležitou roli při neustálém přetváření hodnotového systému a to nejlepší, co může každý udělat, je dokládat vyznávané hodnoty svým chováním. Způsob, jakým žijeme a jednáme, o něčem vypovídá – ať už ve špatném, nebo v dobrém smyslu slova.“

Komunitu lze tedy chápat nejen jako sociální agregát, nýbrž i jako agenta socializačního procesu, neboť jedním ze základních sociálních procesů je socializace. Z tohoto důvodu se komunita může podílet na vlastním rozvoji. Komunita jako agent socializace umocňuje význam komunitního vzdělávání, které se stává významným aktérem humanizace, neboť si klade za cíl kultivovat kvalitu života nejen jedince, ale i členů komunity tím, že se snaží upozornit na jejich životní situaci, případně ji vyřešit. Jinými slovy komunitní

vzdělávání reflektuje potřeby nebo problémy individua nebo individuí (individualizace) prostřednictvím afiliace aktérů komunity a jejich kooperace (socializace).

Takto se v 2. polovině 19. století konstitovala komunitní práce, která se vyznačuje aktivními činnostmi lidí v rámci komunity, jež umožňují zlepšení situace a dosavadních životních podmínek. Směřuje k vyvolání nebo podporování změny v rámci místního společenství. Vytváří příležitost pro diskusi a spolupráci jednotlivců a skupin při řešení problémů a rozvoji komunity (Gojová, 2006, s. 31–34). Posláním komunitní práce se stává dle Jarošové „mobilizace občanské pomoci a svépomoci v součinnosti s různými formami státních nebo lokálních programů“ (Jarošová, 2007, s. 24). Popple (1995, s. 6) chápe komunitní vzdělávání jako jeden z osmi modelů komunitní práce.

V podstatě komunitní vzdělávání navozuje sociokulturní intervenci a reprodukuje kulturní mechanismy získané učením. Hovoříme-li o kulturním učení, tj. o vrůstání historických a kulturních výtvorů do mentálních funkcí a struktur jedince, pak se jedná o humanizaci člověka (Štech, 2009, s. 24–25). Domníváme se, že mezi kulturní mechanismy komunitního vzdělávání můžeme řadit institucionalizaci práv a odpovědností na iniciaci řešení nějakého problému a jeho legitimizace. Komunitní vzdělávání chápeme jako nástroj humanizace sociálního jednání vedoucí k legitimizaci institucionalizace práv a odpovědností pro zlepšení životních podmínek sociální infrastruktury v komunitě a tedy i jejího sociálního a kulturního kapitálu, který se v komunitě vyskytuje. Bereme-li v úvahu zákon mediace (zprostředkování) vztahu člověka ke světu, pak lze inferovat, že komunitní vzdělávání působí jako iniciátor zákona mediace, jehož účelem je iniciace procesu sociokulturní intervence komunity.

Potenciality komunitního vzdělávání lze najít v širokém spektru institucí (například komunitní školy, komunitní knihovny, neziskové organizace apod.), kde je možné ho aplikovat, ale také v akčním poli antropagogiky v rámci celoživotního učení. Aby bylo komunitní vzdělávání efektivní, je také důležité, aby jednotlivé komunitní instituce refletovaly *sociální, kulturní a mezigenerační dialog* a vytvářely následující předpoklady: být otevřené nad rámec běžného provozu, rychle a kvalitně reagovat na potřeby členů komunity, nabízet vysoký standard služeb a pracovat na svém zdokonalování (Murphy, Novák, 2005, s. 11).

V konsensu s Benešem (2008, s. 30) se ztotožňujeme s celospolečenskými funkcemi vzdělávání, které vztahujeme nejen k cílové skupině dospělých, ale k celé antropogice. Mezi ně náleží: *funkce sociálně-integrativní* (umožňuje rozvoj osobnosti jako součásti společnosti, a rozvoj společenství), *funkce demokratizační* (pro rozvoj demokratizace a občanských kvalit), *funkce emancipační* (rozvoj nových forem společenského soužití a zvyšování participace a sebeurčení v politickém a ekonomickém procesu a rozvoj a tvorba identity jedince vzhledem k individualizaci a pluralizaci života), případně i funkce kvalifikační.

Souhrnně proces humanizace komunitního vzdělávání spatřujeme v jeho antropagogických aspektech, kde facilitace v procesu edukace je umožněna všem lidem (akt demokratizace), kteří se chtějí zapojit (akt dobrovolnosti) v kterékoliv fázi svého sociálně historického času (akt celoživotní procesu) ve sdíleném sociálně historickém prostoru

(akt geografické a psychosociální sítě) s cílem zlepšit kvalitu života sobě (akt kultivace individua) nebo druhým (akt animace a sociálního porozumění) s ohledem na možnosti své (akt sebereflexe) a možnosti komunity (akt sociální reflexe).

Komunitní vzdělávání jako proces humanizace vzdělávání nabývá své oprávněnosti ve vztahu k edukologii (kultivace osobnosti jedince), k obecnému procesu humanizace (psychické a kulturní objektivace), ke konkrétnímu procesu humanizaci vzdělávání (sociokulturní animace) a k adresátům antropagogiky (děti, mládež, dospělí a senioři).

Beneš (2008, s. 43) uvádí, že vzdělávání dospělých je „iniciátor a zároveň kritická reflexní instance společenských změn“. Tuto tezi vztahujeme opět k celé antropagogice ve smyslu komunitního vzdělávání jako věci veřejné, zasahující celou komunitu. Komunitní vzdělávání se tak stává humánním kapitálem komunity. Explanace termínu humánní kapitál vychází z ekonomického přístupu, kdy investice do vlastního vzdělávání má nejen individuální přínos, ale i přínos pro jednotlivé instituce (Beneš, 2008, s. 46). Nabízí se otázka: „Lze považovat komunitní vzdělávání také za sociální instituci komunity, která reprodukuje humánní kapitál?“

5 Závěr

Antropagogické aspekty komunitního vzdělávání poukázaly na široký dosah potenciálních adresátů v rámci jednotlivých disciplin edukologie a její terminologie. Proto nelze komunitní vzdělávání podle našeho názoru jednoznačně preferovat pouze pro jednu disciplínu. Může však pro ni najít konkrétní vymezení a to ve vztahu vnitřní provázanosti disciplíny se všemi jejími atributy, ale také v komparaci s ostatními disciplínami, čímž fenomén komunitního vzdělávání pro ni legitimizuje. Například andragogické prizma lze uplatnit v problematice nazvané např. Andragogický rozměr komunitního vzdělávání.

LITERATURA

- BARTOŇKOVÁ, H., ŠIMEK, D.: *Andragogika*. Olomouc, VUP 2002.
- BENEŠ, M.: *Andragogika*. Praha, Grada 2008.
- BERNARD, J.: Rozvoj malých obcí a jeho faktory - vymezení pojmů a operacionalizace. In: *Aktuální otázky české a slovenské společnosti I: Sborník k 45. výročí založení Československé sociologické společnosti: Sociologie vybraných oblastí*. Brno, Tribun EU, s. r. o., 2010, s. 80–91.
- BREZINKA, W.: *Východiska k poznání výchovy*. Brno, L. Marek 2001.
- ČÁP, J.: *Psychologie výchovy a vyučování*. Praha, Karolinum 1997.
- GARDNER J. W.: *Budování komunity*. Praha, Nadace VIA 1999.
- GIDDENS, A.: *Sociologie*. 3. vyd. Praha, Argo 2005.
- GOJOVÁ, A.: *Teorie a modely komunitní práce*. Ostrava, OU 2006.
- HARTL, P. HARTLOVÁ, H.: *Psychologický slovník*. Praha, Portál 2004.
- HATÁR, C.: *Sociální pedagogika, sociální andragogika a sociální práce: teoretické, profesijné a vztahové reflexie*. 2. aktualizované a doplněné vyd. Praha, Educa Service 2009.
- JAROŠOVÁ, D.: *Úvod do komunitního ošetrovatelství*. Praha, Grada 2007.

- KELLER, J.: Komunita. In: LINHART, J., PETRUSEK, M. *Velký sociologický slovník*. Sv. 1, A–O. Praha, Karolinum 1996, s. 512.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie*. 5. vyd. Praha, SLON 2008.
- KRAUS, B.: *Základy sociální pedagogiky*. Praha, Portál 2008.
- MURPHY, K., NOVÁK, T.: *Příručka profesního rozvoje koordinátora komunitního vzdělávání*. Praha, Nová škola, o. p. s., 2005.
- POPPLER, K.: *Analysing Community Work. Its Theory and Practice*. Buckingham–Philadelphia, Open University Press 1995.
- PRŮCHA, J.: Edukační realita a pedagogika. In: PRŮCHA, J. (ed.) *Pedagogická encyklopedie*. Praha, Portál 2009, s. 13–18.
- PRŮCHA, J.: *Moderní pedagogika*. 3. přepracované a aktualizované vyd. Praha, Portál 2002.
- PRŮCHA, J.: *Přehled pedagogiky*. Praha, Portál 2000.
- PRŮCHA, J., WALTEROVÁ, M., MAREŠ, J.: *Pedagogický slovník*. 4. aktualizované vyd. Praha, Portál 2003.
- Slovník cizích slov*. 2. dopl. vyd. Praha, Encyklopedický dům 1996.
- ŠTECH, S.: Školní edukace. In: PRŮCHA, J. (ed.) *Pedagogická encyklopedie*. Praha, Portál 2009, s. 24–28.
- ŠVEC, Š.: Subkultura pedagogických a andragogických věd. *Pedagogika. Sk.* [online], 2010, roč. 1, č. 1, s. 7–30 [cit. 2010-03-28]. Dostupné na [www: http://www.casopispedagogika.sk/](http://www.casopispedagogika.sk/) ISSN 1338-0982.

SUMMARY

This paper presents a cognitive reflection of the concept of community education and in antropagogical context. It analyzes the basic terms of the common disciplines of social sciences and humanities. The contribution indicates resolution of pedagogy and andragogy in Brezinka's Figure 3 propositional system and it deals with the aspect of normativity. The community education is generally presented in relation to antropagogical aspects by categories such as vision, educational science, target groups, environments, content, process and methodology. Further relations offer incentives that reflect community education as a process of humanization in education.

KEY WORDS

Community education, antropagogic, educational science, education, community, socio-cultural interventions, cultural learning, the humanization of education, human capital.

PhDr. Lucie Smékalová, Ph.D.
Katedra sociologie a andragogiky FF UP
Tř. Svobody 26
772 00 Olomouc
e-mail: Lucie.smekalova@upol.cz

Perspektivy vzdělávání poradců pro pozůstalé v České republice

Naděžda Špatenková, Tomáš Kotrlý, Tereza Běhounková

Úvod do problematiky

Text popisuje výchozí situaci v České republice v oblasti poradenství pro pozůstalé, které je pevně zakořeněno v západní civilizaci a patří k základním rysům občanské společnosti. Žádná součást státní zdravotní, ani sociální péče v České republice přitom systematickou pozornost pozůstalým nevěnuje, ačkoli velmi často trpí zdravotními, sociálními a psychologickými problémy. V západní Evropě, Severní Americe a Austrálii, kde je poradenství pro pozůstalé již plně etablované, existují školicí centra, specializované vzdělávací kurzy pro poradce a nabízena je pochopitelně i celostátně uznávaná zkouška (Kubičková, 2001; Špatenková, 2008; Worden, 1987; Langenmayr, 1999; McKissock, 1998).

Vzhledem k tomu, že systém tohoto směru poradenství je u nás vytvářen „na zelené louce“, neměli autoři možnost zmiňované perspektivy korektně naznačit v nějaké konkrétnější podobě. Pasáž o současné situaci v ČR je proto především souborem proklamací o budoucím ideálním stavu. Příspěvek se vyrovnává se s dvěma základními problémy: obsah poradenství pro pozůstalé a organizační forma tohoto poradenství. První okruh problémů je obsahem podkapitoly Požadavky na poradce pro pozůstalé. Úkolem poradce pro pozůstalé není nabízet odpovědi, ale najít způsob, jak druhým napomoci k tomu, aby své vlastní odpovědi objevili sami. Terapeuti si uvědomují, že je obecně lepší pomoci klientovi odstranit překážky, které mu brání v seberealizaci, než spoléhat na doporučení nebo povzbuzování a nabádání. Organizační forma poradenství pro pozůstalé se vytváří „ze zdola“ a souvisí se vznikem různých občanských iniciativ, hospiců a náboženských společností.

Poradenství pro pozůstalé v ČR

Pojem poradenství pro pozůstalé (Trauerberatung) lze snadno zaměnit s pojmem doprovázení pozůstalých (Trauerbegleitung). Pregnantní rozlišení těchto pojmů je ale

dost nesnadné dohledat i v odborné literatuře. Autoři spatřují hlavní rozdíl mezi poradenstvím pro pozůstalé a doprovázením pozůstalých v tom, že doprovázení provádějí většinou „poučení laici“, kterým před lety někdo zemřel a nyní chtějí jako dobrovolníci pomoci lidem, kteří to potřebují (bez nároku na honorář). Poradci bývají profesionálové, kteří absolvovali nějaký certifikovaný kurz, jejichž znalosti a dovednosti na základě hodnotícího standardu ověřila autorizovaná osoba, mají praktické zkušenosti v této oblasti, dokáží samostatně vést poradenský proces a diagnostikovat případné komplikované formy truchlení. Poradci pro pozůstalé nemusí mít vlastní zkušenosti s truchlením, i když i u nich jsou výhodou. Zpravidla bývají za své služby placeni.

Poradenství pro pozůstalé se v České republice odehrává především v kontextu hospicové a paliativní péče, zřídka v kontextu provozovatelů pohřebních služeb, psychologického poradenství, terapie či psychiatrické péče. Hospice v České republice poskytují službu poradenství pro pozůstalé pro rodiny klientů, kteří v hospici zemřeli. Obvykle se nejedná o poradenství nebo poradnu v pravém slova smyslu, jde spíše o prodloužení paliativní péče na truchlící příbuzenstvo.

Jednou z prvních specializovaných poraden pro pozůstalé v České republice byla *Poradna Alej* při Hospicovém hnutí – Vysočina založená v roce 2000. V tomto konceptu organizace se ukazuje, že propojení hospice a poradenství pro pozůstalé je ústrojné a efektivní. *Poradna Alej* je založena na pěti principech: na principu laické pomoci, bezplatnosti, „jeden klient – jeden terapeut“ (laický poradce, průvodce), dobrovolnosti a svobody a na principu mlčenlivosti. Laičtí poradci pracují pod záštitou odborných spolupracovníků poradny *Alej*. Vhodnost propojení poradenství pro pozůstalé a hospice představuje i Hospicové občanské sdružení *Cesta domů*.

Zařazení poradenství pro pozůstalé pod služby hospice zdaleka nepokryje všechny případy úmrtí, protože ne všichni lidé umírají v hospicích v důsledku dlouhých nemocí. V ostatních případech blízcí často nemají tušení o blížící se smrti a nemohou se na ni tedy dopředu připravit. Proto by bylo vhodné soustředit poradenství pro pozůstalé v akutní fázi zármutku pod pohřební služby (Špatenková, Kotrlý, Běhounková, 2010). To se podařilo *Sdružení pohřebnictví* částečně tím, že jeho šestnáct regionálních zmocněnců ve všech krajích České republiky zabezpečují od roku 2010 infolinku pro pozůstalé. Poradci pro pozůstalé spolupracující s pohřebními službami by mohli být financováni klientem, konkrétně klient by si mohl zaplatit kompletní služby spojené se zajištěním pohřbu a hrobu, ve kterých by mohla být obsažena právě i samostatná služba poradenství, odehrávající se posléze v jiném prostoru. Tato nabídka u většiny evropských pohřebních ústavů není zatím obvyklá, u nás se o ní diskutuje v rámci valných hromad *Sdružení pohřebnictví*. Pro většinu pozůstalých je ale obtížně představitelné, že by měli společně s technickými záležitostmi pohřbu, které musí obstarat, přijímat i nabídku dlouhodobějšího partnerství.

Mimo rámec hospicové a pohřební péče působí v ČR různá občanská sdružení. *Bílý kruh bezpečí* poskytuje odbornou, bezplatnou a diskrétní pomoc obětem a svědkům trestných činů, včetně morální a emocionální podpory. *Dlouhá cesta* se od roku 2005 specializuje na pomoc rodičům, kterým zemřelo dítě nebo se jim mrtvé dítě narodilo či zemřelo krátce po porodu. Jde o několik svépomocných skupin složených z proškolených

dobrovolníků, kteří podobnou situaci prožili již dříve. Jejich nápomoc je také diskrétní a bezplatná.

Péče o pozůstalé se mohla u některých institucí, které byly původně primárně zaměřeny jiným směrem, z nejrůznějších důvodů aktualizovat. Tak tomu bylo např. v případě *Českého sdružení obětí dopravních nehod (ČSODN)*, protože se stoupající statistikou úmrtí na silnicích rostl i počet pozůstalých po tomto specifickém typu ztráty. Příbuzní potřebovali ve své náročné životní situaci pomoc a podporu. ČSODN nabízí poradenský proces orientovaný na praktické informace i na psychickou podporu. Pořádá setkání takto postižených osob a jejich blízkých. V České republice existují i další neziskové organizace, které poskytují pomoc a podporu problémem a toto poradenství bývá poskytováno jako doplňková služba.

Pozůstalí samozřejmě mohou vyhledat pomoc a podporu i ve stávajících institucích psychosociální pomoci, např. v rámci krizové intervence. Většina z nich se ale necítí osloveni nabídkou psychologických či psychiatrických služeb, protože v našich sociokulturních podmínkách stále ještě přetrvává vůči této pomoci jistá rezervovanost (Zamykalová, 2003).

Aktuální trendy ve vzdělávání poradců

Výše popsaný kontext poskytovaného poradenství pro pozůstalé je v úzké korelaci se vzděláním či specializací těchto poskytovatelů. Žádný specializovaný výcvik či kurz zaměřený na problematiku truchlení a péče o pozůstalé není doposud v České republice akreditován. Poradci se tak opírají v péči o pozůstalé především o své vlastní osobní zkušenosti, intuici, stávající profesní znalosti a dovednosti a specifické vědomosti získané např. studiem v zahraničí.

Aktuálním trendem v poradenství (a to nejen v poradenství pro pozůstalé) je jeho postupná profesionalizace. To zpětně vytváří tlak na rozvoj vzdělávání poradců. Organizace a instituce působící v celoevropském kontextu, např. OECD nebo Evropská komise, považují zvyšování kvality v poskytování informačních a poradenských služeb za jeden ze zásadních úkolů, ke kterým by se samozřejmě měla vztahovat také politická opatření jednotlivých států i celoevropských organizací (Hlušková, Knotová, Novotný, Pol, Rabušicová, 2004, s. 43).

Situace ve vzdělávání poradců v ČR není srovnatelná se stavem vzdělávání poradců v jiných evropských zemích. V rozvinutých evropských zemích bývá toto vzdělávání obvykle komplexnější a rozvinutější. Je však třeba zdůraznit, že v každé zemi je situace v institucionalizovaném vzdělávání poradců specifická. Dá se však říci, že i v České republice se „*nově chápané poradenství stává neodmyslitelnou součástí konceptu celoživotního učení, avšak je známo, že podobně jako v řadě jiných zemí, zejména v postsocialistických zemích Evropy, nepatří ani v České republice vzdělávání dospělých a celoživotní učení k silným stránkám vzdělávacího systému*“ (tamtéž, s. 11).

Důležitým krokem při snaze, aby lidé pracující v poradenství získali určitou kvalifikaci, je založení registrů sdružujících jednotlivé skupiny poradců. Tyto registry mohou fungovat jako databáze poradců splňujících požadovaná formální kritéria. Taková tendence je pozorovatelná např. u německé Centrální hospicové poradny (Zentral Anlaufstelle Hospiz), která vytváří a spravuje registr prověřených organizací a pracovníků pro oblast týkající se pozůstalých. Součástí českého kvalifikačního standardu Poradce pro pozůstalé bude také založení registru kompetentních poradců (tedy poradců, kteří prošli ověřením dle tohoto standardu), jejichž seznam bude dostupný na webu, včetně seznamu autorizovaných osob, které kompetence poradců ověřují. Na základě žádosti truchlícího pozůstalého by měla být okamžitě vybrána odpovídající pomoc.

Současná situace v ČR

Výše uvedené tendence jsou doprovázené úsilím definovat kvalitu poradenských služeb a její hranici, která zahrnuje i definici osobnostních předpokladů poradenských pracovníků včetně jejich kvalifikace (Hlušková, Knotová, Novotný, Pol, Rabušicová, 2004). Tyto tendence se odrážejí také ve snaze o standardizaci a profesionalizaci poradců pro pozůstalé v ČR, a to především tvorbou vhodné vzdělávací nabídky a kvalifikačního standardu.

Vláda České republiky se ve svém usnesení č. 8/2008 zavázala vypracovat do roku 2012 koncepci poradenství pro pozůstalé. Státu by přinejmenším v souladu s výše jmenovaným usnesením vlády měla připadnout úloha podporovat odbornou přípravu poradců pro pozůstalé. Na Ministerstvu pro místní rozvoj (MMR), které je podle kompetenčního zákona ústředním orgánem státní správy na úseku pohřebnictví coby metodický a řídicí orgán, vznikla pracovní skupina pro tvorbu standardů v poradenství pro pozůstalé.¹ Tato skupina vytvořila návrh dílčí kvalifikace poradce pro pozůstalé s cílem dosáhnout jeho publikování v Národní soustavě kvalifikací.² Národní soustava kvalifikací je veřejně přístupný registr všech úplných a dílčích kvalifikací potvrzovaných, rozlišovaných a uznávaných na území České republiky. Cílem tohoto návrhu kvalifikačního a hodnotícího standardu dílčí kvalifikace *Poradce pro pozůstalé* je umožnit zvýšení kvalifikace všem laikům, kteří jsou zpravidla již léta nápomocni pozůstalým. K prvním představení od-

¹ Pracovní skupina pro tvorbu standardů v poradenství pro pozůstalé při MMR je od roku 2009 složená z těchto členů: PhDr. Naděžda Špatenková, Ph.D. – vedoucí pracovní skupiny (Katedra sociologie a andragogiky FF UP Olomouc), PhDr. Bohumila Baštecká, Ph. D (vedoucí pracovní skupiny pro vytváření standardů psychosociální krizové pomoci při Generálním ředitelství Hasičského záchranného sboru Ministerstva vnitra), Julius Mlčoch (ředitel Pohřebního ústavu hl. m. Prahy), Miluše Vondrušková (předsedkyně Českého sdružení obětí dopravních nehod), Bc. Radka Adamcová (sociální pracovnice Mobilního hospice, o. p. s, Ostrava), Martina Hráská (předsedkyně občanského sdružení Dlouhá cesta), Maria Stejskalová (správkyně veřejného pohřebiště v Říčanech u Prahy), Mgr. Dagmar Tisovská (předsedkyně Hospicového hnutí – Tábor), Mgr. Lucie Prádková (mobilní hospic Cesta domů), Mgr. Petra Vitoušová (prezidentka Bílého kruhu bezpečí) a ThLic. Tomáš Kotrlý, Th.D. (odbor legislativně právní MMR).

² Pracovní skupina MMR pro tvorbu standardů v poradenství pro pozůstalé také vytvořila dvě příručky (pro pozůstalé a pro poradce) „Pohřeb a jeho organizace“. Brožura je zdarma k dispozici v informačním centru MMR.

borné veřejnosti kvalifikačního a hodnotícího standardu *Poradce pro pozůstalé* došlo na 2. sociální konferenci O posledních věcech člověka a doprovázení umírajících, která se uskutečnila ve Zlíně dne 31. března 2010.

Kvalifikační a hodnotící standard *Poradce pro pozůstalé* bude publikován v roce 2011 v Národní soustavě kvalifikací a ve Věstníku MŠMT. Rámec vypracovaného kvalifikačního a hodnotícího standardu *Poradce pro pozůstalé* stanovuje zákon č. 179/2006 Sb., o uznávání výsledků dalšího vzdělávání. Podle tohoto zákona jsou důležité skutečné znalosti a dovednosti, nikoliv způsob jejich získání. To ve svém důsledku znamená, že není nezbytně nutné mít absolvovaný nějaký certifikovaný kurz k tomu, aby uchazeč mohl splnit podmínky kvalifikačního a hodnotícího standardu. Kandidáti mají možnost volby – zda nějaký vzdělávací program před samotnou kvalifikační zkouškou absolvují, či nikoliv. Aby však tuto volbu mohli realizovat, musí existovat nějaká konkrétní nabídka takto koncipované vzdělávací akce. Vzdělávací program určený poradcům pro pozůstalé by jim měl poskytovat nejen teoretické znalosti, ale měl by být také zaměřen na rozvoj profesních dovedností a kultivaci osobnostních kompetencí.

Požadavky na poradce pro pozůstalé

Je otázkou, zda jsou u poradce pro pozůstalé důležitější znalosti nebo zkušenosti. Žádat po poradci, aby meditoval nad hrobem, se může jevit jako extrémní postup. Sigmund Freud přitom popsal tentýž pokyn pacientovi už roku 1895 (Yalom 2008, s. 21). Církve a náboženské společnosti tak zpravidla činí při formaci svých duchovních od svých prvopočátků.

Někteří autoři (např. Schmied, 1985, s. 162–166) se přiklánějí k tomu, že odborné znalosti a dovednosti profesionálního poradce jsou rozhodující. Tento názor dokládá tím, že profesionálně vyškolený poradce je schopen včas rozpoznat nastupující patologické či depresivní stavy klienta a nabídnout intervenci. Ta může předejít mnohým komplikacím. Jiní autoři (např. Worden, 1987) tvrdí, že nejdůležitější kompetencí dobrého poradce pro pozůstalé je vlastní zkušenost s truchlením, zkušenosti s tím, co pozůstalý prožívá a cítí, s reakcemi okolí a podobně (např. program *Widow to Widow*). Takový poradce může klienta lépe a rychleji pochopit a získat si jeho důvěru.

Špatenková (2008, s. 33) se domnívá, že pomoc a podporu pozůstalým může poskytnout prakticky kdokoli, poradenství pro pozůstalé ale vyžaduje víc – poradce musí splňovat určité nároky. Absentují jednoznačně nastavená kritéria, co všechno musí poradce pro pozůstalé splňovat, neexistují zatím žádné minimální standardy, jako je tomu třeba v případě sociální práce (Kubíčková, 2001; Špatenková, 2008, s. 36). Poradce by měl „*zvládat širokou paletu činností jako je komunikace v širokém slova smyslu, diagnostikování, vyhledávání informací a práce s nimi, orientace ve statistických zdrojích, pomoc, podpora, porada, intervence, organizování, konzultace, zprostředkovávání, výcvik, školící a psychotherapeutické dovednosti. A to vše v rovině jak teoretické, tak praktické, v rovině práce s individuálním klientem, tak ve skupinové práci, sám, stejně jako s oporou o tým. V tomto*

smyslu je práce poradenského pracovníka nesmírně náročná a vyžaduje, stejně jako v jiných oblastech „sociálních aktivit“ či „práce s lidmi“, specializovanou a specifickou profesní přípravu.“ (Hlušková, Knotová, Novotný, Pol, Rabušicová, 2004, s. 14).

Neméně důležitý je také hodnotový kontext poradce pro pozůstalé, který by měl akcentovat především:

- zákonnost;
- citlivost vůči kulturní a osobní odlišnosti při truchlení;
- spolusdílení – spolunesení;
- duchovní rozměr smrti;
- přiměřenost pietního chování;
- návaznost služeb;
- důstojnost umírání a truchlení.

Obsah vlastní kvalifikační zkoušky

V rámci kvalifikační zkoušky ověřují autorizované osoby u uchazečů na poradce pro pozůstalé následující odborné kompetence:

- rozvíjení účinné komunikace, podpory a doprovázení pozůstalých;
- aplikaci základních principů poradenství pro pozůstalé;
- usnadňování nekomplikovaného truchlení;
- rizikové faktory komplikovaného truchlení;
- kompetence poradce pro pozůstalé.

Zkouška se skládá ze dvou částí, praktické a teoretické. V teoretické části se doporučuje ústní, nikoli písemné ověřování. Uchazeči budou zadány činnosti, které jsou obsahem schváleného hodnoticího standardu dílčí kvalifikace *Poradce pro pozůstalé*. Konkrétní úkoly a jejich rozsah určí autorizovaná osoba.

Poradce pro pozůstalé by měl před zkušební komisí předvést, že umí pomáhat klientovi už při prognóze brzkého úmrtí jeho blízké osoby, zajistit vhodné podmínky pro pozůstalé v případě očekávaného úmrtí doma, pomoci pozůstalému v posledním kontaktu s tělem zemřelého, tělo zemřelého společně s rodinou zemřelého umýt, upravit a obléci, znát vyjadřování žalu u lidí z jiných kultur apod. Vybrané úkony předvede prakticky před klientem (figurantem) v roli dle zadání, tzv. inscenační hrou. Autorizované osoby sledují a hodnotí, jak kandidát dbá na užívání adekvátních metod a technik a zda využívá k odlehčení poradenského procesu účelné rituály.

Poradce během teoretické zkoušky mimo jiné objasní postup při objednávání pohřbu a hrobového místa, pomůže hledat kritéria pro výběr vhodné pohřební služby, obřadní síně a řečníka. Zná dovozené způsoby nakládání s urnou a popelem, má přehled o tom, které náklady na pohřeb jsou v místě bydliště obvyklé. Je informován o možnosti financování pohřbu a hrobu v případě nouze. Upozorní na rizika tzv. „pohřbu bez obřadu“,

podpoří darování mrtvého těla pro vědu, výzkum a výuku nebo „nošení smutku“ na veřejnosti.

Kandidát na poradce předvede před autorizovanými osobami fiktivní telefonní hovor s pozůstalým (figurant) a odpoví prostřednictvím elektronické pošty pozůstalému na elektronickou zprávu dle zadání nebo napíše vlastní rukou dopis pozůstalému (kondolenci). Definuje a odůvodní základní principy vztahu klienta a poradce (respekt, autentičnost, empatie, aktivní naslouchání, důvěra, důvěrnost, apod.). Je si vědom rizik, která mohou představovat některé situace v poradenském vztahu (např. být poradcem pro své přátele nebo dělat si přátele ze svých klientů apod.). Jmenuje jednání a postupy, které by mohly vyústit v nelegální nebo neobhajitelné činy. Hledá nejvhodnější dobu, kdy je třeba ukončit poradenský vztah s pozůstalým klientem a nabízí pomoc při hledání jiné formy pomoci. Navrhne, jakými otázkami lze usnadňovat vyprávění pozůstalých klientů, objasní význam ticha v poradenství pro pozůstalé, orientujete se v problematice truchlení dětí a dospívajících. Dokážete poradit rodičům (nebo pozůstalému rodiči), jak s dětmi o smrti komunikovat. Nachází prostředky, jak zesílit oporu pro pozůstalého ze strany rodiny a komunity.

Poradce pro pozůstalé nenabízí svůj světonázor, ale podpoří klienta, aby si sám našel svůj smysl života. Respektuje náboženské vyznání, hodnoty a názorovou orientaci svých klientů a pozná, kdy je vhodná doba o Bohu mluvit a kdy je zase správné o Bohu mlčet. Dělá maximum pro prevenci syndromu vyhoření a žádá o supervizi.

Osvědčení o získání dílčí kvalifikace *Poradce pro pozůstalé* může podle výše zmíněného zákona a hodnotícího standardu MMR získat každý plnoletý kandidát, u kterého autorizované osoby úspěšně ověřily jeho skutečné znalosti a dovednosti nezávisle na tom, kde, jak a kdy je získal. Vzdělání v některé z pomáhajících profesí, psychologický výcvik, resp. specializovaný vzdělávací kurz zaměřený na oblast poradenství pro pozůstalé a případně praktické zkušenosti s poradenstvím jsou výhodou, ale nikoli podmínkou k přijetí žádosti o zkoušku. Doporučuje se minimálně ukončené úplné střední vzdělání, alespoň jednoletá praxe s pozůstalými nejlépe pod dohledem supervizora, od něhož může být ke zkoušce vydáno doporučení, popřípadě alespoň od ředitele poradny, hospice, nemocnice, domova pro seniory, pohřební služby, náčelníka hasičského záchranného sboru, policie, armády, horské služby aj. Praktické zkušenosti s poradenstvím jsou výhodou, nikoliv nutnou podmínkou k přijetí žádosti o zkoušku. V případě, že je uchazeč sám v roli pozůstalého, požaduje se čestné prohlášení, že od úmrtí blízké osoby uběhlo minimálně 13 měsíců.

Praktická, dovednostní rovina kompetence, kterou by měl poradce ovládat, se nejčastěji projevuje při vlastní práci s klienty. Proto se praktické ověřování provádí řešením rozmanitých modelových situací s hráčem role (profesionálním hercem), který hraje roli „pozůstalého“ podle rámcového scénáře autorizované osoby. S celým kontextem situace je uchazeč předem seznámen. Modelové situace lze navodit také verbálně, zvukovým nebo obrazovým záznamem. Lze doporučit kombinování jednotlivých postupů. Například uchazeč může být do situace uveden obrazovým nebo zvukovým záznamem a následně řešení situace, má již předvést sám. První část situace je tedy navozena obrazovým zázna-

mem, druhá část inscenační metodou, tzv. inscenační hrou. K povinnostem autorizované osoby patří včas inscenační hru ukončit a následně vyhodnotit. Během modelových situací se především sleduje, jakým způsobem uchazeč pracuje s právy a potřebami pozůstalých – potřeba času, ticha, empatie, přístupu k realitě, respektování individuality. Po této praktické části následují otázky uvedené v dalších blocích. Je vhodné praktickou část zkoušky zaznamenat audiovizuálně, a po dobu nezbytně nutnou archivovat. Zkouška je veřejná, může být rozvržena do více dnů a náklady na její realizaci si hradí kandidát sám, v lepším případě alespoň zčásti jeho zaměstnavatel. Osvědčení, jehož formu podrobně upravuje vyhláška MŠMT, o získání dílčí kvalifikace *Poradce pro pozůstalé* bude na úrovni maturitní zkoušky.

Závěr

Záměr připravit a realizovat komplexní vzdělávací program pro poradce pro pozůstalé a ověřovat způsobilost k výkonu poradenství pro pozůstalé zkouškou před autorizovanými osobami je veden snahou o profesionalizaci tohoto poradenství a zajištění určité standardní kvality této služby. Bylo by nesmyslné a kontraproduktivní snažit se upozorňovat širokou veřejnost na vážnost smutku tím, že budeme pomoci státní intervence zvýhodňovat poradce pro pozůstalé, a tedy „pozitivně diskriminovat“ ty, kteří pláčou a rmoutí se nad tragickou smrtí svého blízkého v bezpečí autorizovaných poraden. Takovéto sociální inženýrství zpravidla vede k tomu, že v truchlení nekomplikovaná většina tuto situaci vyhodnotí jako nespravedlivou a že část této většiny bude mít tendenci vykročit směrem k mezilidské nesnášenlivosti a předsudkům. Jedině „slabý“ stát dá dostatečný prostor všem těm, jejichž posláním je aktivně pomáhat pozůstalým v jejich práci se smutkem – jde především o neziskové organizace či nejrůznější dobrovolné aktivity většinou lokálního rozsahu. Pouze tehdy, vychází-li snaha podporovat pozůstalé „zezdola“, může být tato nápomoc skutečně účinná a neimplikuje diskriminaci všech ostatních.

Autoři upozorňují pouze na to, že v současné době může poradenství pro pozůstalé poskytovat prakticky kdokoli, bez ohledu na předchozí vzdělání, osobní zkušenost či osobnostní dispozice. Určitá kontrola tohoto procesu by měla vést k tomu, aby poradenství poskytované pozůstalým bylo skutečně pomáhající a nikoliv kontraproduktivní, zraňující nebo dokonce patologizující. Určitým preventivním krokem v tomto ohledu je právě konstitucionalizace poradenství pro pozůstalé v České republice založená na:

- institucionalizaci poradenství,
- profesionalizaci poradenské práce
- a procesualizaci poradenské práce, čili vlastním průběhu poradenské práce (Beneš, 1997, s. 111).

Konstitucionalizace poradenství pro pozůstalé by měla respektovat aktuální trendy v poradenství a vzdělávání poradců by mělo reflektovat nejen rozvoj odborných, ale

i osobnostních kompetencí poradců. Úlohou státu je podporovat specializační přípravu poradců pro pozůstalé. Pracovní skupina pro tvorbu standardů v poradenství pro pozůstalé při MMR připravuje kvalifikace nižší i vyšší úrovně: průvodce pro pozůstalé (pro laické poradce) a terapeut pozůstalých (pro profesionály v pomáhajících profesích). Lze jen doufat, že všechny tyto počiny přispějí ke zvýšení kvality života pozůstalých.

LITERATURA

- BARTOŇKOVÁ, H.: *Firemní vzdělávání. Studijní text pro kombinované studium*. Olomouc, FF UP 2006.
- BARTOŇKOVÁ, H., ŠIMEK, D.: *Andragogika. Studijní texty pro distanční studium*. Olomouc, FF UP 2002.
- BĚHOŮNKOVÁ, T.: *Poradenství pro pozůstalé*. Nepublikovaná diplomová práce. Olomouc, FF UP 2010.
- BENEŠ, M.: *Úvod do Andragogiky*. Praha, Karolinum 1997.
- HLUŠKOVÁ, L., KNOTOVÁ, D., NOVOTNÝ, P., POL, M., RABUŠICOVÁ, M.: *Vzdělávání poradců v České republice*. Výzkumná zpráva. Praha, Národní vzdělávací fond 2004.
- KOTRLÝ, T.: Poradenství pohřebních služeb pro pozůstalé. *Zdravotnictví a právo*, 14, 2010, č. 4, s. 14–18.
- KUBÁTOVÁ, H.: *Objekt andragogiky: člověk v lidské dimenzi* [online]. Andragogika: čtvrtletník pro vzdělávání dospělých, 2006 [cit. 11. 1. 2009]. Dostupný z [www: <http://www.daha.cz/andr_cl_kubatova2006.html>](http://www.daha.cz/andr_cl_kubatova2006.html). ISSN neuvedeno.
- KUBEŠ, M., SPILLEROVÁ, D., KURNICKÝ, R.: *Manažerské kompetence, Způsobilosti výjimečných manažerů*. Praha, Grada 2004.
- KUBÍČKOVÁ, N.: *Zármutek a pomoc pozůstalým*. Praha, ISV nakladatelství 2001.
- LANGENMAYR, A.: *Trauerbegleitung, Beratung - Therapie - Fortbildung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- LANGENMAYR, A.: *Trauerbegleitung, Beratung, Therapie, Fortbildung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- McKISSOCK, D., McKISSOCK M.: *Bereavement Counselling*. Terrigal, Griffin Press 1998.
- ŠPATENKOVÁ, N.: *Poradenství pro pozůstalé*. Praha, Grada Publishing 2008.
- ŠPATENKOVÁ, N., KOTRLÝ, T., BĚHOŮNKOVÁ, T.: Konstitucionalizování formalizované péče o pozůstalé. *Sociální práce*, 10, 2010, č. 2.
- PŘIDALOVÁ, M.: Proč je moderní smrt tabu? *Sociologický časopis*, 34, 1998, č. 3, s. 347–361.
- WORDEN, W. J.: *Grief Counselling and Grief Therapy*. London, Routledge 1997.
- YALOM Irwin D.: *Pohled do slunce*. Praha, Portál 2008.
- ZAMYKALOVÁ, K.: *Sociální práce s umírajícími a truchlícími*. Magisterská diplomová práce. Olomouc, FF UP 2003.

Internetové zdroje

- <http://www.mmr.cz/Pohrebnictvi/Koncepce-Strategie>.
- <http://www.narodni-kvalifikace.cz/http://www.mpsv.cz/cs/5045#rp>.

SUMMARY

Guidance for mourners in the Czech Republic has not been legitimately institutionalized yet, professional training of mourner's guides has not been verified, or even

required so far. In accordance with the Act no. 179/2006 Coll., on recognition of further education outcomes, the evaluation standards for the partial qualifications Mourner's Guide are being specified. It can be assumed that the guidance for mourners will be established truly as an integral part of the formalized psycho-social care. Further education of Mourner's guides should, however, respect topical trends in the education of guides and meet the requirements upon personal and professional competence of the guides.

KEY WORDS

Death, mourner's guide, further education, counselling, guidance for mourners, The Czech Republic.

PhDr. Naděžda Špatenková, Ph.D.
Katedra sociologie a andragogiky FF UP
Křížkovského 8
771 80 Olomouc
e-mail: nadezda.spatenkova@upol.cz
tel.: 58 563 3406

ThLic. Tomáš Kotrlý, Th.D.
Ministerstvo pro místní rozvoj
Staroměstské náměstí 6
110 00 Praha 1
e-mail: Tomas.Kotrlý@mmr.cz

Mgr. Tereza Běhounková
Katedra sociologie a andragogiky FF UP
Křížkovského 8
771 80 Olomouc
e-mail: terbe@seznam.cz

Možnosti využití religionistických znalostí v rámci multikulturní výchovy: Teoretická východiska projektu CERME¹

Milan Fujda

Úvod

Užitečnost religionistiky pro multikulturní výchovu je v diskusích o podobách výuky o náboženstvích² spíše apriori předpokládána než tematizována jako problém. Nezpochybňované přesvědčení o užitečnosti výuky o náboženstvích pro multikulturní výchovu je postaveno na předpokladu, že náboženství je ústřední součástí kultury a porozumění náboženství proto může sloužit jako klíč k porozumění celé kultury. Tento předpoklad však zakrývá dva zásadní problémy, jeden politický a jeden teoretický: Politický problém spočívá v tom, že za odborníky na náboženství se vedle religionistů považují také teologové a v jedné diskusi o „výuce náboženství“ proto může jít o dvě tak odlišné věci jako náboženské (křesťansky etické) formování žáků a žákyň na straně jedné a sociálněvědnou výuku o (různých) náboženstvích na straně druhé. Teoretický problém, který by ale mohl mít zhoubné praktické důsledky, pak spočívá v tom, že zmíněný předpoklad o vztahu náboženství a kultury může být výrazně *etnocentrický*.

Předložený text klade otázku využitelnosti religionistiky v rámci multikulturní edukace jako otázku po teoretických východiscích projektu Centra pro religionistiku a multikulturní edukaci (CERME), který má za cíl přispět k rozvíjení multikulturní výchovy v souladu s právě probíhající kurikulární reformou českého středního školství.

¹ Tento text vznikl díky podpoře MŠMT, ESF a JMK jako výstup projektu č. CZ.1.07/1.3.10/02.0022, CERME v rámci OP VK.

² Například konference Náboženství a věda, Pardubice, 15.–16. 11. 2005; Náboženství a vzdělávání, Pardubice, 20.–21. 10. 2008 nebo panely nazvané The Study of Religions and Syllabuses for School Education about Religion (annual conference of EASR 2008, Brno) či Textbooks and Syllabuses for Religious Education: the notion of religion and the representation of individual religions a Non-confessional Religious Education in European Post-communist Countries (annual conference of EASR 2009, Messina).

Místo multikulturní výchovy v rámci kurikulární reformy

Multikulturní výchova, tj. výchova a vzdělávání, jež by mělo vést ke schopnosti lépe rozumět kulturním odlišnostem, k tolerantním postojům ke kulturně odlišným lidem a skupinám, na základě toho k prevenci sociálního vylučování menšinových skupin, prevenci interetnických konfliktů i k lepšímu porozumění své vlastní kultuře jako jedné kultuře mezi ostatními, se teprve v souvislosti s probíhající kurikulární reformou stává povinnou složkou primárního i sekundárního vzdělávání v České republice. Požadavky kurikulární reformy shrnují rámcové vzdělávací programy, které slouží školám jako základní východiska pro tvorbu vzdělávacích programů školních. Celá koncepce reformy školství v ČR vychází z *Národního programu rozvoje vzdělávání v České republice* (tzv. Bílé knihy), kterou vláda ČR přijala v roce 2001. Cíle *Bílé knihy* jsou pak konkretizovány v dalším strategickém dokumentu nazvaném *Dlouhodobý záměr vzdělávání a rozvoje výchovně vzdělávací soustavy ČR*. Pozici multikulturní edukace v rozvoji vzdělávání lze s odkazem na tento dokument dát do přímé souvislosti s problematikou společenské soudržnosti a navázat na dva specifické problémy: a) dlouhodobou nezaměstnanost a s ní související zotřování sociálních a ekonomických rozdílů a „marginalizaci až exkluzi určitých skupin lidí“, která z ní vyplývá; b) „neschopnost vyrovnat se se vzrůstající kulturní a etnickou rozdílností“ plynoucí ze vzrůstající míry globální migrace obyvatelstva (*Dlouhodobý záměr*, 2005, s. 12). V této souvislosti dokument explicitně zdůrazňuje problematiku integrace Romů do české společnosti (s. 12). „[V]zdělávání všech skupin obyvatelstva“ je zde chápáno jako „jeden z nejdůležitějších a nejučinnějších nástrojů pro posílení soudržnosti společnosti“ (s. 12) ohrožované právě dezintegrací způsobenou mechanismy trhu práce a migrací.³

Pokud jde o celkový rozvoj vzdělávací soustavy a výše uvedené problémy, klíčovou roli, podle uvedeného dokumentu, hrají *rovné příležitosti* ke vzdělávání (s. 15), *změna jeho obsahu* (zajišťovaná právě kurikulární reformou) a s ní související *změna role a postavení učitelů*. V tomto ohledu a ve vztahu k multikulturnímu vzdělávání je zásadní především nahrazení orientace na poskytování znalostí orientací na vyvážené poskytování *vědomostí* a formování *dovedností a postojů*. Ústředním pojmem kurikulární reformy se stávají tzv. klíčové kompetence, „které jsou nezbytné pro uplatnění v současné společnosti a pro schopnost vyrovnat se se stálými změnami“ (s. 15). Dokument dále zdůrazňuje, že rámcové vzdělávací programy, jako další specifikace kurikulární reformy, vytváří „prostor pro systematickou výchovu k toleranci, porozumění a respektu k druhým, k jiným národům a kulturám a také vůči přírodě (trvale udržitelný rozvoj)“ (s. 15).

Souhrnně řečeno: multikulturní výchova a vzdělávání představuje jednu z klíčových oblastí strategie rozvoje školství v ČR. Je přímo navázána na problematiku současných společenských změn a v této souvislosti spojena s posílením důrazu na praktické dovednosti umožňující sociální soudržnost ve společnosti vystavené tlaku na fragmentaci jak působením mechanismů trhu práce tak působením migrace a mnohdy i samotných

³ Dodejme, že k této dezintegraci v současnosti nemalou mírou přispívají sami politici (nejen v ČR) hojným využíváním mobilizačního potenciálu populárních stereotypů o rozličných skupinách obyvatel ve svých kampaních.

politických snah o její zvládnutí. Lze říci, že strategie rozvoje vzdělávacího systému zdůrazňuje nutnost rozvíjet praktickou sociální inteligenci a orientaci v „tekuté“ (viz Bauman, 2002) společnosti dneška, a tedy také nutnost rozumět mechanismům, které touto společností hýbou. Cílem je zajistit tímto způsobem sociální smír.

Dlouhodobý záměr v této souvislosti explicitně tematizuje i druhý aspekt problému, totiž nepřipravenost učitelů na uvedení těchto představ do praxe. Klade proto důraz také na odpovídající proměnu výchovy a vzdělávání pedagogů. Tento druhý aspekt přímo souvisí s projektem CERME, protože středoškolští pedagogové jsou jeho hlavní cílovou skupinou. Než však přistoupím k objasnění východisek a cílů projektu CERME a jeho roli v rámci kurikulární reformy, zaměřím se na podrobnější analýzu obsahu vzdělávání, s jakým kurikulární reforma přichází.

Obsah multikulturní edukace a s ní spjatých tematických okruhů podle rámcových vzdělávacích programů

Kurikulární reforma klade zvláštní důraz na *integraci* obsahů vzdělávání v různých disciplínách a multikulturní výchovu vymezuje jako tzv. *průřezové téma*, tedy téma, které by mělo pronikat vzděláváním ve všech dalších – zejména společenskovědních – vzdělávacích oblastech. Cílem je, aby absolventi a absolventky škol nedisponovali izolovanými poznatky, ale chápali souvislosti napříč vědními disciplínami a dokázali díky tomu své znalosti využívat v každodenním životě. V souladu s tím ruší vzdělávací programy organizaci obsahu vzdělávání do jednotlivých věd – předmětů (typické pro donedávna závazné osnovy) a místo toho vymezují širší tzv. *tematické oblasti* a *průřezová témata*. *Průřezové téma* Multikulturní výchova prolíná především *tematickými oblastmi* Člověk a společnost a Jazyk a jazyková komunikace, ale zasahuje i do oblasti Člověk a příroda.

Podle *Rámcového vzdělávacího programu pro gymnázia* se multikulturní výchova neomezuje jen na informace, které žáci v rámci výuky v těchto oblastech získají, „ale snaží se stimulovat, ovlivňovat či korigovat postoje, hodnotový systém a jednání žáků, posilovat jejich schopnosti začlenit se do multikulturních aktivit a být úspěšní v mezinárodní spolupráci. Multikulturní výchova se zaměřuje zejména na poznání a pochopení kulturních diferencí mezi lidmi nejrůznějšího původu, mezilidské vztahy, interkulturní komunikaci a přizpůsobení životu v multikulturní společnosti“ (RVP G, 2007, s. 73).

Konkrétní výstupy definuje RVP G jednak pro oblast *postojů* (RVP G, 2007, s. 73–74), jednak pro oblast *vědomostí, dovedností a schopností* (s. 74). V oblasti postojů a hodnot má student díky multikulturnímu vzdělávání:

- uvědomit si svou vlastní kulturní identitu;
- uplatňovat základní morální normy, aplikovat je ve vlastním životě a umět aktivně čelit projevům amorality, intolerance, xenofobie, diskriminace a rasismu;
- uvědomovat si neslučitelnost rasové, náboženské či jiné intolerance s demokracií;
- vnímat multikulturalitu jako prostředek vzájemného obohacování různých etnik;

- chápat, respektovat a aktivně hájit myšlenku, že každý jedinec má odpovědnost za to, aby byla odstraněna diskriminace a předsudky vůči lidem různých etnických skupin, národností, barvy pleti, náboženství, sociálního původu, pohlaví a sexuální orientace.⁴

„V oblasti vědomostí, dovedností a schopností má průřezové téma žákovi pomoci:

- rozumět základním pojmům multikulturní terminologie (národ, kultura, etnicita, identita, asimilace, integrace, inkluze, kulturní pluralismus, globalizace, xenofobie, rasismus, intolerance a extremismus), znát nejvýznamnější národní symboly a zásady jejich používání;
- získat prostřednictvím vzdělávání v cizích jazycích a dalších předmětech vědomosti, praktické dovednosti a přehled o sociokulturním prostředí jiné jazykové oblasti;
- poznávat jazykové zvláštnosti různých etnik v dnešním multilingvním a multikulturním světě;
- dokázat objasnit obsah pojmů majorita a minorita, sociální smír aj., mít představu o postavení národnostních a dalších menšin;
- rozpoznat projevy rasové nesnášenlivosti, umět vysvětlovat příčiny xenofobie v minulosti i současnosti;
- rozumět podstatě nejzávažnějších sociálněpatologických jevů i jejich důsledkům pro společnost;
- znát nejdůležitější mezinárodní organizace k podpoře multikulturality a orientovat se v jejich funkcích“ (RVP G, 2007, s. 74).

Uvedené výstupy z učení jsou dále konkretizovány v podobě znalostí a klíčových kompetencí, jež by si žáci z žákyně měli osvojit v jednotlivých tematických oblastech, resp. konkrétních vzdělávacích oborech. Seznam konkrétních výstupů z učení, který lze přímo navázat na cíle multikulturní výchovy má více než třicet položek a se zohledněním výstupů z učení, k jejichž naplnění mohou přispět poznatky religionistiky, jež lze rozřadit do šesti níže uvedených tříd:

- všeobecný kulturně-geografický přehled a problémy rozdílnosti kultur (a náboženství) v globálním světě;
- problematika vztahu kultury a identity se zvláštním důrazem na kořeny kolektivních identit v současné Evropě a v ČR;
- rozumění příčinám kulturních odlišností a vzájemných vztahů velkých kulturních celků a politických mocností v rámci globalizované společnosti;
- porozumění procesům, jež vedly k výše uvedeným vztahům se zvláštním důrazem na historické utváření pozice současné Evropy v globálním světě;
- interkulturní komunikace a tolerance a respekt vůči jiným kulturám a jejich příslušníkům;

⁴ Na tomto místě je uveden jen výběr výstupů zmíněných v RVP G (2007) relevantní pro diskusi o multikulturní výchově.

- problematika diskriminace, sociálního vyloučení a marginalizace skupin obyvatel při současném rozvíjení citlivosti vůči stereotypům a xenofobním postojům a porozumění jejich vzniku.

Kurikulární reforma je tedy velice ambiciózní a v jistém smyslu revoluční. Problém ale spočívá v tom, že na tuto revoluci není v tuto chvíli připraven prakticky žádný z článků vzdělávacího systému od primární po terciární úroveň. Učitelé tedy vědí, kam by měli směřovat, ale pro to, aby výuku uvedeným směrem orientovali, jim chybí jak příprava didaktická tak příprava odborně teoretická, nemají tradici, o níž by se opřeli a nemají ani vhodné učební pomůcky. Tyto nedostatky pak pomáhají řešit nevládní a neziskové organizace jako Člověk v tísni, Nesehnutí, Liga lidských práv apod., které se snaží učitelům nabídnout aspoň takové formy asistence, jichž jsou při svých rozsáhlých agendách a omezených finančních a lidských zdrojích schopné. Teprve v posledních letech začal stát podporovat řešení těchto problémů prostřednictvím využívání peněz z Evropského sociálního fondu právě na realizaci projektů jako je CERME.

Vysoké školství reaguje na reformu rozpačitě: Výše uvedené výstupy z učení v současnosti nelze ve velké míře zaznamenat ani mezi jeho absolventy a absolventkami, jakkoliv toto tvrzení má omezenou validitu.⁵ Pedagogické fakulty se vyrovnávají s potřebou změn pedagogického vzdělávání přinejmenším tím, že na nich vznikají speciální pracoviště (a s nimi někdy i speciální studijní programy) zaměřená na multikulturní výchovu, multikulturní výchova – je otázka v jaké podobě a s jakými výsledky – se stává součástí společné pedagogické přípravy v učitelských studijních oborech a problematika (historického a komparativního) studia kultur se objevuje v jejich kurikulech aspoň formálně například v podobě úvodů do religionistiky přinejmenším pro studenty základů společenských věd. Nešťastnou stránkou těchto úvodů je, že jejich výuka bývá svěřována spíše teologům než religionistům, takže nevyhnutelně dochází k zamlžování rozdílu mezi *náboženskou výchovou* a společenskovědní *výukou o náboženstvích* jako prostředku multikulturní edukace. Teologická příprava prostě nevede ke kladení společenskovědně relevantních otázek ve vztahu k náboženství, nevzdělává systematicky ve společenskovědní výzkumné metodologii a už vůbec nerozvíjí kritické teoretické myšlení zaměřené na problémy etnocentrických předpokladů ve studiu kultur. Všechny uvedené kompetence a poslední obzvláště jsou ale nepostradatelné při reflexi problémů spojených jak se studiem kultur a náboženství, tak s multikulturní výchovou. Při jejich absenci proto „religionistika“ na pedagogických fakultách nemůže mít nic společného ani se současným standardem akademického studia náboženství – a to ani při upřímné snaze o „objektivní“ výuku o náboženstvích světa – ani s čímkoliv, co by mohlo prospívat rozvoji multikulturní výchovy.

Druhým problémem těchto úvodů do religionistiky je to, že v zásadě jen doplnily řady dalších úvodů do společenských věd, z nichž z větší části sestává studium společensko-

⁵ Vycházím zde především z přibližně pětileté zkušenosti s výukou předmětu Náboženství světa v kombinovaném studiu na Katedře sociální pedagogiky Pedagogické fakulty MU a samozřejmě také ze svého každodenního potýkání se studenty oboru Religionistika na FF MU. Čímž chci především říci, že mám pro uvedené tvrzení dobré důvody, ačkoliv se nemohu opřít o validní empirický výzkum.

vědně zaměřených učitelských oborů a o jejichž přínosu pro porozumění procesům, příčinám, mechanismům čehokoliv (např. sociálního vylučování), rozvíjení citlivosti vůči stereotypům a xenofobním postojům apod. by také měla být otevřena diskuse. Lze se například ptát, zda by model studia standardního společenskovědního oboru (sociologie, politologie, kulturní antropologie, filozofie apod.) doplněný o studium pedagogických věd (zejména didaktik) neprodukoval kvalitnější učitele než společenskovědně zaměřený učitelství obor. Takový učitel by si sice musel doplnit vzdělání v odborných oblastech, které nestudoval, ale oproti absolventovi studia učitelství by měl výrazně lepší vhléd do společenskovědní problematiky a s ním i větší schopnost smysluplně *integravit* poznatky různých disciplín a tedy implementovat jeden ze zásadních požadavků kurikulární reformy. Oba typy pedagogů koneckonců na českých středních školách působí a srovnávacímu výzkumu jejich pedagogické praxe v zásadě nic nebrání.

Z uvedeného plyne, že ani stávající situace vzdělávání učitelek a učitelů, navzdory mnoha zlepšením, není vzhledem k požadavkům kurikulární reformy na multikulturní edukaci dobrá. Většina současných učitelek a učitelů nadto neabsolvovala své studium učitelství ani ve stávajícím systému, a požadavek implementovat kurikulární reformu po nich proto vyžaduje buď nezměrné úsilí, nadšení a kreativitu, nebo schopnost reformu nenápadně ignorovat. To je důvod, proč jsme se rozhodli nabídnout učitelům a učitelkám v rámci projektu CERME jistou míru asistence, již jsme s ohledem na své odborné zaměření schopni. V následující části se zaměřím na to, jak je projekt CERME, s odkazem na požadavky kurikulární reformy, koncipován a z jakých teoretických východisek tato koncepce vychází.

Projekt Centra pro religionistiku a multikulturní edukaci (CERME)

Základní informace

Projekt je realizován díky podpoře Evropského sociálního fondu a MŠMT ČR. Na jeho realizaci spolupracují Ústav religionistiky FF MU, Muzeum romské kultury v Brně a brněnská pobočka Vzdělávacího a kulturního centra Židovského muzea v Praze. Prospěch by z něj měli mít zejména učitelé a učitelky se specializací na základy společenských věd, dějepis a zeměpis, výchovní poradci a poradkyně, školní metodici a metodičky prevence, školní speciální pedagogové a pedagožky a školní psychologové a psycholožky.

K uskutečnění cílů projektu CERME slouží především poradna a knihovna pro učitele/ky, celoroční cyklus seminářů, publikace elektronických i tištěných studijních materiálů a webový portál poskytující jak e-learningovou podporu výuky v seminárním cyklu, tak prostor ke sdílení zkušeností mezi pedagogy a pedagožkami samotnými a mezi nimi a pracovníky a pracovnicemi poradny.

Východiska

Tematické zaměření projektu je dané především požadavky kurikulární reformy. Důraz není kladen výhradně na problematiku náboženství, jak by bylo možné od projektu

realizovaného religionistickým pracovištěm očekávat, ale na obecnější problémy utváření skupinové a kulturní identity, sociální exkluze a marginalizace, formování, šíření a fungování stereotypů a na vybrané obecné aspekty modernizace, globalizace, sociálního vyjednávání a násilí. Využita je při tom jednak skutečnost, že dějiny a současnost náboženství jsou neobyčejně bohaté právě na konkrétní projevy utváření kulturních identit, marginalizace a exkluze, násilí atd., jednak to, že utváření kultur Evropy a evropských identit bylo a stále je výrazně vázáno na aktivity křesťanských církví, symbolické zdroje pramenící v křesťanství, judaismu a islámu a setrvalou přítomnost zejména židovských a islámských společností na evropském území i blízko za jeho hranicemi.

Propojením religionistického, sociologického a kulturně antropologického vědění při utváření obsahu multikulturního vzdělávání pro učitele se projekt CERME snaží vyhnout problémům analogických projektů (Religionistické vzdělávací centrum [od 2007] a Religionistické a filozofické vzdělávací centrum [od 2010] realizované Katedrou filozofie a religionistiky Univerzity Pardubice) zaměřených úzce na výuku o náboženstvích a tedy pokrývajících jen velice úzký výsek multikulturní výchovy v pojetí rámcových vzdělávacích programů.

I úzké zaměření na výuku o náboženstvích má sice své oprávnění s ohledem na předpokládaný význam porozumění náboženství pro porozumění kulturám, avšak vztah mezi pojmy kultury a náboženství je v interkulturní a historické perspektivě složitější než jak se jeví v perspektivě specifické historické zkušenosti moderní Evropy s křesťanstvím. Navíc ve vztahu k multikulturní edukaci nabývá na významu otázka další: vede poznání jiných kultur samo o sobě k porozumění odlišnosti, respektu a toleranci? Při koncipování projektu CERME bylo třeba prozkoumat jak předpoklad o náboženstvích jako klíčích k porozumění kulturám, tak otázku vztahu mezi věděním o náboženstvích a postoji respektu a tolerance.

První z uvedených otázek bezprostředně souvisí s religionistickou diskusí o pojmu „náboženství“ a jeho interkulturní aplikovatelnosti. Na této diskusí je v této souvislosti podstatné především to, že významné práce Thimoty Fitzgeralda (1990, 1997), Richarda Kinga (1999), Talala Asada (1993, 2003), S. N. Balagangadhary (2005), Tomoko Masuzawy (2005) a dalších interkulturní aplikovatelnost pojmu „náboženství“ výrazným způsobem zpochybnily. Jádrem problému spočívá v tom, že západní sociální vědy mají tendenci v konceptu náboženství propojovat jednání lidí (zvyky), aktivity církví, věrouky a mravní kódy a specifické texty do systémů, v nichž všechny tyto aspekty jsou jednak vzájemně úzce propojené a jednak všechny stojí na základech položených texty a věroukami. K tomu přistupuje tendence chápat náboženské aktivity jako aktivity nevšední (posvátné). Představa náboženství jako určitého svorníku kultury je pak založena na tom, že celé tyto systémy jednání, myšlení a jeho symbolických projevů (včetně textů) jsou založeny ve vztahu k něčemu, co by mělo být mimo-empirickým základem veškeré skutečnosti.

Tyto představy ale snadno selhávají jednak při studiu jiných kultur než evropských, jednak se začínají rozkládat i v evropských kontextech v situacích, kdy se studium od-poutá od analýz kanonických textů a zaměří se na empirické pozorování lidského jed-

nání. Najednou se ukazuje (například v tzv. lidových magických úkonech), že běžné jednání s věroučnými představami o Bohu vůbec nekorresponduje, že ani takové projevy tzv. vysoké kultury jako výtvarné umění se nutně nedrží kanonických textových vzorů, že pro porušování či „obcházení“ kanonických mravních příkazů existují celé tradice „výmluv“ a zdůvodnění. Kromě toho, se čím dál jasněji ukazuje, že i ve zdánlivě sekularizované moderní společnosti je to „mimosvětské“ posvátné vlastně součástí naprosto „přízemního“ každodenního například politického handrkování.⁶ Nelze-li identifikovat ucelený systém kultury založený na určité sdílené představě o síle nebo principu, který svět zakládá, nelze-li jasně identifikovat tuto představu s výroky nějakého kanonického textu a nelze-li, nakonec, vůbec předpokládat jednoznačný logický vztah mezi myšlením a jednáním, lze těžko doufat, že nám nějaký systém představ založený v kanonických textech a nazvaný „náboženství“ umožní jakékoliv jednání, a tedy i kulturu pochopit. K tomu přistupuje další problém, jímž je identifikace náboženství. Řekněme, že i tehdy, když se nám uvedený systém rozpadl, tak zbývá alespoň možnost identifikovat náboženství s tím, co vykonávají celkem jasně identifikovatelné organizace nazývané církve. Sociologické diskuse o náboženství v moderní společnosti jsou, koneckonců, z velké části pouze diskusemi o společenské roli církví. Jak se pak ale vyrovnat s tím, že mimo rámec křesťanství se podobné organizace prakticky nevyskytují? A jak se vyrovnat s tím, že to samé v podstatě platí také o existenci „posvátných textů“, které lze zase relativně snadno identifikovat pouze u třech „monoteistických náboženství Západu“ a théravadových tradic buddhismu? V takovém případě lze těžko nejen nadále předpokládat, že náboženství jsou klíče otevírající brány porozumění jiným kulturám, ale lze vůbec těžko ještě hovořit o náboženství v interkulturně srovnávací perspektivě přinejmenším v uvedeném smyslu jakýchsi *systémů* věr a praktik vázaných na konkrétní organizace a určujících prostřednictvím vztahu k „posvátnému“ myšlení a jednání jednotlivců a charakter celých kultur (viz především Asad [1993, 2003], Fitzgerald [1990], King [1999], Balagnadhara [2005], Masuzawa [2005]).

Pro religionistiku jako vědu tyto skutečnosti nepředstavují žádnou smrtelnou ránu. Právě její interkulturní srovnávací orientace ji umožnila představu náboženství rozbít stejně jako řadu dalších etnocentrických představ západních věd a její schopnost zhodnocovat ve svůj prospěch teoretické a metodologické podněty z jiných humanitních, společenských i přírodních věd ji umožní řešit svá témata novými způsoby. Smrtelnou ránu ale znamenají uvedené skutečnosti pro představu, že multikulturní vzdělání vyřešíme tím, že budeme studentům podle populárních příruček vyprávět o náboženstvích světa. Tato představa je, vzhledem k uvedeným problémům, stejně naivní jako představa, že ke schopnosti interkulturního porozumění a k toleranci dovedeme studenty prostřednictvím kurzů orientálního vaření. Stejně jako zmíněné vaření i takto pojatá výuka o náboženstvích může mít naopak jeden zásadní negativní důsledek: může vést k utváření stereotypních

⁶ V současnosti se jedná především o spory o výuku evoluční teorie, resp. inteligentního designu ve školské biologii, o registrované partnerství a model státem podporované rodiny, právní regulaci genetického výzkumu, lékařské zásahy do vývoje nenarozeného plodu, zákonná zakotvení definic kultur a národů (např. spory o klauzuli o křesťanském charakteru Evropy), o politiku vůči menšinám aj.

představ o jiných lidech v důsledku promítání zjednodušených obrazů konkrétních náboženství na příslušníky rozličných společenských skupin z rozličných kultur, které by byly v kurikulech s tímto náboženstvím spojené. V lepším případě by se to projevovalo spíše úsměvnými poznámkami typu: „co jsi to za muslima, když se pětkrát denně nemodlíš?“ V horším případě by tato nekritická znalost jiných náboženství mohla mít stejné důsledky, jaké lze identifikovat v příkladech, které zmíním při řešení druhého výše zmíněného problému, problému vztahu mezi poznáním a postojem respektu a tolerance.

Tato otázka je v podstatě variací na klasický etický problém vztahu mezi fakty a hodnotami a stejně je i její řešení: jako nelze logickou cestou dospět od toho, jak se věci *mají* k tomu, jak by *měly být* (jak ukázal již David Hume), tak nelze předpokládat, že vědění povede k porozumění a toleranci. Tuto skutečnost ilustruje v podstatě jakákoliv internetová diskuse na téma islámu, které dnes znovu – jako v dějinách již mnohokrát – zásadním způsobem utváří debaty o evropské identitě. V záplavě vyloženě nepoučených nenávislných výpadů proti islámu z prostoru internetu tu a tam vystoupí iniciativa stejně nenávislná jako poučená. V česky komunikujícím internetu je asi nejznámějším zástupcem tohoto proudu portál www.pravdaoislam.cz. Autory na něm publikovaných článků nelze v žádném případě obviňovat z neznalosti věci. Například výklad sůry Sevřený šik (Islám v kostce: sůra „Sevřený šik“) dokládá domnělou nesnášenlivost islámu na analýze uvedené koránské sůry, přičemž autor nedělá nic jiného než to, že dává slovo uznávanému vykladači ze 14. století, který zrovna danou sůru interpretuje způsobem, který se pro záměr ukázat násilnost islámu dobře hodí.

Protiislámská argumentace opřená o koránské verše není v internetových diskusích výjimečným jevem a, koneckonců, názorně ilustruje výše uvedené slabiny pojmu náboženství, zde zvyrazněné jeho nereflexovanou laickou aplikací. Dějiny náboženství (jako dějiny lidských společností obecně) netrpí nouzí o příklady násilí a netrpí ji ani náboženská literatura a člověk s jistou mírou obecného historického a kulturního přehledu a se schopností dohledat si podrobnější informace v knihovně nebo v bohatých zdrojích internetu tak bude mít dostatek „důkazů“ o násilnosti nějakého náboženství po ruce vždy. Problém tedy nespočívá v neznalosti ve smyslu nedostatku informací, ale ve schopnosti tyto informace vhodně vyhodnotit jednak s ohledem na kontext a jednak s ohledem na míru zobecnění, které na jejich základě lze formulovat. Těžko lze například zpochybnit násilné vyznění vybraných koránských sūr nebo existenci komentářů, které k násilí vyzývají. Ovšem rovněž platí, že několik sūr není Korán, že Korán není islám, že několik komentářů ke koránským sūrám není islámská právní věda, že spory o interpretaci zákonů jsou v islámském právu stejně běžné jako v jakémkoliv jiném právním systému, že pozice islámského práva vedle práva sekulárního je různá v různých islámských zemích, že nakonec muslimové právní předpisy, psané i nepsané mravní normy a doporučení autorit (včetně Koránu) respektují stejně jako všichni ostatní lidé na celém světě: různě. „Korán je sice dokonalý, ale člověk ne.“ (Formánek, 2010, s. 61), ilustruje tuto skutečnost jeden z autorů příkladně integračního islámského komiksu *Muslim ,show: Le mois sacré du Ramadan*.⁷

⁷ Vybrané příběhy z knižního vydání komiksu jsou dostupné na webu vydavatelství BDouin, <<http://www.bdouin.com/2010/09/12/decouvrez-le-muslim-show-special-ramadan/>> [cit 2010-15-09]. Diskusní fórum na serveru

V tomto kontextu stojí za zmínku studie Gebharda Löhra, který podrobněji zkoumal domnělou militantnost islámu v protikladu k mírumilovnosti buddhismu a ukázal nejen to, že militantnost či mírumilovnost nelze obecně přispat náboženstvím, ale dokonce to, že ji nelze přispat ani jednotlivým zdánlivě jednoznačným výroky kanonických textů. Tuto skutečnost ilustroval poukazem jak na formulace mírových postojů islámskými učenci pomocí koncepce džihádu, tak na ospravedlňování zabíjení protivníků japonskými buddhisty prostřednictvím nauky o slitovném jednání bóddhisattvů (Löhr, 2002, s. 64).

Kvůli neadekvátnímu přepisování několika specifických charakteristik – doprovázejících navíc celé lidstvo v celých jeho dějinách – konkrétnímu náboženství a jeho vyznačům, tedy kvůli šíření stereotypů spíše než kvůli nějakým obecně nesnášenlivým či ultrapravicovým postojům, lze nahlížet výroky na Pravdě o islámu jako výrazy xenofobie (viz O nás): „Sami považujeme ‚pravou‘ ideologii islámu, vycházející z Koránu a sunny (hadithů), za hrozbu demokracie, svobody jednotlivce a za celosvětově se projevující problém. Teroristické akce, utlačování žen, nenávisť k židům aj. nepovažujeme za nepochopení islámu, ale za přesné následování příkladu proroka Muhammada a ‚božích‘ slov Koránu.“ (Novotný).

Problém nespočívá v nevěděni, ale ve stereotypu založeném právě na věděni, které konstruuje konkrétní náboženství jako nějaký celek věr, představ a praktik jednou pro vždy určených výroky v nějaké knize a charakterizujících celé kultury, společnosti a jednotlivce, jež lze s tímto náboženstvím identifikovat. To je uvedená „pravá ideologie islámu“ a také paradox a nebezpečí představy náboženství jako klíče k porozumění kultury a případného uplatnění této představy v multikulturním vzdělávání.

Tendence ke stereotypizacím a jiným způsobům neadekvátních zobecnění zjevné v uvedených internetových zdrojích nepřímou ukázkou zanedbávání logiky argumentace a rozvíjení systematického kritického myšlení v českém základním, středním, ale i vysokoškolském vzdělávání obecně. To je velký problém, ale zároveň je třeba přiznat, že stereotypy jsou běžnou součástí lidského myšlení, do značné míry představují součást osvědčené strategie jednání ve vztahu k neznámým lidem (třeba v podobě tzv. atribučních tendencí) a v tomto ohledu zbavování se jich je složitější než jejich osvojování.

Vzdělávání v tomto případě – jako v mnoha případech jiných – naráží na hradbu přirozených sklonů, ale právě v tomto kontextu mu pomáhají i vývojové tendence současných moderních společností. Multikulturnost moderních společností není výsledkem volby, ale důsledkem řady těžko ovladatelných procesů shrnovaných pod pojem globalizace a v zásadě jí nelze – obzvláště v demokratických společnostech – zamezit. Znamená to, že vstupování do interakcí s rozmanitým způsobem kulturně od „nás“ „odlišnými“ lidmi je stále méně vyhnutelné. S tím ale stále nevyhnutelněji dochází k situacím, v nichž stereotypy jako východiska pro jednání prostě selhávají. To, že dnes vůbec hovoříme o multikulturní výchově, není dáno tím, že bychom se snad stali více humánními lidmi, ale tím, že dosud funkční stereotypy a strategie jednání produkují stále větší množství těžko přehlédnutelných problémů, zejména konfliktů. To je ještě komplikováno tím, že

vydavatelství i pod relevantními články na serveru <http://oumma.com/> dosvědčují velice pozitivní přijetí komiksu muslimskými čtenáři.

pod tlaky globálního kapitálu a trhu práce, jak tvrdí Beck (2004, s. 150–159), se rozkládají i stabilní struktury moderní společnosti jako jsou třídy. Ke společenské segmentaci tedy dochází nejen na úrovni etnické a národnostní diverzifikace, ale i napříč těmito kategoriemi. Problematickou se tak stává otázka, kdo je vůbec „majorita“ a kdo „minorita“, kdo jsou „oni“ a kdo jsme „my“. Nacionalistická politická rétorika je pochopitelná jako reakce na tuto situaci, ale těžko ji může změnit – pokud nemá sama demokracie skončit definitivně v troskách. O co více se ztrácí jasní „my“ a „oni – viníci problémů“, o to více se množí také alternativní hlasy a kritika ve veřejném prostoru a oslabuje se tak i důvěryhodnost stereotypů jako obecně sdílených pravd o světě. Tato situace se bude – i přes patrné tendence k segregaci – stále jasněji replikovat i ve školních třídách. Multikulturní výchova se tak má o co opřít a její cílem může být vlastně „jen“ podílet se na minimalizaci rizika vyhocení této situace do podoby fatálních konfliktů, přes něž by také mohla vést cesta k novému společenskému řádu.

Existující kulturní stereotypy, jež jsou hlavním problémem, s nímž se musí vypořádat, tedy čelí i bez multikulturní výchovy v dnešních společnostech obrovskému tlaku. To má však odvrácenou stranu v tom, že dokud si zachovávají aspoň nějakou míru důvěry a dokud neexistuje nic, co by je nahradilo, budou především v politice využívány v iluzorní víře, že na jejich základech lze vyřešit problémy, které ve skutečnosti spíš způsobují. To podtrhuje význam, jaký má v multikulturní výchově vzdělávání o principech, na nichž stojí demokratická politika, s níž jsou četné politické recepty na řešení „nepřizpůsobivosti“ příkrém rozporu.

V této souvislosti stojí za úvahu, na čem jsou nekorektní zobecnění obsažená ve stereotypech o kulturách/společnostech/náboženstvích založena. Zatímco ve vztahu k „nám“ je obtížné usuzovat v paušalizujících kategoriích, protože různorodost je v každodenní interakci příliš jasně patrná, ve vztahu k „jiným“ – zvláště pokud je každodenní interakce s nimi minimální – snadno podléháme dojmů, že všichni jsou stejní. Představa, která se, vztažená na nás, jeví naprosto absurdní, nebude, uplatněna na druhém, žádný údiv.

Nutno podotknout, že moderní společenské vědy se na šíření této představy ve vztahu ke kulturně jiným populacím samy výrazně podílely, respektive tomuto přirozenému, jakkoliv logicky vadnému, způsobu uvažování poskytly vědeckou legitimizaci: zatímco pro poznání naší společnosti a západního člověka je potřebné celé spektrum věd od ekonomie přes sociologii k historii a politologii, pro poznání „civilizovaných“ kultur Asie stačí orientalistika a zbytek těch „necivilizovaných“ zvládne antropologie (viz Wallerstein, 1998, s. 23–41). Absurdnost vědecky legitimizovaných stereotypů o jiných kulturách pak příkladně ilustruje snaha orientalistiky poznávat jiné kultury prostřednictvím studia starověkých textů, v nichž měla být vyjádřena jejich neměnná podstata. Analogií tohoto způsobu „poznávání“ jiných kultur by byla strategie výzkumu současné evropské společnosti prostřednictvím studia novozákonních textů, homérských eposů a antických filozofů. Předpoklady této koloniální vědy však důsledky dekolonizace a globalizace rozložily stejně efektivně jako přetrvávající populární stereotypy.

Multikulturní výchova si proto nemůže dovolit vycházet z předválečného stavu společenských věd, což je situace, která v zásadě nevádí v matematice nebo fyzice. Naopak

po vzoru vývoje společenskovedních disciplín cca od 70. let musí v budování svých základů tematizovat etnocentrismus našeho vědění a s ním i stereotypy. Místo kultivování představy homogenity a stálosti kultur musí konceptualizovat – v teorii i v pedagogické praxi – kultury jednak jako neustále se vyvíjející organismy, a jednak jako celky, které se rozmanitým způsobem spíše vzájemně překrývají a prolínají než že by stály vedle sebe jako geograficky oddělené bloky. Ani to, že mluvíme stejným jazykem, máme stejnou národnost a žijeme ve stejném panelovém domě ještě neznamená, že se neliší naše kultury.

To ale znamená, že výuka o kultuře nemůže předávat vědění o kulturách. Může předávat jen vědění a principech, podle nichž se tyto „živé organismy“ vyvíjí a podle nichž spolu vzájemně interagují. Nebo spíše pěstovat jakousi citlivost na to, že věci jsou v pohybu a to, kam se pohybují, je dáno mnoha těžko postižitelnými faktory, které si vynucují spíše zdrženlivost úsudku než hotové vědění. Jako fyzika učí myslet o světě prostřednictvím fyzikálních zákonů, jako matematika učí provádět abstraktní operace s čísly, množinami a prostorovými objekty, tak by multikulturní výchova a vzdělávání ve společenských vědách měli vést ke schopnosti reflektovat svět ve společenskovedních kategoriích, k *věcnému* „myšlení v evropských a globálních souvislostech“, jak to formulují Rámcové vzdělávací programy. V tomto případě jde především o kategorie jako společnost, kultura, sociální vyjednávání, konflikt, globalizace, migrace, individualizace, globalizace, reprezentace, marginalizace, exkluze, stereotyp, gender, etnikum, národ, identita, média, komunikace atd. a o vztahy, které jsou mezi nimi poznávány.

Jedna věc, která proto na kurikulární reformě překvapuje, je stále nedostatečná hodinová dotace pro výuku v níž to má být realizováno. Ta ve srovnání s dotacemi matematiky a fyziky stále pokulhává, navzdory tomu, že pojmově, *věcně* myslet o číslech, čtvercích a krychlech je s ohledem na jejich emocionální vyprázdňenost výrazně snazší než uvažovat věcně Romech, Vietnamcích, bezdomovcích, imigrantech a o tom, jak předcházet jejich sociálnímu vylučování. Etické zázemí multikulturního vzdělávání pak je dané především ideou demokracie a s ní spjatých ideálů rovných práv a příležitostí. Multikulturní soužití lze řešit pomocí segregace, budování ghet a omezování práv například na ústavně zaručenou realizaci svobody náboženského vyznání. Ovšem vedle ekonomických a bezpečnostních dopadů těchto „řešení“ je třeba uvažovat o jejich důsledcích pro demokratickou správu společnosti. Veřejnost by si měla být, zdá se lépe než současná politická „elita“, vědoma toho, jaká konkrétní nebezpečí pro zachování demokratických principů představují politické kroky tímto směrem, což ale předpokládá znát dobře smysl vestavěných systémů kontroly a rovnováhy moci a význam rovných práv a příležitostí jako podmínek fungování společné správy věcí veřejných.

Tematické zaměření a formy asistence

Projekt CERME je tedy postaven na předpokladu, že pouhé informování o jiných kulturách multikulturní výchovou není. Výuka o kulturních odlišnostech má v projektu své místo, ale hlavní důraz je kladen na vzdělávání a výchovu zaměřenou na mechanismy sociálního vylučování, marginalizace a stereotypizace. Díky projektu se učitelky a učitelé tedy lépe naučí rozumět tomu, jak vznikají a jak se projevují rozličné (i velice subtilní)

formy diskriminace a vylučování a jaké přináší důsledky. Cílem je, aby konkrétně byli schopni:

1. hledat vhodné způsoby, jak porozumění těmto komplexním problémům, které jsou nicméně součástí každodenního života, předávat svým žákům;
2. reflektovat s ohledem na uvedené problémy vlastní výchovně-vzdělávací praxi, tedy přemýšlet o tom, jak samotný proces vzdělávání může systematicky podporovat sociální vylučování, a tomuto vylučování předcházet.

Sloužit těmto cílům budou již zmíněný seminární cyklus, poradna a studijní materiály. Vzhledem k tématu tohoto příspěvku se zaměřím na to, jak jsou tyto formy asistence obecně tematicky zaměřené. Základní klasifikace témat je následující:

1. Náboženství a kultura z hlediska společenských věd;
2. Náboženství a kultury Evropy;
3. Židovská menšina na českém území: Exkurze;
4. Náboženství a kultury Asie;
5. Náboženství a moderní Evropa;
6. Náboženské a etnické menšiny I: Romská kultura a dějiny Romů;
7. Náboženské a etnické menšiny II: Vzdělávání a výchova romských žáků;
8. Náboženské a etnické menšiny III: Tragický osud Židů a Romů za nacistické okupace;
9. Náboženství a sociální identita: Stereotypizace a reprezentace.

Logika tohoto tematického uspořádání je s ohledem na uvedená teoretická východiska a analýzu kurikulární reformy snadno pochopitelná: První seminář bude věnován v obecné rovině pojetí kultury a náboženství, na kterém je celý projekt založen. Následující semináře budou toto teoretické pojetí ilustrovat na konkrétních příkladech. Tyto příklady jsou ale zároveň voleny jako ústřední témata, o kterých by měla multikulturní výchova ve středoevropském kontextu i faktograficky informovat. Pokud jde o téma náboženství a kultur Evropy, půjde především o otázky utváření evropských identit. Není možné se při tom samozřejmě vyhnout objasnění vztahů Evropy s islámem a židovstvím, které byly v dějinách – a nadále jsou – pro utváření její kultury a identity zásadní. Jak ukazuje exkurze uvedená v bodě 3, díky spolupráci s našimi partnery, Židovským muzeem a Muzeem romské kultury, bude mít program i svou zážitkovou složku, která poslouží jako další nástroj pro uchopení abstraktních znalostí na úrovni konkrétních událostí. V tomto případě půjde o komentovanou návštěvu Třebíče, kterou koneckonců mohou učitelé a učitelky v rámci multikulturní výchovy absolvovat i se svými studenty.

V bodě 4 budou jednak odkryty především důležité aspekty ambivalentního utváření evropských identit v období kolonialismu a prostřednictvím romantizovaných představ o asijských kulturách, jednak budou učitelé a učitelky seznámeni se současným stavem těchto společností samotných, a to včetně společnosti vietnamské a vietnamské menšiny v ČR. Náboženství a moderní Evropa je pak seminář zaměřený na dalekosáhlé implikace procesů označovaných jako modernizace, sekularizace, globalizace a v této souvislosti během něj bude objasněna jak problematika soudobé migrace obyvatelstva, tak formování nových

forem religiozity od soukromých new age spiritualit po veřejně artikulované radikální názory, konflikty a ozbrojené akce křesťanských, buddhistických, islámských a jiných skupin.

Tématem bodů 6–8 jsou české menšiny: Romové a Ž/židé. Semináře se budou zaměřovat nejen na dějiny Romů s cílem hledat kořeny některých současných problémů jejich společenské integrace, ale zaměří se – díky iniciativě Muzea romské kultury – i na předávání zkušenosti jak s výukou romských žáků a žákyň, tak s výukou ne-romské populace o citlivých tématech romsko-českého soužití a o romské menšině samotné. Navazující seminář o holocaustu obou zmíněných menšin bude názornou ilustrací toho, jaké důsledky v mezních případech může mít využívání populárních stereotypů v politice. Poslední seminář celý program uzavře opět obecnou reflexí otázek identity a reprezentace druhých. Po předchozích exkurzech už by tato teoretická reflexe neměla vyznívat abstraktně a odtrženě od reality.

Tato témata jsou tedy společná seminární výuce i studijním materiálům. V těch jsou zohledněny potřeby učitelů i v tom, že poskytují základní faktografické informace, úkoly a cvičení do výuky apod., ale jejich těžiště spočívá v analýzách konkrétních problémů, které by měly sloužit jako průvodce společenskovedním myšlením.

Tzv. komunikační průvodce, který ukončuje každou kapitolu studijních materiálů, je spíše manuálem toho, jak, s ohledem na jaké faktory, analyzovat potenciální problémy v interakci v multikulturní třídě složené z dětí rozmanitých etnických původů a náboženských vyznání, než návodem, jak s kým jednat v souladu s jeho původem. Pokud bychom totiž udělali takový návod, zpronevěřili bychom všemu, co vyplývá z předchozích analýz, a místo průvodce bychom jim poskytli souhrny stereotypů, jejichž osudem by nemohlo být nic jiného, než se dříve nebo později znemožnit.

Závěr

Předložený text vyšel z předpokladu, že religionistika disponuje určitými poznatky, které lze využít v rámci multikulturní výchovy v podobě, v níž s ní počítá kurikulární reforma, která v ČR právě probíhá. Jako neudržitelná se ovšem ukázala představa, že by k realizaci cílů multikulturní výchovy mohla přispět jakási středoškolská religionistika v podobě předávání základních informací o světových náboženstvích. Jednak totiž představuje problém základní předpoklad, že konkrétní náboženství poskytují klíč k porozumění konkrétním kulturám, jednak se jako neudržitelná ukazuje představa, že informovanost vede sama o sobě k porozumění a toleranci. V této souvislosti pak existuje dokonce nebezpečí, že by středoškolská výuka o jiných kulturách/náboženstvích vedla spíše k upevňování stereotypů než k jejich dekonstrukci.

Na tomto pozadí je proto možné ohodnotit jako velice zdařilou stávající koncepci kurikulární reformy. Snaží se totiž na jedné straně uvést do praxe integrovanou výuku rozličných sociálních věd (včetně religionistiky) a tuto výuku výrazně podřídit cílům multikulturní edukace, na straně druhé zároveň oproti dosavadní koncepci středoškolské edukace výrazně zvyšuje důraz na systematické rozvíjení pojmového kritického myšle-

ni. Určitým nedostatkem je to, že reforma je v tomto ohledu natolik ambiciózní, že se neobejde bez hluboké reformy pedagogického vzdělávání, která se zatím neuskutečňuje.

Právě na tento problém reaguje projekt CERME, zaměřený na pomoc učitelům a učitelkám s multikulturní výchovou. Tento projekt, jakkoliv je řešen ústavem religionistiky, neusiluje o vzdělávání učitelů v religionistice, ale využívá dějiny náboženství jako rozmanitého souboru projevů kultury a společnosti k rozvíjení kritického myšlení zaměřeného a) na problematiku sociální exkluze, marginalizace, utváření stereotypů a důsledků jejich působení, b) na otázky dynamiky kultury, respektive dynamiky využívání kulturních zdrojů v sociálním vyjednávání a utváření identit, s cílem poskytnout učitelům klíče k adekvátním interpretacím faktů, nalézání souvislostí a vkládání konkrétních skutečností do validních výkladových kontextů, c) na promýšlení kulturních kořenů současné Evropy a ČR, na ně vázaných identit a promýšlení role Evropy v současném globálním světě a d) na reflexi samotného pedagogického procesu s ohledem na možné systematické způsoby sociálního vylučování a marginalizace na základě sociálních, etnických a náboženských klíčů v jeho rámci. Toto všechno se projekt CERME snaží zprostředkovat na konkrétních příkladech, díky nimž učitelé zároveň získají obecný kulturní přehled, který pro úspěšnou realizaci multikulturního vyučování a kurikulární reformy potřebují.

Tímto způsobem se projekt snaží skloubit výsledky religionistické práce s velice vhodně a ambiciózně nastavenou kurikulární reformou. Doufejme, že jak projekt CERME, tak kurikulární reforma budu schopny naplnit své velké ambice.

LITERATURA

- ASAD, T.: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press 2003.
- *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore–London, John Hopkins University Press 1993.
- BALAGANGADHARA, S. N.: *The Heathen in his Blindness. Asia, the West and the Dynamics of Religion*. New Delhi, Manohar 2005.
- BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha, Mladá fronta 2002.
- BECK, U.: *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha, SLON 2004.
- Dlouhodobý záměr vzdělávání a rozvoje výchovně vzdělávací soustavy ČR*. Praha, MŠMT 2005.
- FITZGERALD, T.: A Critique of the Concept of Religion. *Method and Theory in the Study of Religions*, 9, 1997, č. 2, s. 91–110.
- Hinduism and the 'World Religion' Fallacy. *Religion* 20, 1990, s. 101–118.
- FORMÁNEK, J.: Légrace o ramadánu. *Respekt* 21, 2010, č. 36, s. 61.
- Islám v kostce: súra „Sevřený šik“ [online] [cit. 2010-30-05]. Dostupné z <<http://pravdaoislamu.cz/index.php/2009/08/29/islam-v-kostce-sura-sevreny-sik/>>.
- KING, R.: *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*. London, Routledge 1999.
- LÖHR, G.: Militantní islám – pokojný buddhismus? Podpora násilí a jeho odmítání v náboženstvích. *Religio. Revue pro religionistiku* 10, 2002, č. 1, s. 45–66.
- MASUZAWA, T.: *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago–London, The University of Chicago Press 2005.

Národní program rozvoje vzdělávání v České republice. Bílá kniha. Praha, MŠMT 2001.
NOVOTNÝ, J.: O nás [online] [cit. 2010-30-05]. Dostupné z <<http://pravdaoislamu.cz/index.php/o-nas/>>.
O nás [online; informace v pravém bočním panelu] [cit. 2010-30-05]. Dostupné z <<http://pravdaoislamu.cz/>>.
Projekt Religionistické a filosofické vzdělávací centrum [online] [cit. 2010-30-05]. Dostupné z <<http://projekty.upce.cz/rfc/projekt.html>>.
Rámcový vzdělávací program pro gymnázia [RVP G]. Praha, Výzkumný ústav pedagogický 2007.
WALLERSTEIN, I. et al.: Kam směřují sociální vědy: Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturalaci sociálních věd. Praha, SLON 1998.

SUMMARY

The article deals with the issue of the use of the know-how produced in the tradition of the academic Study of Religions in multicultural education. Multicultural education is understood here in terms of the curricular reform of the Czech system of secondary education. This article shows that simple teaching about “world religions” might produce more stereotyping than useful information. It evaluates positively the emphasis of the curricular reform on abilities of critical thinking which is necessary to grand success of the multicultural education. In this context it elaborates the founding principles of the project of the Center for the Study of Religions and Multicultural Education (CERME). The project aims to assist secondary school teachers in teaching successfully about multicultural issues. It keeps more with the logic of the curricular reform than with the logic of popularization of the findings of the Study of Religions. As a consequence it uses outcomes of the history and contemporary issues in the Study of Religions as a particular material with help of which teachers can learn about the issues of social exclusion, marginalization, stereotyping, identity in multicultural societies etc. The outcome of the project should be a critically thinking teachers able to reflect on the educational process and possible tendencies to social exclusion of certain groups within it. They should also be able to transmit this ability of critical thinking based on categories of social sciences to their students.

KEYWORDS

Multicultural education, religion, Academic Study of Religions, culture, marginalization, social exclusion, stereotyping, curricular reform in Czech Republic, minorities.

Mgr. Milan Fujda, Ph.D.
Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic
e-mail: milky@mail.muni.cz
tel.: +420 608 782 971

Blok
Sociologie náboženství

Podíl protestantismu na vzniku protomoderních demokracií

Jan Kalenda

Původ protomoderních státních režimů je sociology odvozován od nejrůznějších sociálních procesů. Někteří badatelé se domnívají, že jejich institucionální struktury vykristalizovaly pod tíhou působení dlouhodobé ekonomické dynamiky, kterou měly dodatečně regulovat (Anderson, 1974a, 1974b; Wallerstein, 1974, 1980, 1989). Jiní věří, že v pozadí jejich vzniku, jak hlásal již Thomas Hobbes, stálo úsilí o řízení společnosti zasažené vnitřními tensemi a konflikty, tedy otázka endogenní sociální regulace (Elias, 2007; Poggi 1978, 1990; Giddens, 1985). A konečně autoři tzv. válečné školy, současného nejvlivnějšího badatelského přístupu, se domnívají, že protomoderní stát je důsledkem ozbrojených střetů mezi jednotlivými státními celky (Downing, 1990; Ertman, 1997; Mann, 1986, 1993; Tilly, 1975, 1992).

Od začátku devadesátých let se pak objevuje ještě jedna škola, a to škola kulturalistická, jež si mimo jiné klade otázku o tom, *jakou roli sehrálo náboženství při vzniku protomoderních státních režimů, zvláště těch demokratických*. Odpověď na ni je zároveň cílem této statě. V rámci naší studie představíme teorii amerického sociologa Philipa S. Gorskiho, který se snaží rehabilitovat koncept Weberovy protestantské etiky a přispět tak k diskusi ohledně původu a podmínek existence evropských demokratických institucí, včetně občanské společnosti. Gorskiho práce tedy bude základním ideovým východiskem naší statě.

Ačkoliv jde o téma historické, je podle nás více než příhodné se mu věnovat i dnes, neboť nám umožňuje nahlédnout podíl sakrálních institucí – jejich vlivů a funkcí – na fungování raných demokracií a států vůbec. Právě rekonstrukce počátků tohoto vztahu může napomoci vést potencionální paralelu i k současnému vztahu náboženství a demokracie, díky čemuž lze vytvořit jeden z mnoha výchozích, záchytných bodů pro komparativní transhistorické zkoumání vazeb mezi náboženstvím a společností.

Již v úvodu bychom měli předestřít, že se dopouštíme hned trojí formy redukce: jednak se věnujeme vztahům mezi náboženstvím a formováním státních režimů pouze na evropském kontinentě a nikoliv ve zbylých částech světa, kupříkladu v Číně či Africe, jednak se zabýváme těmito relacemi pouze mezi 16. až 18. stoletím. To je také důvod,

proč státy zmíněné etapy neoznačujeme jako moderní, ale raději jako protomoderní. Třetím zásadním bodem reduktivních opatření je omezení našich úvah o náboženství na roli protestantismu, zvláště pak kalvinství. Poslední forma ohraničení v zásadě sleduje následující argumenty, jež nabízí světová literatura:

1. Protestantismus je autory považován za klíčového původce demokratických režimů (Gorski, 1993, 2003; Chi-Hsia, 1991).
2. Protestantství je v klasických společenskovědních teoriích zobrazováno jakožto předvoj modernity, tudíž i moderních demokratických režimů (Merton, 2001; Weber, 1998, s. 188–245)
3. Protestantství svým působením rozvrátilo poklidný běh evropské civilizace a vystavilo ji sadě diferenciacních vlivů, které důležitým způsobem transformovaly její tvář (Parsons 1971b, s. 49, 67).
4. Protestantismus stál v pozadí náboženské dynamiky, která napomohla zformovat některé ze sociálních procesů, jež se měly stát pro Evropu charakteristickými v dalších stoletích její existence (Malia 2009, s. 39–46).

Analýza relací mezi protestantismem a protomoderním státem je tedy klíčovou osou našich úvah. Za tímto cílem nejdříve rekonstruujeme působení protestantismu na raně moderní státy; to bude v tomto kontextu považováno za příčinu jejich formování. Poté se budeme věnovat složkám formačním dynamiky, tzn. těm prvkům, jež ustanovují zásadní rysy raně moderních demokracií. Za ně považujeme ty sociální struktury a mechanismy, jež dále diferencovaly působení protestantismu na jednotlivé státy. V neposlední řadě budeme sledovat působení náboženských institucí na konkrétních empirických případech, zahrnujících Spojené nizozemské provincie (dnešní Nizozemí a část Belgie), kde raná demokracie uspěla, a Prusko (část současného Německa a Polska), kde naproti tomu demokratizace selhala, a vzniknul byrokraticko-absolutistický režim. V obou zemích sehrálo rozhodující roli náboženství. Nakonec, v závěrečné části studie, upřeme naši pozornost k efektům působení celé dynamiky a samozřejmě i ke kritice předloženého konceptu, jež se pokusíme vyvrátit za pomoci alternativních koncepcí.

Zdůrazněme ještě jednou, že valná většina našich argumentů bude vycházet z knih a studií Philipa Gorskiho, jenž je na tuto problematiku celosvětově uznávaným odborníkem (srov. zvláště Gorski 1993, 1995, 2000, 2001, 2003, 2005).¹

Působení protestantismu na protomoderní státy: úloha disciplinární revoluce

Raně moderní stát, tj. stát 16.–18. století, bývá nezdědkou zobrazován jako výsledek sekularizačních tendencí, které separovaly původně duální, přesto však jednotnou vládu světských panovníků a církve. Terminologií E. W. Böckenfördeho (2006, s. 12; srov. též Gauchet, 2004; Hanuš, 2006), to byl až rozkol náboženské víry, jenž umožnil nástup

¹ Gorskiho studie z roku 1993 byla dokonce oceněna prestižní cenou Amerického sociologického časopisu (*American Journal of Sociology Award*) za nejlepší sociologickou studii.

moderního profánního státu a jeho laicizaci. Philip S. Gorski (2003) ale tomuto značně rozšířenému názoru oponuje. Podle něj stál v základech protomoderních států ryze náboženský fenomén, zajišťující nezbytné podmínky pro jejich další expanzi a který eventuálně až později nabral sekularizační trajektorii.

Můžeme tedy shledat, že výraznému úpadku náboženské víry ve smyslu zpochybňování jeho významu a víry jako takové, začínajícímu v některých oblastech starého kontinentu okolo 18. století, předcházela stejně výrazná vlna náboženského zániku. Ta měla podle Gorskiho uspišit vznik některých důležitých státních institucí a nezanedbatelným způsobem ovlivnit sílu samotných státních aparátů.

Samozřejmě, že to není jen náboženská víra, na níž je raně moderní stát vystavěn a která intervenuje jak do jeho organizačních struktur, tak do samotného charakteru vlády. To je zřejmé i Philipu Gorskiemu, jemuž v první řadě ani tak nejde o postihnutí politicko-organizačních prvků státních režimů, jakožto o posouzení dodatečných vlivů kulturních elementů, zvláště pak některých forem náboženství, na jejich modifikaci. Jinými slovy řečeno, Gorski si dobře uvědomuje, že protestantismus či jiná náboženství nejsou klíčovou řídicí silou politické evoluce. Nicméně přesto by měla být vzata v úvahu, neboť mohou výrazným způsobem pozměnit její výslednou podobu.

Jádro autorových (Gorski, 1993, s. 266; 2003; 2006, s. 113) úvah je vystavěno na tezi, podle níž působení asketických protestantských hnutí na prahu novověku vyvolalo rozsáhlou *disciplinaci populace*, a tím podstatně ovlivnilo formování státních režimů. Tento proces můžeme souhrnně nazvat jako *disciplinární revoluci* a ohraničit její léty 1517 až 1789. K rozšíření sociální kázně mělo podle Gorskiho dojít na celkově třech níže uvedených úrovních (Gorski 1993, s. 284–301):

1. Ze všeho nejdříve došlo k vštípení sebedisciplíny individuálním věřícím.
2. Byla vynalezena a aplikována pestrá paleta institucionálních strategií pro udržování kolektivní disciplíny uvnitř církve, rozuměje protestantské církve.
3. Oba předcházející procesy podnítily sociální reformy usilující o zvýšení celkové populační kázně.

Spolupůsobením těchto prvků se začala pozměňovat samotná forma vlády a skrze ni i typ státu. Gorski se tedy domnívá, že protestantismus specifickým způsobem transformoval vzorce sociální kontroly dílem na úrovni individuálních aktérů (vytvořil úspěšný formát sebekontroly jedince), dílem i na úrovni kolektivních aktérů (vytvořil stejně úspěšný formát kolektivní kontroly) a samotného státu. Státní aparát, jak budeme mít dále možnost posoudit, pak různým způsobem využil emergence zmíněných vzorců společenského dohledu. Tam, kde byla populace ponechána vlastní, na skupinu a jedince vázané (sebe)kontrole, vznikly později demokratické režimy. Naopak v těch zemích, kde stát implementoval protestantskou kázeň do struktur organizačního aparátu, se objevily byrokraticko-absolutistické mašinerie.

Složky formační dynamiky: ekonomická vyspělost a náboženská disciplína

Ačkoliv jsme v předcházející části textu naznačili v čem spočívá úloha protestantismu při utváření raně moderních států, stále jsme neprovedli dostatečný exkurz do podstaty Gorského teorie; nenahlédli jsme základní složky konstituující protomoderní demokratické režimy. Právě tomuto aspektu, složkám formační dynamiky, se budeme věnovat o něco níže.

Podle Philipa Gorského se struktura státu – ovlivňující i typ vládního režimu – skládá ze dvou klíčových dimenzí:

1. *Úrovně ekonomického vývoje.* Ten určuje hospodářskou vyspělost či zaostalost země. Gorski v tomto ohledu, obdobně jako americký představitel teorie světového systému Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1989), rozlišuje tři typy politickoekonomických formací, pod něž spadají jednotlivé státy. Jedná se o *státy jádra*, tj. ekonomicky nejvyspělejší a politicky nejmocnější aktéry mezistátního systému; *státy periferie*, hospodářsky i mocensky nejslabší země, které jsou navíc v dlouhodobém horizontu vykořisťovány ze strany zemí jádra; a *země periferie*, jež se nacházejí v půli cesty mezi oběma typy a disponují charakteristikami obou státních forem.²
2. *Výskytu, respektive absence disciplinární revoluce.* Ta ovlivňuje, když použijeme terminologie Anthonyho Giddense (1985), interní pacifikaci populace, její kázeň. Disciplinární revoluce je pak podle Gorského přímo závislá na existenci protestantských hnutí, především kalvíntví. V oblastech, kde tato hnutí neexpandovala, k vypuknutí disciplinární revoluce nedošlo. Alespoň ne v rámci námi stanoveného historického rozpětí, tj. mezi 16.–18. stoletím.

Vzájemná kombinace uvedených dimenzí (proměnných) dává vzniknout specifickému obrazu státní struktury, jež můžeme pozorovat na schématu č. 1. Schéma ilustruje fakt, že v oblastech, v nichž proběhla disciplinární revoluce a které se zároveň nacházely spíše v hospodářsky vyspělém centru kontinentu, se vyprofilovaly na demokracii založené konstituční republiky (např. Nizozemí, Anglie, Švýcarsko). Oblasti identicky ovlivněné protestantismem, ale nacházející se na okraji ekonomicky vyspělého světa, stihl osud centralizovaných vojensko-byrokratických monarchií (Prusko, Švédsko). Státy jádra, které se nijak nevyznačovaly známkami disciplinární revoluce, se postupně transformovaly do centralizovaných monarchií založených na instituci panovnického dvora (Francie, Španělsko). V hospodářsky zaostalých oblastech bez účinků disciplinární revoluce pak vznikla despotická impéria (Rusko, Habsburská říše).

² Jelikož diskuse významu ekonomických sil při formování protomoderních demokracií není primárním cílem naší studie, nebudeme se tomuto tématu podrobněji věnovat. Danou tematiku je v česky psaných percepčních možných nalézt v (Holubec 2009).



Schéma č. 1: Státní struktura

Disciplína jako specificky náboženská instituce a struktura disciplinární revoluce

Čím Gorski konkrétně míní disciplínu a potažmo i disciplinární revoluci? Podle něj se není možné spoléhat ani na pojetí disciplíny představené sociologem německého původu Norbertem Eliasem (2006, 2007), ani na pojetí kázně francouzského filozofa Michela Foucaulta (1986, 1999, 2000). Zatímco Elias považuje disciplinaci za sociálně psychologický proces usměrňování pudů a afektů, který se vyznačuje šířením „civilizovanosti“ z vyšších tříd na střední třídu, pro Foucaulta je disciplinace institucionalizací norem podmiňujících sebekázeň. Foucault navíc poukazuje na její nerozlučné spojení se strategiemi dohledu a kontroly.

Gorski (1993, s. 271) se však domnívá, že oba autoři nedostatečně systematizují své koncepty. Podle něj je třeba rozlišovat mezi *disciplínou jako etikou* (Eliasovo pojetí) a *disciplínou jako strategií* (Foucaultovo pojetí). První referuje k předpisům kontroly pudů a emocí, systematickému směřování k realizaci určitých kulturních vzorců, kdežto druhá poukazuje na psychologické a fyzické strategie (operace), skrze něž je disciplína udržována a navozována. Obě formy vyrůstají pospolu a nemůžeme je od sebe oddělit, poněvadž vytvářejí základní *typologii sociální disciplíny* (viz schéma č. 2).

Soudíme, že Gorskiho rozlišení dvou sfér disciplinace se v první řadě ani tak neliší sociální úrovní (mikro/makro), na níž působí, jakožto rozdíly v záměrnosti svého působení. V případě Eliasova pojetí jsou normy sociální skupiny, v extrémním případě celé společnosti, zvnitřňovány bezděčně, nevědomě, neboť je disciplinace formou kulturní pacifikace libida. V případě Michela Foucaulta je ukázněvání vždy vědomé, primárně intencionální, mající různými strategiemi ovládnout lidská těla a mysl (srov. zvláště Foucault, 1999, 2005).³

³ K vzájemným ideovým paralelám obou autorů a obsáhlejšímu nahlédnutí pojetí disciplinace srovnej (Mertucelli, 2008, kap. 6., 8.; Smith, 2001; Szakolczai, 2000, s. 117–134, 179–206; Szakolczai, 2003, kap. 7.–10.).

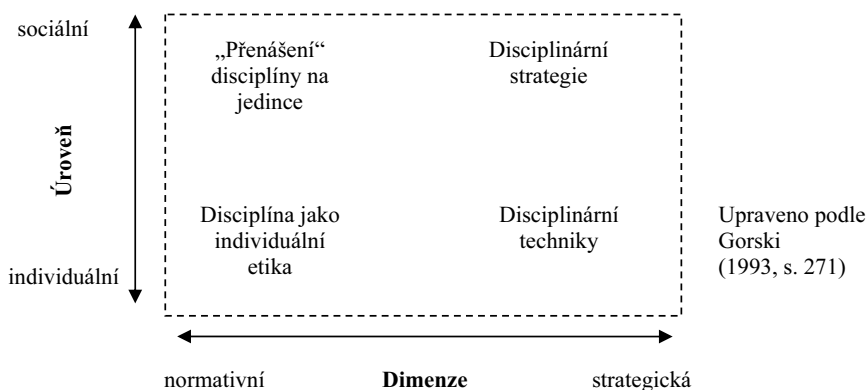


Schéma č. 2: Typologie disciplíny

Obě sféry jsou ale ve své důsledku komplementární a můžeme je identifikovat ve všech rozsáhlých disciplinačních procesech; v těch podnícených náboženskou vírou o to více. Jestliže je disciplína implementována „shora“, připomíná spíše Foucaultův přístup. Pak-liže se šíří z velké části „zdola“, shoduje se více s Eliasovou teorií.

Pro vznik disciplinární revoluce je nezbytná třída „nesoucí disciplínu“ (tzv. *carrier class*); tj. sociální skupina se specifickým normativním systémem, jenž ji podněcuje k šíření kázně uvnitř vlastní komunity a často i mimo ni. Podle Gorskiho (1973, s. 271) nastává disciplinární revoluce v okamžiku, kdy se takovéto skupině podaří mocenský vze-stup, proniknout mezi politické elity a podmanit si je. Tehdy začíná využívat disciplinární techniky a strategie (viz schéma č. 2) k „zacementování“ svého statusu a dominance.

Nicméně je třeba dodat, že k tomu, aby samotná disciplinární revoluce uspěla, musí existovat příhodné podmínky: obvykle jde o existenci nových disciplinárních technik (např. písma, prostředků archivace informací, aj.) anebo etiky (např. kalvínského učení), které se ale nezřídka vyvíjejí po velmi dlouhou dobu. Procesy nových disciplinárních mechanismů, pokud jsou úspěšně implementovány, posléze ústí v rapidní a fundamentální transformaci společnosti.⁴

Nedořešenou otázkou v Gorskiho konceptu však zůstává, nakolik je tato změna fundamentální a nakolik je rapidní, neboť sám autor popisuje, jak budeme mít možnost na empirických příkladech dále sledovat, působení disciplinární revoluce v řádu celého staletí. To, pokud hovoříme o pruském státu mezi lety 1640–1740, znamenalo vládu hned tří rozdílných panovníků a minimálně tří navazujících generací. Je věci kritické úvahy, zdali můžeme při takovémto trvání ještě uvažovat o rapidní změně.

⁴ O nezbytnosti vzniku nových technologií pro nárůst sociální kontroly píše i jiní badatelé. Například Anthony Giddens soudí, že šíření literární gramotnosti a především technologie archivace informací znásobilo kapacity státu v ovládání a reflexivním monitorování svých občanů (Giddens, 1985; srov. též Burke, 2007, kap. 6.; Van Creveld, 1999, s. 207–217). Úloha nových myšlenkových systémů, Gorskiho pojmoslovím řečeno, nových forem (náboženské) etiky, je již zmiňována o poznání méně (srov. např. Chi-Hsia, 1991).

Jak jsme již poznamenali výše, disciplinární revoluce je těsně spojena se šířením reformačního hnutí v 16. století, především kalvínského učení, které zdůrazňovalo nejenom v protestantské etice zakotvenou predestinaci, o níž hluboce referoval Max Weber (1998, s. 188–245), ale zároveň byl kalvinismus propagátorem sociálních a politických reforem, jež se měly zakrátko projevit ve státních strukturách (Gorski, 1993, s. 274; podrobněji viz Gorski, 1995).⁵

Jak se disciplinární revoluce, a to je pro nás podstatné, odrazila ve struktuře států? Jakým konkrétním způsobem ovlivnila raně moderní státní zřízení?

1. V prvním sledu *podnítila disciplínu vládnoucích skupin* zodpovědných za vnucování sociálního řádu zbylým sociálním aktérům. Mobilizovala tedy elity se shodným normativním systémem (protestantským vyznáním) ke společnému jednání a prosazování cílů.
2. Byly *vytvořeny čistě disciplinární instituce*, které umožňovaly, jakmile byly jedenkrát vytvořeny, efektivně kontrolovat a socializovat většinu populace. Gorski má těmito institucemi na mysli zvláště školní, byrokratické a vojenské organizace, jež byly primárně zodpovědné za výchovu a vzdělávání, intencionální i funkcionální ovlivňování svých členů. Tyto instituce se staly v protikladu ke svým předchůdkyním mnohem byrokratičtějšími a ve svém fungování i racionálnějšími. Pro nás je zvláště důležité to, že se vyznačovaly specificky náboženským étosem disciplíny.
3. V neposlední řadě, pokud byla difúze disciplinárních mechanismů rozsáhlá, vyskytlo se nejenom šíření disciplíny shora dolů, ale i ze zdola nahoru; rozvíjela se lidová (neboli populární) pacifikace, zasahující všechny segmenty společnosti.

Následkem těchto procesů se z části zvýšila administrativní efektivita a z části snížila cena administrativních operací, neboť velká část regulačních mechanismů probíhala spontánně (Gorski 1993, s. 272, 305). Státní aparát tak na správu své populace potřeboval méně finančních prostředků a zároveň s těmi, kterými již disponoval, dokázal mnohem šetrněji zacházet. Ilustrativní shrnutí této problematiky lze nalézt ve schématu č. 3, které vyjadřuje jednotlivé dimenze sociální disciplinace vyvolané působením protestantismu.

⁵ Weber se domníval, že protestantismus napomohl transformaci etických kategorií tím, že „...oceňoval splnění povinnosti ve světském povolání, jakožto nejvyššího obsahu, který mravní sebekontrola vůbec může do sebe přijmout“ (Weber 1998, s. 234); „...pojal hodnocení vezdejšího života jako úkolu stanoveného mu bohem“ (op. cit., s. 242). Díky tomu došlo v protestantských zemích k příklonu k světskému životu a byla ospravedlněna akumulace majetku, načež se brána kapitalistické budoucnosti pootevřela. Stejně procesy však podle Gorskiho zároveň tvarovaly – disciplinovaly – chod státního aparátu i samotné populace.

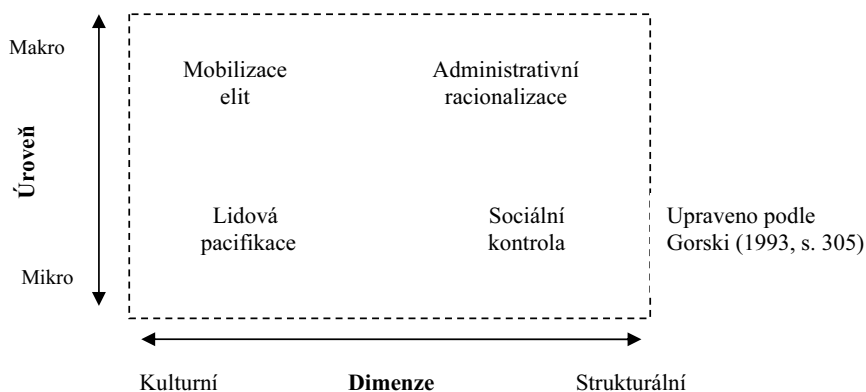


Schéma č. 3: Sociální disciplinace a formování státních režimů

Průběh formování státních režimů: Nizozemí a Prusko jako empirické příklady

V rámci této studie se samozřejmě nemůžeme zabývat účinky protestantismu na strukturu státních aparátů po celém evropském světadíle. Nicméně můžeme vybrat dva relevantní případy, na nichž můžeme vcelku podrobně ilustrovat průběh disciplinární revoluce jak v hospodářsky pokročilých zemích, kde vznikly demokratické režimy, tak v ekonomicky zaostávajících regionech, kde působení protestantismu vedlo k přesně opačným konsekvencím. Zatímco první případ bude představovat vývoj holandské republiky, tj. Spojených nizozemských provincií, mezi léty 1517–1648, druhý případ vykresluje obdobné události v pruské monarchii mezi léty 1640–1740.

Formování státních režimů se v obou zemích liší nejenom geografickou lokalizací, ale i časovou sekvencí. Nizozemský případ spadá do první vlny reformace, odehrávající se na přelomu 16. až 17. století, spojené s kalvínskou reformní revolucí. Ta probíhala i v dalších částech kontinentu, např. v Anglii, Skotsku či Švýcarsku.⁶ Osudy braniborského Pruska se pak zdají být spíše svázány s tzv. druhou vlnou reformace, v níž nastoupil jako prostředník disciplinárních mechanismů pietistické hnutí.⁷ To mimo jiné sehrálo důležitou roli i ve formování pruského souseda na opačném břehu Baltského moře, Švédska.

⁶ Kalvínské reformní revoluci, šířící se původně z Francie, předcházela luteránská reformace, která dominovala událostem v německých knížectvích. Luteránství, za jehož počátek se považuje rok 1517, odstartovalo vlnu hereze proti tradiční katolické církvi. Krátce po roce 1525 se mu sice dostalo stabilní doktrinní i organizační formy, za to se ale rozdělilo do dvou proudů: na tzv. wittenberskou církev, jdoucí ve stopách Lutherových, a na curyšskou církev, opírající se o reformátora Zwingliho, promotéra helvetské konfese. K uklidnění náboženských poměrů v Říši došlo až Augšpurským mírem (1566), jenž institucionalizoval princip „cuius regio, eius religio“ („čí země, toho náboženství“) (Malia 2009, s. 122–125). Změny, které se udály v Holandsku, proto musíme vnímat v rámci mnohem širšího zeměpisného konceptu.

⁷ Ve svých pozdějších textech Gorski (2003, 2005) uvažuje ještě o třetím stádiu, jakési předreformační vlně, kterou řadí do 14. století, do éry papežského schizmatu, kdy se začaly poprvé vynořovat náboženské „dělicí“ čáry mezi jednotlivými evropskými regiony, půlící původní jednotu *Res Publica Christiana*.

Disciplinární revoluce v Nizozemí

Nizozemská republika vznikla z nábožensky motivovaného povstání proti Habsburkům v 16. století. To trvalo přibližně od roku 1566 až do roku 1609, kdy se nejdříve deseti a později sedmi severním nizozemským provinciím podařilo ustanovit suverénní státní konfederaci. V průběhu této revolty se rozvinulo původně zárodečné kalvinistické hnutí, které se stalo jednou z nejdůležitějších opor nastupujícího domácího režimu, a to nejenom v revolučních časech, ale i při konsolidaci nizozemského státu po r. 1609. Kalvinistické hnutí zásadním způsobem napomáhalo jak při utužení odporu proti Habsburkům, tak při následném vytváření lokální decentralizované samosprávy.

Holandská revolta byla vedena militantními revolucionáři, hanlivě nazývanými jako gézové (čili žebraři). Ti, ačkoliv patřili z velké části k nižší šlechtě či kupecké oligarchii, disponovali rozsáhlou všelidovou základnou. V průběhu tří revolučních povstání (v letech 1566, 1572 a 1576), jež svým průběhem spíše než revoluci připomínaly neutuchající kombinaci otevřené mezistátní a regulované občanské války, si kalvinští gézové vymohli samostatnost. Reformy, které následně zavedli, vedly k vyhnání předcházejících katolických místodržících a kněží z úřadů, měst, far i kostelů. Procesy ustanovování národa s jedinou konfesí tak byly jako kdekoliv jinde doprovázeny rozsáhlou exkluzí skupin s odlišnou formou vyznání. Nicméně ani po této unifikaci nebyly nizozemské provincie výhradně protestantskou doménou (Podrobněji viz Davies, 2005; Malia, 2009, kap. 5.; Parker, 1977).

Jakou roli zde sehrávalo kalvinství? Za prvé bylo jeho šíření záminkou pro rozsáhlé represálie ze strany katolických místodržících ze Španělska. Za druhé značně podnitilo kohezi nizozemských věřících v odporu proti habsburské vojenské intervenci vedené nechvalně známým vévodou Albou. Za třetí, reformovaná kalvínská církev získala rychle status establishmentu a v jednom okamžiku i síly schopné zajistit dostatečnou sociální kohezi obyvatelstva. Stala se sdíleným kulturním systémem ve velmi podobném smyslu, v jakém o něm uvažuje Talcott Parsons (1971a, 1971b).

Výsledkem více než půl století trvajících společenských turbulencí bylo utvoření volné, decentralizované státní jednotky, jež preferovala demokratické instituce – tj. volené stavy, na úkor absolutistické vlády. Vrcholným orgánem tohoto soustátí „bez hlavy“, byly generální stavy sedmi nizozemských provincií, tzv. *Staten Generaal*. Ty měly však ve vztahu k provinčním zastupitelstvům značně omezenou moc. Páky rozhodovacích pravomocí tak ležely v rukou přísně lokálních institucí, na nichž participovala progresivní kupecká oligarchie. Ta se také později stala strůjcem holandského hospodářského zázraku 17. století, promotérem „zlatého věku“ nizozemských přístavních měst (De Vries, Van der Woude, 1997).

Gorski (1993: 275; srov. též 1995) považuje zdejší disciplinární revoluci za nezbytnou podmínku pro ustanovení konstituční republiky. Bez ní by nebylo možné vytvořit federální stát postrádající mocenské centrum. Samozřejmě, že ve hře byly i jiné prvky, jež do konečné podoby formování zasáhly: urbánní element (autonomie nizozemských přístavů), výrazná ekonomická pokročilost oproti jiným krajinám (postavení v jádře světového

systemu) i přirozená přírodní bariéra v podobě moře a vodních ploch, jež ho chránila před vojenským útokem.⁸ Nicméně, jak autor (Gorski, 1993, s. 284) poznamenává, tyto strukturální a geografické faktory o samy o sobě nebyly dostačující ke vzniku úspěšného republikánského demokratického státu. V Itálii, kde se kalvínské disciplinární revoluce nedostávalo, městské státy nikdy nevybudovaly federální národní stát. V Polsku podpořila kalvínské hnutí jen pozemková šlechta, díky čemuž se nikdy nestalo revolučním. U polského jižního souseda, Čech, nemělo zase protestantské hnutí dostatek zdrojů, které by využilo k odvrácení tlaku habsburského rodu.

Pouze v ekonomicky rozvinutých regionech severního Atlantiku a pouze tam, kde vyrostlo silné kalvínské hnutí, se v této etapě odehrála disciplinární revoluce.

Disciplinární revoluce v Prusku

Druhá etapa formování států je spojena se vzestupem hohenzollernského Pruska z periferie do semiperiferie evropského systému. Během necelého století se z outsidera tamějšího regionu stala evropská mocnost s nebývale rozvinutou státní strukturou. Podle Gorskiho (1993, s. 285) i v tomto případě sehrál nezanedbatelnou roli protestantismus – konkrétně pietistické hnutí, asketická odnož luteránství.

S příchodem panovníků, jež započali rozsáhlé reformy, bylo v braniborské monarchii podníceno úsilí o budování administrativních struktur, jehož důležitou součástí byl i nárůst podílu protestantů v klíčových postech státní správy. Ten vzrostl z méně jak jedné pětiny v roce 1640 na více jak čtyři pětiny v roce 1690 (Gorski 1993, s. 288). Poté, co se většina státního aparátu skládala z úředníků protestantské konfese, tudíž se projevovala důležitou homogenitou i shodou zájmů, nebylo pro panovníky začátku 18. století, Fridricha I. (1688–1713) a Fridricha Viléma I. (1713–1740), obtížné nejdříve konsolidovat a později expandovat správní aparát. Gorski (1993, s. 298) v tomto kontextu poznamenává, že se formální a neformální struktury uvnitř rozmanitých sekcí státní správy vzájemně podporovaly natolik, že vyústily v mimořádnou integritu aparátu, pracovitost a loajalitu jeho jedinců. Tak podle něj vzniknul státní zájmy podporující centralizovaný byrokratický systém s nízkými administrativními náklady, „sen každého panovníka“.

Veškeré disciplinační úsilí směřovalo na rozdíl od disciplinační revoluce přelomu 16. a 17. století nejdříve shora dolů; tzn., že bylo v první sledu podporováno panovníky, kteří chtěli stát učinit konkurenceschopnějším v tváři tvář geopolitické dynamice (Gorski 1993, s. 285–286). K tomu mělo napomoci zavádění nových disciplinačních institucí: byrokratické státní správy, povinné vojenské služby a školních docházky, které socializovaly obyvatelstvo podle státních osnov. Jakmile tyto instituce zevšedněly, začaly podstatně ovlivňovat i lidovou pacifikaci běžného obyvatelstva, a tím usnadňovaly chod státu (Gorski 1993, s. 299–300). Mnoho z původně sakrálního obsahu těchto institucí

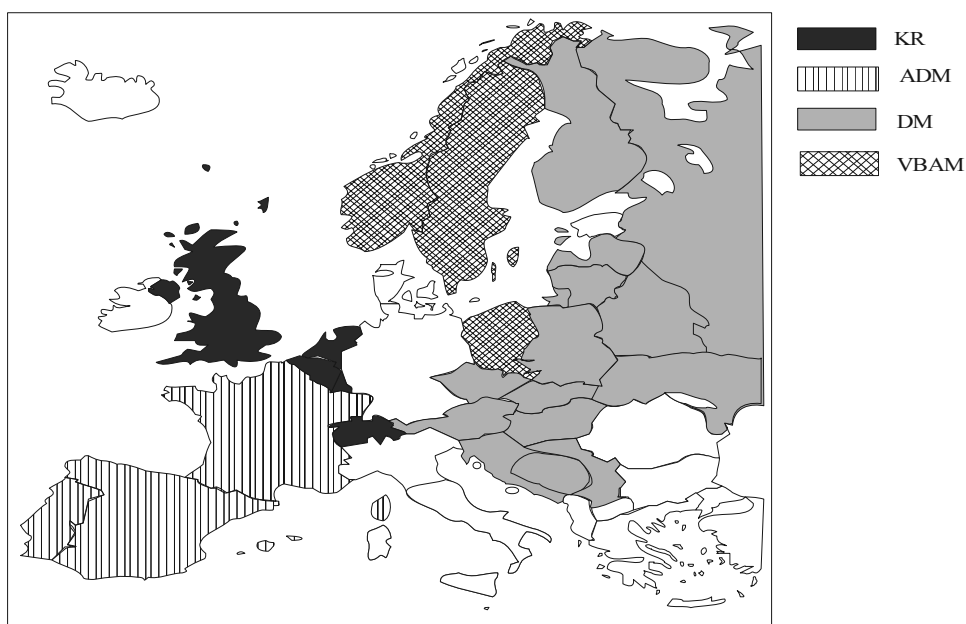
⁸ Shodné prvky zmiňuje v rámci debaty o vzniku nezávislého anglického kapitalismu i sociolog Jack Barbalet (2008, s. 164).

nakonec postupem času zevšednělo a začalo sloužit jiným cílům, než pro které bylo zkonstruováno.

Celkově lze říci, že se Hohenzollernům podařilo dosáhnout zefektivnění chodu své země dvěma mechanismy: zvýšením celkové zdrojové základny a mnohem efektivnějším využíváním těchto zdrojů. Strategie budování státu byla důležitým způsobem doplněna o náboženský étos, jenž simultánně fungoval jako stimul pro mobilizaci elit i navazující ukázkování mas.

V mnoha ohledech probíhala disciplinární revoluce stejným způsobem i u jiného státu na březích baltského moře – švédského království. To prodělalo za vlády Gustava Vasy a Gustava II. Adolfa identickou proměnu ze zaostalé severské země v byrokraticko-vojenskou monarchii konkurující nejsilnějším národům Evropy 17. století (Gorski, 2003, 2005).

Mapa č. 1: Gorskiho konceptuální mapa Evropy (17. a 18. století)



* Vysvětlivky: KR (konstituční režimy), ADM (absolutistické dvorské monarchie), DM (despotické monarchie), VBAM (vojensko-byrokratické absolutistické monarchie)

Efekty formování států: demokratické a autokratické státní režimy

Tam, kde expandovala protestantská etika a tam, kde tuto expanzi později doprovodila disciplinární revoluce, došlo k naprosto specifickému budování státních útvarů. Konkrétní dopady však závisely na časoprostorových konsekvencích. V první etapě (1517–1648)

vznikly následkem propojení ekonomicky vyspělých regionů a úspěšně provedené disciplinární revoluce konstituční republiky s decentralizovanou anebo federálně organizovanou vládou, tj. s lokální zemskou správou a parlamentní suverenitou. Šlo o všechny významné země kalvínské reformace: Švýcarsko, Skotsko, Anglii a Nizozemí. Ovšem pouze tam, kde se podařilo prosadit protestantskému hnutí zdola, disciplinární revoluce uspěla. V druhé etapě (1640–1740), týkající se Pruska a Švédska, vedl nástup pietismu a disciplinární revoluce k vzniku centralizované vojensko-byrokratické monarchie, která dokázala kompenzovat své původní politické nevýhody a ekonomickou zaostalost. Díky tomu se pak oba státy dokázaly posunout z periferie do semiperiferie světového systému. Disciplinární revoluce však v tomto případě mířila shora dolů, nikoliv v opačném gardu jako u konstitučních státních jednotek (Gorski, 1993, s. 272, 303–304; 2003; 2006, s. 114). Ilustrativní zobrazení efektů protestantismu na strukturu státních režimů je nabídnuto na mapě č. 1.

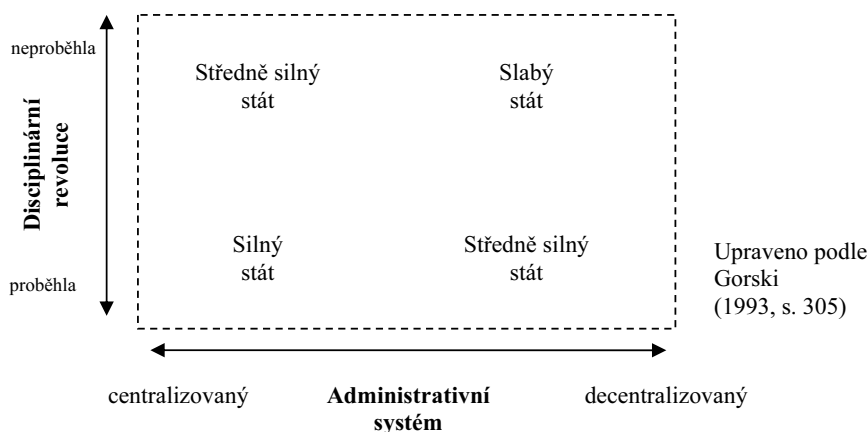


Schéma č. 4: Síla státu

Podle Gorskiho (1993, s. 304) lze kromě empiricky lokalizovatelných formačních trajektorií jednotlivých zemí odvodit z nastíněného vzorce (disciplinární revoluce versus typ administrativního systému) i typologii síly státu. Ta je podle autora výslednicí úrovně administrativní centralizace a výskytu disciplinární revoluce. Pokud dochází k souběhu obou proměnných, vzniká silný stát, ale pakliže se vyskytuje pouze jedna z nich, vzniká středně silný stát a pokud stát postrádá obě proměnné, je jeho síla značně omezená (viz schéma č. 4).⁹ Toto rozlišení je pro Gorskiho studii důležité zejména proto, že

⁹ K odlišné schematizaci síly některých raně moderních států, konkrétně Pruska, Anglie, Švédska a Nizozemí, srovnej (Downing, 1988, s. 46). Podle Briana M. Downinga dosahovaly všechny tři posledně jmenované země pouze slabé domácí mobilizace. Byly tudíž spíše středně silnými státy než státy skutečně silnými. Důležitou anomálií v raně moderní Evropě pak podle autora představovalo braniborské Prusko, které jako jediné disponovalo schopností silné vnitřní mobilizace. Co se týče konstitucionalismu, Downing soudí, že ten v případě Anglie a Nizozemí nevzniknul díky vlivu disciplinární revoluce, ale z důvodů přetrvání středověkého dědictví

umožňuje zdůvodnit, proč země s konstituční vládou (Británie a Holandsko), i když postrádaly centralizované byrokratické struktury, byly relativně silnými a efektivními státy. Odpověď je jednoduchá: disciplinární revoluce „zespod“ umožnila v tomto případě vývoj silných lokálních institucí udržujících efektivní pacifikaci a vládu i bez náležitého stupně administrativní centralizace.

Kritika Gorskiho konceptu

Předcházející část statě mapovala příčiny a složky ovlivňující vznik raně moderních demokratických režimů. V závěrečném oddílu textu naopak obrátíme naši pozornost ke kritické diskusi ideových východisek, empirických příkladů a dalších aspektů Gorskiho teorie. Pokusíme se tedy zpochybnit univerzálnost Gorskiho tvrzení o podílu náboženství na vznik protomoderních státních režimů. Výhrady, jež vůči němu můžeme vznést, jsou v zásadě následujícího charakteru:

1. Gorskiho tezi je samozřejmě možné napadat ze stejných pozic, z jakých byla atakována i Weberova protestantská etika (srov. zvl. Tawney, 1926; Loužek, 2005, kap. 14.). Totiž, že asketická hnutí, údajně produkující disciplinární revoluci, mohou být sama produktem formujících se kapitalistických institucí a požadavků státních mašinérií. Kauzality tedy působí přesně obráceně. Kdybychom parafrázovali Alberta O. Hirschmana (2000), osobní zájmy mohly v ekonomicky pokročilých regionech „přerůst“ lidské vášně i náboženské věrouky takovým způsobem, že později pronikly až do náboženských diskursů.
2. Jiná výhrada vůči autorovi by mohla vycházet z jeho mylné představy o kalvínském hnutí, jež vidí možná až příliš jednotnou optikou a není schopný dohlédnout jeho časové a prostorové rozdílnosti. Je otázkou nakolik lze srovnávat velmi úspěšné působení kalvínského hnutí v Ženevě s tím, jež se rozvíjelo na Skotské vysočině? Takovýmto závěrům by odpovídaly i názory některých historiků (Bossy 1985, 1998). Jinými slovy americký sociolog možná až příliš generalizoval zkoumaný sociální systém.
3. Gorski naprosto opomíjí homogenní charakter obyvatelstva jak Anglie, tak Holandska před začátkem 16. století. Zdejší malá rozloha a etnická jednota napomohly již v průběhu středověku mnohem vyšší úrovni sociální integrace, než tomu bylo v případě tzv. „mozaikových států“, o nichž referoval Joseph Strayer (1971).¹⁰ Relativně nenákladná správa obyvatelstva zdejších krajů, která byla podle Gorskiho výsledkem disciplinární revoluce, mohla být proto klidně spojena s procesy odehrávajícími se dlouho před vypuknutím reformace. Terminologii Miroslava Dismana (2002, s. 22) se tak Gorski mohl dopustit chyby pramenící z tzv. vývojové sekvence, když nechal v úva-

reprezentace, lokálních zastupitelských institucí. K podrobnější diskusi kořenů evropského konstitucionalismu srovnej (Downing, 1989; Hall, 1986).

¹⁰ Mozaikovými státy Strayer rozumí ty země, jež jsou územně rozsáhlé, disponují komplikovaným správním systémem a jsou rozčleněny do nepřehledného přediva provincií, domén a lokálních základů aristokracie, připomínajících obří mozaiku.

hu procesy probíhající před rokem 1517. Tomu by nasvědčovaly i některé postřehy B. M. Downinga o dlouhodobém působení reprezentativních institucí ve středověké Evropě (Downing, 1989; srov. též poznámku pod čarou č. 10 této studie).

4. Jinou formu kritiky bychom mohli vůči Gorskimu směřovat z pozic Barringtona Moorea jr. (1966), jehož proslavenou studií o kořenech demokracie a totalitarismu naprosto opomíjí. Právě Moore se domnívá, že vznik konstitučních režimů byl spojen se specifickými vztahy mezi státním aparátem a pozemkovou šlechtou. V krajinách, kde toto společenství nepřevládlo – Anglie, nizozemské provincie či švýcarské kantony – vznikly konstituční režimy. Nikoliv tedy konfese, ale třídní aliance stály za vznikem konkrétních typů vlády. V tomto případě je badatelova teorie vystavena problému dvojí příčiny. Jinou variantu dvojí příčiny může představovat samotné ekonomické pozadí jednotlivých regionů, neboť, jak píše Charles Tilly (1992), hospodářsky vyspělé regiony nutily panovníky více vyjednávat s hlavními držiteli kapitálu; směřovaly tudíž spíše k demokratičtějšímu charakteru politiky. Ekonomicky nerozvinuté krajiny pak zavdávaly přesně opačným konsekvencím, autokratickému pojetí politiky.
5. Je velmi zajímavé, že v obou empirických případech disciplinární revoluce figuruje jako nekonceptualizovaná proměnná vnější tlak na stát. Ten měl v kontextu holandské disciplinace podobu španělsko-habsburské intervence, která mobilizovala velkou část obyvatelstva severních provincií k odporu. V případě Pruska pak existoval v pobaltském regionu stálý tlak na hohenzollernský panovnický rod ze strany okolních monarchií. Domníváme se proto, že zmíněný vnější tlak vedl v obou případech jak k utužení disciplinace, tak k profilaci specifického státního režimu. Tam, kde byla mobilizace vedena zdola, jako v případě Nizozemí, byla podpořena profilace demokratických zastupitelských institucí. Naopak tam, kde byla mobilizace vedena shora, jako v případě Pruska, došlo k utužení autokratických institucí.
Těmto závěrům by nasvědčovala i Gorskim neproblematizovaná situace Francie 16. století, Kalvínovy vlasti, kde protestantská nauka pronikla do všech sociálních tříd, od vyšší šlechty a intelektuálů až po řemeslníky a rolníky (Malia 2009, s. 130), a přesto zde k disciplinární revoluci nedošlo. Galská monarchie totiž „postrádala“ silný vnější tlak, který by vedl k integraci populace a díky tomu i k potencionální disciplinaci populace. Tento „kontrolní případ“ tedy nasvědčuje možné existenci nepravé korelace v Gorskiho modelu.
6. Určité potíže přináší i to, že se Gorski exkluzivně soustředí pouze na ty procesy, jež reformace spustila uvnitř později protestantských zemí a nikoliv na ty, které byly vyvolány protireformací. Z působení inkvizice ve španělském království se kupříkladu stal mocný nástroj státní disciplinace a homogenizace. Také procesy vysídlování Židů a Maurů, ve Španělsku probíhající již během 15. století, byly vedeny z náboženských pohnutek. V prostoru Svaté říše římské mířily obdobné migrační procesy k velmi podobným homogenizačním efektům, atd. Jednota státu, jeho lidu a víry nebyla tedy vyžadována jen v zemích Lutherových a Kalvínových následníků, nýbrž i jejich odpůrců.¹¹

¹¹ Pročež představuje pro historickou sociologii jednu z potencionálních výzev zkoumání souvislostí protireformace, disciplinace a státu.

7. Poslední bod, na nějž bychom měli upozornit, souvisí s podstatným rozdílem mezi pruským a švédským případem formování států. Švédsko bylo díky své kulturně-etnické homogenitě mnohem dříve unifikováno, možná jako vůbec první země v Evropě, a navíc si v průběhu absolutismu udrželo stavovské zastupitelské orgány, jež mu v 19. století umožnily vydat se na cestu masové zastupitelské demokracie (Rokkan, 1975, s. 581, 588). K tomu v pruském případě rozhodně nedošlo.

Závěr

Kritika, adresovaná v předcházejících bodech Gorskiho teorii, je natolik významná, že ji nemůžeme ledabyle přehlédnout a obejít. Schéma, považované Gorskim za základ profilace protomoderních demokracií, disponuje celou řadou mezer, jež je nezbytné zacelit. Ukazuje se tedy, že pokus osvětlit natolik komplexní sociální jev, jakým je formování států, poukazem k pouze jedné institucionální dimenzi, v tomto případě kulturní, není optimálním vodítkem k úspěchu. Nicméně jestliže integrujeme Gorskiho vysvětlení s dalšími přístupy – Moorovou teorií třídních spojenectví, Tillyho důrazem na hospodářský charakter regionů či dlouhodobým působením středověkých konstitučních institucí, o nichž referuje Downing – získáme mnohem adekvátnější koncepci. Koncepci, kterou bychom i přes jisté neduhy, mohli považovat za určitý posun v porozumění procesům odehrávajícím se v rané novověké Evropě. Koncepci, jež by nemusela být ihned odsouzena k zániku.

Průvodní otázka této studie zněla: Jakou roli sehrálo náboženství při utváření protomoderních demokracií? Teorie Philipa Gorskiho nám nabídla určitou odpověď, neboť podle ní protestantismus spustil sérii disciplinačních procesů, jež přivedly bohaté evropské regiony ke specificky konstituční formě vlády, zárodečné občanské společnosti a částečné demokratické participaci na řízení státu. Tato odpověď, jak jsme měli možnost díky důkladné kritice zjistit, se neukázala být odpovědí zcela věrohodnou. I z tohoto důvodu si budeme muset na mnohem propracovanější pojetí vazeb mezi náboženstvím a protomoderním státem ještě nějakou dobu počkat.

LITERATURA

- ANDERSON, Perry: *Passages from Antiquity to Feudalism*. London, Verso 1974a.
ANDERSON, Perry: *Lineages of the Absolutist State*. London, Verso 1974b.
BARBALET, Jack: *Weber, Passion and Profits. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Context*. Cambridge, Cambridge University Press 2008.
BOSSY, John: *Christianity in the West, 1400–1700*. New York, Oxford University Press 1985.
BOSSY, John: *Peace in the Post-Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press 1998.
BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Vznik státu jako proces sekularizace. In: *Vznik státu jako proces sekularizace*. Red. Hanuš, Jiří. Brno, CDK, 2006, s. 7–24.
BURKE, Peter: *Společnost a vědění. Od Gutenberga k Diderotovi*. Praha, Karolinum 2007.

- DAVIES, Norman: *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*. Praha, Academia 2005.
- DE VRIES, Jan; VAN DER WOUDE, Ad: *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815*. Cambridge, Cambridge University Press 1997.
- DISMAN, Miroslav: *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha, Karolinum 2002.
- DOWNING, Brian, M.: Constitutionalism, Warfare, and Political Change in Early Modern Europe. *Theory and Society*, 17, 1988, č. 1, s. 7-56.
- DOWNING, Brian, M.: Medieval Origins of Constitutional Government in the West. *Theory and Society*, 18, 1989, č. 2, s. 213-247.
- DOWNING, Brian, M.: *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*. Princeton, Princeton University Press 1992.
- ELIAS, Norbert: *O procesu civilizace*. Díl I. Praha, Argo 2006.
- ELIAS, Norbert: *O procesu civilizace*. Díl II. Praha, Argo 2007.
- ERTMAN, Thomas: *Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1997.
- FOUCAULT, Michel: Disciplining Power and Subjection. In: *Power*. Red. Lukes, Steven. Oxford, Blackwell 1986.
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality I*. Praha, Herrmann a synové 1999.
- FOUCAULT, Michel: *Dozerať a trestat'. Zrod väzenia*. Bratislava, Kaligram 2000.
- FOUCAULT, Michel: *Je třeba bránit společnost*. Praha, Filosofia, FÚ AV ČR, 2005.
- GAUCHET, Marcel: *Odkouzlení světa*. Praha, CDK 2004.
- GIDDENS, Anthony: *Nation State and Violence. Second Volume of Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge, Polity Press 1985.
- GORSKI, Philip, S.: The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia. *American Journal of Sociology* 99, 1993, č. 2, s. 265-316.
- GORSKI, Philip, S.: The Protestant Ethic and the Spirit of Bureaucracy. *American Sociological Review* 60, 1995, č. 5, s. 783-786.
- GORSKI, Philip, S.: Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300-1700. *American Sociological Review* 65, 2000, č. 1, s. 138-167.
- GORSKI, Philip, S.: Beyond Marx and Hintze? Third-Wave Theories of Early Modern State Formation. *Comparative Studies in Society and History* 43, 2001, č. 4, s. 851-861.
- GORSKI, Philip, S.: *Disciplinary Revolution: Calvinism, Confessionalism and the State Formation in Early Modern Europe, 1500-1750*. Chicago, University of Chicago Press 2003.
- GORSKI, Philip, S.: The Protestant Ethic and the Bureaucratic Revolution. Ascetic Protestantism and Administrative Rationalization in Early Modern Europe. In: *Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion*. Red. CAMIC, Ch.; GORSKI, P., S.; TRUBEK, D., M. Stanford, California, Stanford University Press 2005.
- HALL, John, A.: *Powers and Liberties: The Cause and Consequences of the Rise of the West*. Harmondsworth, Penguin 1986.
- HANUŠ, Jiří: *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno, CDK 2006.
- HIRSCHMAN, Albert, O.: *Lidské vášně a osobní zájmy. Politická obrana kapitalismu v časech před jeho triumfem*. Brno, CDK, 2000.
- HOLUBEC, Stanislav: *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra, periferie*. Praha SLON, 2009.
- CHI-HSIA, Ronnie: *Social Discipline and the Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- LOUŽEK, Martin: *Max Weber*. Praha, Karolinum 2005.
- MALIA, Martin: *Lokomotivy dějin. Revoluce a utváření moderního světa*. Brno, CDK 2009.
- MANN, Michael: *The Sources of Social Power. Vol. I.: A History of Power from Beginning to AD 1760*. Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- MANN, Michael: *The Sources of Social Power. Vol. II.: The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*. Cambridge, Cambridge University Press 1993.

- MERTON, Robert, K.: *Science, technology and society in seventeenth-century England*. London, Howard Fertig, 2001.
- MERTUCCELLI, Danilo: *Sociologie modernity. Itinerář 20. století*. Brno, CDK 2008.
- MOORE, Barrington, jr.: *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston, Beacon Press 1966.
- PARKER, Geoffrey: *The Dutch Revolt*. Ithaca, New York, Cornell University Press 1977.
- PARSONS, Talcott: *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha, Nakladatelství Svoboda 1971a.
- PARSONS, Talcott: *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc 1971b.
- POGGI, Gianfranco: *The Development of the Modern State. A Sociological Introduction*. Stanford, Calif., Stanford University Press 1978.
- POGGI, Gianfranco: *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford, Calif., Stanford University Press 1990.
- ROKKAN, Stein: Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe. In: *The Formation of National States in Western Europe*. Ed. TILLY, Ch. Princeton, Princeton University Press 1975.
- SMITH, Dennis: *Norbert Elias and Modern Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Dehli, Sage Publications 2001.
- STRAYER, Joseph, R: *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1971.
- SZAKOLCZAI, Árpád: *Reflexive Historical Sociology*. London, New York, Routledge 2000.
- SZAKOLCZAI, Árpád: *The Genesis of Modernity*. London, New York, Routledge 2003.
- TAWNEY, Robert, H.: *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*. London and Aylesbury, Hasell, Watson & Viney, Ltd 1926.
- TILLY, Charles: *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, Princeton University Press 1975.
- TILLY, Charles: *Coercion, Capital, and European States AD 990-1992*. Oxford, Blackwell Publishing 1992.
- VAN CREVELD, Martin: *The Rise and Decline of the State*. Cambridge, Cambridge University Press 1999.
- WALLERSTEIN, Immanuel: *The Modern World System. I.: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York, London, Academic Press 1974.
- WALLERSTEIN, Immanuel: *The Modern World-System II.: Mercantilism and Consolidation of the European World Economy 1600-1750*. New York, Academic Press 1980.
- WALLERSTEIN, Immanuel: *The Modern World-System III.: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy*. New York, Academic Press 1989.
- WEBER, Max: *Metodologie, Sociologie, Politika*. Praha, OIKOYMENH 1998.

SUMMARY

This paper deals with question of religion participation on emergence of protomodern democracies. For this purpose we apply theory of American sociologist Philip S. Gorski, which conceptualize transformation processes in Holland and Prussia between 16th and 18th century. On most general level we focus on causations and relations between protestant religious and social disciplination in social theory. Especially we deal with theoretical concept of disciplinary revolution, which Gorski constructed from previous theories of

Max Weber, Norbert Elias and Michel Foucault. On more empirical level we analyze relations between disciplinary revolution and state formation in each of notice countries. According to Gorski early modern democracies emerged in those countries, where disciplinary revolution was success and which were relatively economically develop. In last part of our text we focus on critic of Gorski's concept and on potential way of reformulation his theory.

KEY WORDS

Protestant religious, Calvinism, Philip. S. Gorski, state formation, disciplinary revolution, early modern democracy, Holland and Prussia history.

Mgr. Jan Kalenda
Katedra sociologie a andragogiky
Filozofická fakulta Univerzity Palackého Olomouc
tř. Svobody 26
772 00 Olomouc
e-mail: jankalenda@seznam.cz

Náboženství jako vnímání reality ve veřejném prostoru

František Černín

Úvod

Zkoumání pozice náboženství ve společnosti a její proměny je nesnadný úkol. Náboženství je totiž pojmem tak širokým, dalo by se říci i vágním, že prvním krokem studia náboženství by mělo vždy být vymezení toho, co chápeme jako náboženství. Nejde o to, abychom předložili vyčerpávající a jedinou správnou definici náboženství, to pravděpodobně není ani možné. Uvědomění si této skutečnosti je naopak osvobozující, umožňuje totiž vypracovat takovou definici náboženství, která *slouží* ke konkrétním účelům poznání. Definici musíme chápat především jako pracovní nástroj, se kterým chceme objasnit určité skutečnosti. Definice tak není pravdou, ani by neměla mít ambici jí být, ale je nástrojem, který slouží k širšímu chápání skutečnosti. Definice jsou nabídkou úhlů pohledu na konkrétní část reality.

Cílem tohoto příspěvku je poukázat na skutečnost, že prostor, který chápeme jako veřejný, nemusí být zároveň pro náboženství neutrálním. V této práci bych tak chtěl představit možnost konceptuálního uchopení fenoménu náboženství a jeho vztahu se sekulárním veřejným prostorem a navrhnout možné přístupy k sledování střetu sekulárního a náboženského vidění světa a závěrem představit možnosti, jakými se tyto dva pohledy na svět mohou vzájemně ovlivňovat. Tato práce je především teoretická a měla by tak sloužit k vytvoření aparátu, který by mohl být použitelný při zkoumání náboženství a jeho pozice ve společnosti v následném empirickém výzkumu.

Náboženství¹ jako vidění světa

Po představení cílů této práce můžeme přistoupit k prvnímu úkolu této eseje, a tím je určení, jak budeme náboženství dále chápat. Peter Berger a Thomas Luckmann (1999)

¹ Slovo náboženství v textu odkazuje k tradičnímu chápání smyslu tohoto slova. Odkazuje primárně na institucionalizované podoby náboženství v evropském kontextu. Náboženský pohled na svět pak je snahou o vymezení specifického pohledu na svět, který se soustředí kolem významů a symbolů ztotožňovaných z institucionalizovanými náboženstvími.

popisují způsob, jakým jedinec ve společnosti chápe realitu a jak je tato realita vytvářena. Realitu lidé chápou pomocí symbolů, které nesou určité konkrétní významy, což umožňuje orientovat se ve světě. Soubor těchto objektivovaných symbolů a významů je uspořádán do určitého řádu (symbolického světa) tak, že dává jeho obyvatelům smysl. Symbolický svět tak můžeme ztotožnit s určitým typem vnímání reality či pohledu na svět. Pro obyvatele tohoto světa obsahuje vše, co chápe jako reálné a zároveň vzájemné vztahy a uspořádání jednotlivých prvků reality.

Jednou ze základních vlastností symbolického světa, která musí být neustále udržována a znovuvytvářena, je smysluplnost. Symbolický svět musí být neustále legitimizován a udržovat tak svoji věrohodnost pro své obyvatele. Legitimizaci můžeme rozdělit do dvou kategorií (Berger 1990, s. 30–32). První z nich je legitimizace prvního řádu – skutečnost je legitimní skrze svou objektivní fakticitu, daná realita není v tomto případě zpochybňována, a tudíž není nutné dané skutečnosti vysvětlovat. Věci jsou reálné, protože jsou. Legitimizace druhého řádu nastupuje ve chvíli, kdy realita čelí výzvě, je zpochybněna a je nutné ji nějakým způsobem vysvětlit, zahrnout do logiky řádu a obnovit tak smysluplnost a důvěryhodnost symbolického světa. Mezi nejčastější výzvy, které ohrožují smysluplnost řádu, patří setkání s mezními situacemi, jakými může být například smrt, kterou je potřeba legitimizovat a zahrnout ji do symbolického řádu tak, aby nenarušovala jeho logické uspořádání. Podobné rozšiřování řádu je jednou z charakteristických legitimizujících vlastností řádu. Nečekaná událost, která by mohla narušit věrohodnost, je začleněna do logiky celého symbolického světa a stává se tak jeho součástí.

Podle Bergera (1990, s. 32) je náboženství nejrozšířenějším a nejúspěšnějším způsobem legitimizace. Jeho úspěch tkví především v tom, že dokáže zahrnout realitu do širšího kosmického rámce a ukotvuje ji v transcendentnu, tedy mimo dosah přímé lidské zkušenosti a činí ji do jisté míry nezpochybnitelnou.

Chápat však náboženství pouze jako způsob legitimizace by bylo příliš zjednodušující a nepřesné. Náboženství je totiž samo o sobě určitým typem vnímání reality. Náboženský pohled na svět totiž obsahuje specifickou sadu objektivit, které jsou uspořádány tak, aby „věřícímu“ dávaly smysl. Náboženství tak není pouze legitimizací druhého řádu, protože v sobě obsahuje i legitimizaci prvního řádu. Skutečnost, že většina „náboženských“ objektivit a jejich uspořádání v dnešní společnosti čelí výzvě, a je proto nutné je legitimizovat na úrovni druhého řádu, neznamená, že bychom mohli náboženství ztotožnit pouze s legitimizací.

Koncept symbolického světa je velmi podobný tomu, co zde popisujeme obdobně jako Luckmann (1967) slovem vidění světa (worldview). Na rozdíl od symbolického světa, a částečně i Luckmannova worldview, není možné v našem případě oddělit legitimizaci, případně sacred cosmos, od vidění světa jako takového. Vidění světa v našem případě je komplexní vnímání reality, jedná se zkrátka o způsob, jakým vnímáme svět a jak jej chápeme.

Co tedy znamená, že náboženství je specifický pohled na svět? V této chvíli je potřeba si uvědomit, že určité významy a symboly se mohou v rámci dvou různých typů vidění světa překrývat a mohou mít na první pohled stejnou pozici i smysl. Skutečnost, že se

dva různé pohledy na svět překrývají a v chápání reality se shodují, však neznamená, že by se nedalo mluvit o dvou rozdílných pohledech na svět. Jako příklad si můžeme uvést existenci fyzického světa. Specifický křesťanský pohled na svět nezpochybňuje existenci například stolu nebo kamene úplně stejně jako pohled, který bychom mohli ztotožnit s pohledem sekulárním. Pro oba může mít v konkrétní situaci dokonce stejný význam. Přesto se jedná o dva rozdílné pohledy na svět především proto, že u křesťanského pohledu na svět existují v realitě kromě stolu a kamene také Bůh, andělé nebo hříšníci.

Vidění světa tak v sobě obsahuje *veškerou* vnímanou realitu *včetně* legitimizací. Specifické pro jednotlivé vidění světa jsou pak takové objektivity, které se v jiném vidění světa nevyskytují, tedy například zmíněný Bůh, andělé apod., nebo jsou jinak uspořádány.

Pozice náboženství ve společnosti

Po představení náboženství jakožto specifického vidění světa (nebo vnímání reality) se nyní podíváme na další koncepty, které souvisejí s pozicí náboženství ve společnosti, zejména v Evropě. Charakteristickou vlastností západní společnosti je sekularizace, tedy pokles významu náboženství na společenské, ale i na individuální úrovni. Ačkoliv se dříve předpokládalo, že se jedná o neodmyslitelného soupeřníka modernizace, v současnosti se ukazuje, že sekulární Západ je spíše výjimkou než pravidlem. (Davie, 2009) Nebudeme se zde pokoušet najít příčiny evropské výjimečnosti, ale podíváme se na to, co tato sekulární situace znamená.

V prvé řadě můžeme předložit nijak nepřekvapující tvrzení, že náboženství v západní společnosti není tím typem vidění světa, které by bylo přijímáno všemi členy společnosti jako způsob vnímání reality. Zároveň však náboženství zcela nevymizelo, ale existuje paralelně s ostatními nenáboženskými typy (existují vedle sebe například křesťané i ateisté). Na tomto místě se nebudeme věnovat diskuzi o tom, zda dříve podobná jednota existovala, je však zřejmé, že náboženství (nebo jeho konkrétní podoba) bylo vládnoucím aparátem v rámci dané společnosti deklarováno jako společné pro všechny jeho členy a někdy byla tato jednota i vynucována. Dnes je naopak patrná snaha západoevropských států deklarovat svou neutralitu². Můžeme tak říci, že zatímco dříve tak halil společnost Bergerův posvátný baldachýn, (Berger, 1990) dnes by bylo složité najít obdobné pojitko.³ Charakteristickým rysem je dnes naopak pluralizace, tedy koexistence různých skupin v rámci jedné společnosti s jistým stupněm občanského smíru. Koexistence znamená pře-

² Zda je však neutralita vůbec možná je otázkou k mnohem širší diskuzi, na kterou zde bohužel není prostor. Tento problém bude okrajově zmíněn níže.

³ Mohli bychom nalézt prvky, které mohou zprostředkovávat určitou jednotu společnosti i dnes. Například se může jednat o náchyllost ke konzumu, strukturaci času nebo pokud se podíváme na představitele států na hodnoty spojované s demokracií. Tyto prvky však nejsou typem vidění světa, mohou být výsledkem určitého typu vidění světa (náchyllost ke konzumu), podmínkou pro vytvoření určitého typu (strukturace času) nebo určitou jeho částí (demokratické hodnoty). Jednotlivé prvky se mohou vyskytovat ve více typech vidění světa jak bylo popsáno výše a nebo mohou být výsledkem dominance některého typu při vytváření „pravidel hry“ (viz níže), samy o sobě však nereprezentují jednotu na úrovni vidění světa, tedy vnímání a výkladu celé reality.

devším jistou úroveň interakce mezi jednotlivými skupinami. (Berger, 2005, s. 243–244) V našem kontextu pak chápeme pluralizaci jako existenci několika různých vidění světa v rámci jedné společnosti. Ve společnosti tedy existují aktéři, kteří vnímají realitu rozdílně, přesto je možné mezi zástupci různých vidění světa sledovat určitý stupeň interakce.

Pokud dochází k interakci, musíme se ptát, na jakém základě k ní dochází. Jaká je definice situace a kterými pravidly se řídí? Mohli bychom zde použít metaforu hry, kterou nabízí Bourdieu při popisu fungování sociálního pole. (Calhoun, 2007, s. 262) Ačkoliv mohou být cíle hráčů rozdílné, a někdy i protikladné, přesto se řídí stejnými pravidly a jsou součástí jedné hry. Naší snahou je nalézt takové vidění světa, které je v daném případě dominantní a kolem kterého se v konkrétním případě pravidla utvářejí.⁴ Jednotliví aktéři (ať už jimi jsou osoby, skupiny, instituce atp.) mohou vnímat realitu odlišně a reprezentovat tak různé typy vidění světa. Při jejich střetu v konkrétní situaci je pak možné sledovat, které z nich je v tomto případě tím nevlivnějším a podle kterého výkladu reality se „hra“ hraje, případně kterému mají pravidla nejbliže.

S pozicí náboženství ve společnosti nepochybně souvisí i koncepty individualizace, potažmo privatizace. Thomas Luckmann (2005) klade důraz na funkcionální diferenciaci subsystémů společnosti.⁵ Segregované instituce v jednotlivých subsystémech sice mají kontrolu nad značnými oblastmi života (ekonomika, stát), ale stále nechává určitý prostor mimo svou kontrolu. Tento prostor je pak nazván soukromou sférou a náboženství je vykázáno především do ní. Dochází tak k privatizaci náboženství, což znamená, že náboženské smýšlení není podrobena a nemá být podrobena žádné kontrole, ani násilnému tlaku ze strany institucí, a za druhé dochází i k tomu, co Luckmann označuje individualizací náboženství. Jakmile je totiž náboženství mimo kontrolu institucí (tedy i mimo kontrolu náboženských institucí), stává se každý člověk tím, kdo může vytvářet konkrétní podobu svého náboženského smýšlení a upravovat si jej.

Privatizace však neznamená pouze stav, ve kterém je zvýrazněna úloha individua v náboženské oblasti a stává se v ní jedinou a konečnou autoritou. Casanova říká, že pokud označíme náboženství za „soukromou věc“, neznamená to pouze popis historického procesu institucionální diferenciaci, ale je to zároveň určení místa pro náboženství ve společenském životě. Privatizace může dojít k bodu, kdy se stane projevování vlastní religiozity na veřejnosti „neaktivní“ či nevkusné a může být dokonce chápáno jako porušení vlastního práva na soukromí. (Casanova, 1994, s. 64)

Pokud privatizace dosáhne takové úrovně a pokud je na veřejnosti považováno za přinejmenším nevhodné prezentovat svoji religiozitu, pak můžeme tvrdit, že onen veřejný prostor není pro náboženské vidění světa neutrálním. Naopak, je ovládán jiným (například sekulárním) pohledem na svět, který je v daném veřejném prostoru dominantním a určuje výše zmíněná pravidla hry.

Pozici náboženství ve společnosti dobře charakterizuje Taylorovo označení společnosti jako sekulární ve třetím smyslu, neboli *secularity 3* (Taylor, 2007, s. 3). Tento třetí

⁴ V našem případě není cílem najít konkrétního aktéra, který mocensky vstupuje do určování pravidel a který ovládá konkrétní definici situace. I když je nutno podotknout, že úloha konkrétních aktérů může hrát podstatnou roli.

⁵ Diferenciaci a jeho vztahu k náboženství se zabývá také Beyer (2006).

typ sekularity je popisem podmínek, za jakých se odehrává proces myšlení a uvažování, jde o rámeček, ve kterém se odehrává naše zkušenost. Víra v Boha je pouze jednou z možností, moderní společnost přichází dokonce s tím, že je možné nevěřit vůbec. Sekularita se tak stává jakýmsi výchozím bodem a věřit znamená do určité míry volbu. Možnost volby a určující úlohu jednotlivce Berger dokonce pokládá za heretický imperativ (Berger, 1980). Výchozím bodem je autonomní jedinec, který má možnost volby, zda bude věřit či nikoliv, a je to tedy autonomní jedinec, který rozhoduje a musí rozhodovat a vybírat si z různých možností.

Z výše uvedeného vyplývá, že náboženství jako pohled na svět⁶ dnes není všeobecně přijímaným viděním světa a ve veřejném prostoru je dominantní jiný typ vnímání reality. Než pokročíme dále, měli bychom si ujasnit, co myslíme veřejným prostorem. Jak již bylo zmíněno, jednou z charakteristik dnešní společnosti je pluralizace. Dochází v ní tak k interakci mezi jednotlivými typy vidění světa a při vzájemných setkáváních vzniká potřeba nějakým způsobem definovat situaci. Setkávání se odehrává v určitém sociálním prostoru, který může, ale nemusí být institucionalizovaný. V podstatě každý střet různých vidění světa vyvolává vznik určitého konkrétního veřejného prostoru, ve kterém se vyskytují aktéři zastupující dva nebo více typů vnímání reality a ve kterém dochází k vytváření pravidel, podle kterých se bude odehrávat vzájemná komunikace. Jako příklad různých typů veřejných prostorů si můžeme představit ekumenickou bohoslužbu na straně jedné a na straně druhé například televizní debatu týkající se sporu o katedrálu sv. Víta. Oba prostory jsou definovány jinak a podoba sdíleného *veřejného vidění světa* se bude značně lišit, ačkoliv bychom je mohli chápat jako události týkající se náboženství, budou se řídit jinými pravidly a zcela jinou logikou. Na chvíli se nyní zastavme u rozlišení veřejného a soukromého prostoru. Rozlišení mezi oběma prostory je sice obtížné, ale na druhou stranu nutné. Výše byl zmíněn Luckmannův pohled na soukromý prostor jako na sféru, která není pod kontrolou některé ze segregovaných institucí. Takové vymezení privátního prostoru je však nedostačující. Základní rozlišující vlastností mezi veřejným a soukromým je skutečnost, zda daný prostor podléhá určitým pravidlům, ať již institucionalizovaným či nikoliv. Veřejný prostor je určitým způsobem definován a jednotliví aktéři se v něm chovají podle daných pravidel hry. Určitý typ chování a určité vlastnosti aktérů tak podléhají kontrole a jsou vynucovány, jiné typy chování jsou pro daný prostor a danou hru nerelevantní a někdy může být pokládáno za nevhodné o nich v daném prostoru vůbec hovořit. Vše, co je z pohledu daného veřejného prostoru a jeho pravidel nerelevantní případně zcela vytěsněné, je pak prostor soukromý. Veřejný a soukromý prostor nemohou existovat jeden bez druhého a vzhledem k tomu, že každé definování situace vytváří různé veřejné prostory, vznikají tak i různé prostory privátní. Je proto nutné vztahovat soukromý prostor vždy ke konkrétnímu prostoru veřejnému. Soukromý prostor by se tak dal definovat jako určitý prostor, který není regulován pravidly jiného prostoru a je pro tento prostor nerelevantní. Konkrétní aktér je tak spojnicí obou prostorů a privátnost

⁶ Je důležité si uvědomit, že neexistuje nic jako obecně náboženský pohled na svět. Když používám spojení náboženský pohled na svět, myslím tím konkrétní pohled na svět spojený s určitou konfesí například s křesťanstvím nebo úžeji s katolictvím.

jednoho z nich vždy záleží na tom, ze kterého prostoru ji posuzujeme. Pro lepší pochopení se podívejme na následující příklad:

Představme si situaci, ve které člověk například nakupuje v obyčejném supermarketu. Nakupování a chování se v obchodě se řídí určitými pravidly, stejně jako komunikace s pokladní. V běžných případech je pokládáno za nepatřičné, aby mi pokladní sděloval své životní útrapy, to jsou věci, které mne při nakupování nezajímají, jsou pro mě nerelevantní a nemají co dělat s veřejným prostorem, ve kterém se odehrává můj nákup. Stejně tak prodavače nezajímá skutečnost, že neumím kopnout do balónu a ve víkendovém zápase jsem tak zavinil prohru svého fotbalového týmu. Tento fakt je však nesmírně důležitý pro mé spoluhráče a je pro ně naprosto nepodstatné, kde a jakým způsobem nakupuji rohlíky a mléko.

Tento příklad je však velmi zjednodušující a pouze ukazuje, jakým způsobem vzniká rozdíl mezi veřejným a soukromým. Ve skutečnosti jsou veřejné prostory mnohem komplexnější a provázanější, mezi nejlepší příklady patří již zmíněné diferencované subsystémy společnosti, jakými může být politika, ekonomika, mediální či vědecká sféra a další. Je také třeba si uvědomit, že hranice mezi soukromým a veřejným se neustále mění a o to, kde tato hranice leží se vedou spory. Nejdůležitějším veřejným prostorem je totiž sféra regulovaná státní mocí, ve které se nutně musí pohybovat všichni lidé pobývající na jeho území. Vedou se tedy spory v jakých případech může stát zasahovat například do rodinného života občanů, zda může odebírat děti rodičům, zda může vstupovat do sexuální výchovy dětí apod. V další části textu budeme pracovat především s takovými typy veřejných prostorů, které byly před chvílí zmíněny, tedy institucionalizovanými subsystémy společnosti, zvláště s těmi, které jsou z pohledu fungování společnosti nejdůležitější, tedy zasahují nejvíce aktérů.

Chápeme-li náboženství jako jeden ze způsobů vnímání reality, je potřeba rozlišit mezi kvantitativní a kvalitativní přítomností náboženství ve veřejném prostoru. Rozdíl mezi těmito dvěma typy přítomnosti je zásadní, protože do velké míry umožňuje pochopit dominanci konkrétního vidění světa ve veřejném prostoru. Pro kvalitativní přítomnost je podstatné, aby se ve veřejném prostoru objevily části specifického náboženského vidění světa, tedy sada určitých objektivit a jejich uspořádání, které jsou pro ně charakteristické. Na druhé straně kvantitativní přítomnost znamená výskyt fenoménů, které jsou běžně spojovány s určitým náboženstvím, jakými je například církev. Pro analýzu pozice náboženství ve veřejném prostoru nestačí sledovat jen kvantitativní přítomnost, tedy zda se například církev vyjadřuje k určitým celospolečenským otázkám⁷, ale je nutné se zaměřit také na to, jak se k nim vyjadřuje a jakým jazykem ve skutečnosti mluví a jaké logice se podřizuje, což jsou kritéria kvalitativní přítomnosti. Situace, kdy například představitel církve bojuje proti potratům a argumentace se točí kolem snahy o vymezení biologického počátku života, pak není v našem případě příkladem vzrůstajícího vlivu náboženství ve společnosti, ale spíše ukázkou dominance „sekulárního vidění světa“ ve veřejném prostoru. Představitel církve v něm pak respektuje pravidla hry a používá jazyk a argumenty dominantního vidění světa.

Rozdělení na kvantitativní a kvalitativní přítomnost můžeme použít i při pohledu na koncept zprostředkovaného náboženství nebo na koncept belonging without believing

⁷ Tuto skutečnost by však například Casanova (1994) chápal jako jeden z důkazů deprivatizace, což je proces během kterého náboženství opouští svou pozici v soukromém prostoru a snaží se ovlivnit veřejné dění.

(Davie, 2007). Zprostředkované náboženství bychom mohli chápat jako projev kvalitativní přítomnosti náboženského pohledu na svět. Náboženství v této podobě sice není většinou aktivně praktikováno, přesto je majoritou do jisté míry vyžadováno, aby bylo udržováno a bylo k dispozici pro případ, že je bude potřebovat. Aktivní menšina tak do jisté míry „věří za“ zbytek společnosti. Podstatné je, že veřejnost mnohdy vyžaduje náboženské obřady, protože sekulární obdoby jsou nedostačující, je to tedy specifikum náboženského vidění světa, které je vyžadováno. Naproti tomu stojí koncept *belonging without believing*, který se týká situace, ve které se lidé stále hlásí k nějaké církvi či konfesi, ale tímto přihlášením jejich spjatost s náboženstvím v podstatě končí. Ačkoliv statistiky vykazují značná čísla „věřících“, jedná se pouze o kvantitativní přítomnost náboženství, protože obsah náboženství se vytrácí a mizí tak jeho kvalitativní přítomnost.

Belonging without believing, nebo v opačném gardu také víra bez přináležení, jsou zároveň náznakem toho, že jednotlivá vidění světa se navzájem ovlivňují. Specifické typy vidění světa nejsou nepropustnými entitami, naopak jsou do určité míry fluidní a mohou vzájemně přejímat prvky jednoho i druhého. Z tohoto pohledu je velmi důležité zjistit, které z vidění světa je ve veřejném prostoru dominantní, protože je pravděpodobné, že to bude právě tento typ, který bude mít vliv i na ostatní typy vidění světa, které se ve veřejném prostoru vyskytují.

Toto ovlivnění se děje především na úrovni jednotlivců. Pokud bylo dříve náboženské vidění světa základním rámcem pro přemýšlení a bylo dominantní ve veřejném prostoru, jedinci, kteří se v něm chtěli pohybovat, museli „ovládat“ logiku tohoto myšlení. Pro člověka je zvládnutí dominantního vidění světa do určité míry podmínkou existence ve veřejném prostoru, potažmo ve společnosti. Je to dominantní vidění světa, které je nutností a které se tak automaticky předává dalším generacím. Hervieu-Léger (2000) říká, že lidé v dnešní společnosti již nejsou navázáni na řetěz paměti a jako jedno z možných vysvětlení vidí prudké změny podmínek, které narušily časovou i lokální podobu života rurální společnosti. Důsledek můžeme vidět i v tom, že náboženská paměť je v současnosti nahrazena jiným typem paměti, který je všeobecnou podmínkou existence ve společnosti. Na předání této nové paměti, nebo chcete-li na předávání dominantního vidění světa, se musejí podílet i ti, kteří jsou zakotveni v náboženském způsobu vidění světa, takže je velmi pravděpodobné, že přejímají určité prvky z dominantní struktury.

Závěr

Berger s Luckmannem (1999) stejně jako jiní autoři zdůrazňují, že realita a její vnímání je možné pouze v rámci společnosti. Realitu a konkrétní pohled na ni je potřeba sdílet s ostatními. V našem případě jsme se zaměřili na náboženství, které chápeme také jako jeden z možných typů vnímání reality či pohledů na svět.

V dnešní společnosti existuje několik takovýchto pohledů na svět, a tudíž i různé typy vnímání reality. Ve veřejném prostoru pak můžeme analyzovat kvalitativní přítomnost jednotlivých typů a jejich dominanci.

Pro takovou analýzu je však potřebné přesněji určit konkrétní podobu jednotlivých vidění světa. Tento úkol bude poměrně náročný a staví nás před mnoho dalších otázek. Odlíšujeme zde totiž na jedné straně individuální podobu vnímání reality a na druhé straně pak ideálně typické vidění světa, ke kterému se jednotliví lidé vztahují a nebo nikoliv. Je proto nutné nalézt určitou společnou logiku v chápání reality u jednotlivých lidí a vytvořit tak ony ideální typy. Tradičně chápaná a institucionalizovaná náboženství mají tu výhodu, že nám umožňují nalézt nějaké centrum (věrouku, doktrínu, dokumenty či knihy), kolem kterého se utváří určitý výklad světa. V kontextu České republiky je vhodné začít například u katolického vidění světa, protože se k němu stále hlásí největší podíl věřících a pomocí podrobného studia oficiálních dokumentů a také pomocí výzkumů samotných věřících se snažit o nalezení pravidelností, které umožní srovnání s ostatními typy vidění světa. Není však nutné popsat konkrétní vidění světa do nejmenších detailů, to není ani při dynamice myšlení jednotlivců možné, ale je potřeba nalézt takové objektivity a pravidelnosti, které jsou nejvíce odlišné od jiných typů.

Jak již bylo naznačeno, pro zkoumání se nejlépe hodí institucionalizované církevní náboženské směry, protože u nich můžeme předpokládat, že u lidí hlásících se ke konkrétní konfesi se bude specifické vnímání reality vyskytovat. Pro zkoumání jiných typu vidění světa je situace složitější, protože mnohdy žádné centrum neexistuje a my nevíme „kde hledat“. Přesto se můžeme pokusit o to, nalézt i tato vidění světa. Sledovat tak můžeme projevy v jednotlivých veřejných prostorech a analyzovat dominantní vidění světa, kterému se v něm lidé podřizují a poté hledat, jestli se vyskytuje i u jednotlivců a u kterých z nich se liší nebo se shoduje.

Výše uvedené teoretické uchopení náboženství ve veřejném prostoru umožňuje jiný pohled na zkoumání společnosti, její proměny a způsoby uvažování jednotlivců. Tato analýza veřejného prostoru nám může pomoci porozumět například rozdílům mezi západní Evropou a USA nebo také důvodům nízkého počtu lidí hlásících se k tradičním církvím v České republice či problematice přenosu náboženské víry na další generace. Výše uvedené konceptuální uchopení však může být využito i k sledování proměn náboženského vidění světa a vzájemného ovlivňování s jinými pohledy na svět.

Pro zkoumání veřejného prostoru je však nutné zaměřit se především na kvalitativní přítomnost jednotlivých typů vidění světa a nespokojit se pouze s nominální přítomností představitelů například církevních hierarchie. Tento příspěvek není vyčerpávající odpovědí na otázku po pozici náboženství ve veřejném prostoru, ale nabízí nový pohled na zkoumání tohoto pole a další možnosti pro studium náboženství ve společnosti.

LITERATURA

- BERGER, P.: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, Anchor Press/Doubleday 1980.
- BERGER, P.: *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York, Anchor books 1990.

- BERGER, P.: Sekularizace a pluralismus. In: *Řád a moc: vybrané texty ze sociologie náboženství*. Red. D. LUŽNÝ. Brno, Masarykova univerzita 2005, s. 235–251.
- BERGER, P., LUCKMANN, T.: *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 1999.
- BEYER, P.: *Religions in Global Society*. London, Routledge 2006.
- CASANOVA, J.: *Public Religion in The Modern World*. Chicago and London, The University of Chicago Press 1994.
- CALHOUN, C.: *Contemporary sociological theory*. Malden, Blackwell Publishing 2007.
- DAVIE, G.: From Believing Without Belonging to Viscarious Religion. In: *The role of religion in Modern societies*. Red. D. POLLACK, D. OLSON. New York, Routledge 2007.
- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 2009.
- HERVIEU-LÉGER, D.: *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, Polity Press 2000.
- LUCKMANN, T.: *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, The Macmillan Company 1967.
- LUCKMANN, T.: Privatizace náboženství a morálky. In: *Řád a moc: vybrané texty ze sociologie náboženství*. Red. D. LUŽNÝ. Brno, Masarykova univerzita 2005, s. 253–263.
- TAYLOR, Ch.: *A Secular Age*. Harvard, Harvard University Press 2007.

SUMMARY

Religion can be understood as specific type of reality perception or worldview that explains and creates an order in which individuals perceive whole world. Even though the public space is often considered to be neutral and open to everybody, it is under the domination of specific worldview. In Europe we can see decline of religious worldview dominance. Social scientists have to look for qualitative presence of religious worldview instead of quantitative presence of church leaders etc. to examine this domination and the position of religion in society.

KEY WORDS

Religion, reality perception, worldview, public space, secularity.

Bc. František Černín
 Průchodní 2
 602 00 Brno
 e-mail: 216984@mail.muni.cz

Religionistika jako profylaxe možných náboženských antipatií nebo jako nástroj preevangelizace? Případová studie ze střední školy¹

Jan Váně

Výchozí předpoklady

Předkládaný text přijímá jako fakt, že náboženství v současnosti vstupuje nejen aktivně do veřejného prostoru, ale především stále úspěšněji. Ukazuje se, že náboženství je, navzdory očekáváním spojeným se sekularizační tezí nadále inspirativním a důležitým impulsem v úvahách o budoucích podobách západních společností (Swatos – Olson, 2000; Pecora 2006, Davie, 2009). Druhým přijímaným předpokladem, z kterého v textu vycházím, jsou demografické odhady vztahující se k České republice, pro následující desetiletí.² Stárnutí populace, závislost na příchozích migrantů povede k celkové proměně společnosti. Je nepravděpodobné, že česká společnost zůstane táž, jakou je v současné chvíli. Jinými slovy, fakt náboženské plurality se stane nedílnou součástí zkušenosti jednotlivce.

Přihlédneme-li k vlivu náboženství na globální dění ve světě,³ zdá se, že je nutné se na danou situaci začít připravovat. To proto, že každý racionální (vzdělávací) systém se

¹ Tato studie byla připravena s podporou grantu: „Institucionální podpora na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace – KSS FF ZČU“.

² Srov. např. http://www.demografie.info/?cz_detail_clanku=&artclID=75 [cit. 3. 5. 2010].

³ Navzdory pojmové neukotvenosti, co je globalizace, existuje poměrně jasný konsensus, který předpokládá, že existuje proces, jenž celosvětově prostupuje společenskými systémy a nabývá institucionální podoby. Jen nevíme úplně přesně, jak a k jaké podobě směřuje daný proces, ale víme, že konstituuje řád, který má celosvětovou působnost. Existují dvě základní pozice reflektující vztah náboženství a globalizace. Na jedné straně jsou autoři, kteří vycházejí z předpokladu, že jednotlivá náboženství ztělesňují výrazné globální spoluhráče a jejich vliv se promítá do strukturace globálního řádu. Nejen to, podle nich jsou i neopominutelnou integrativní silou celého globalizačního procesu (Robertson, 2000). Na straně druhé jsou myslitelé, kteří se domnívají, že globalizace nahrává právě náboženským představitelům fundamentalistických proudů. Podle této interpretace je globalizace těmito náboženskými skupinami pochopena jako nástroj pro celosvětové prosazení konkrétního typu víry. Technologické, ekonomické, sociální, kulturní a politické nástroje mají tak sloužit jedině věci: „obnovení“, respektive prosazení (konkrétní) náboženské optiky do řádu světa, který tak konečně ztratí svůj profánní charakter a stane se naopak posvěceným a posvěcujícím lidské životy. Takto pojímaná globalizace směřuje k jedinému cíli, jímž

pokouší nejen o reprodukci a přenos vědění mezi generacemi, ale i o anticipaci potenciálně destruuujících elementů. Proto se domnívám, že věcná obeznámenost s náboženstvími představuje pro vzdělávací systém důležitou výzvu. To proto, že „dnešní svět (...) je stejně zuřivě náboženský, jako vždy býval, a na některých místech dokonce ještě více“ (Berger, 1999, s. 1).

S ohledem na opětovné zvýznamňování vlivu náboženství ve společnosti⁴ a očekávanými demografickými proměnami souvisí poslední předpoklad. Dojde-li v budoucnosti k očekávané předpokládané strukturální proměně naší společnosti, která bude významně závislá na přílivu cizinců, potom bude (nejen) znalost náboženského diskurzu nezbytnou výbavou politických a kulturních špiček ale i většinové veřejnosti. To proto, aby se alespoň v maximální možné míře dalo předejít turbulencím, které by mohly ohrozit soužití obyvatel Českého republiky. Jednou z možných turbulencí je náboženská nesnášenlivost a neporozumění. Jelikož při konstruování identity hraje náboženství stále významnou roli. Znalost nábožensky podmíněných sociokulturních kontextů se stane nutným předpokladem pro zvládnutí budoucích problémů. Domnívám se, že již nestačí pouze individuálně motivovaná snaha obeznámit se s náboženskou problematikou, ale že je nutné dlouhodobé *systematické* vzdělávání v této oblasti. Z toho vyplývá, že ten, kdo bude významně ovlivňovat diskurz formující znalost a výpovědi o náboženstvích, určí do budoucna podobu a „výsledek“ interakcí mezi „starousedlíky“ a přibývanými migranty.

Výzkumné pole

Na první pohled by se mohlo zdát, že diskurz formující znalost a výpovědi o náboženstvích, kontroluje stát. Religionistika,⁵ kterou považuji v dané chvíli za „nejucele-

je zakončování konkrétního typu kultury, společenského uspořádání, vidění světa, které je pojímáno jako jediné správné a autentické a o němž jsou jeho nositelé přesvědčeni, že má univerzální platnost. Zastánci takového přístupu ke globalizaci nepředstavují marginální skupinu, naopak ztělesňují aktivní tvůrce podmínek sociokulturní změny. Avšak změna a přizpůsobení se proměnám globalizace není primárním fundamentalistickým záměrem, „pouze“ představuje faktor, který slouží jako katalyzátor na cestě k sebeprosazení (Lechner, 1993, s. 19–36; Juergensmeyer, 2007).

⁴ Nárůst popularity např. nových náboženských hnutí vedl badatele k různým závěrům, avšak všichni se shodují na tom, že jejich dynamický nástup a rozvoj je součástí širší změny v náboženském životě západních společností. Výsledkem toho je ustanovování plurality a různorodosti náboženských forem, které je nutné zkoumat. (Srov. Marty, 1991; Wilson, B. – Creswell, J. 1999; Enroth, 2005, Lužný, 1997, Václavík, 2007.)

⁵ Religionistiku nahlížím primárně jako vědeckou disciplínu, která stojí na zásadě kritického přístupu ke zkoumanému náboženství coby proměnlivému jevu. Jsem si plně vědom, že religionistika jako věda musí řešit základní otázky ontologické povahy, tj.: Co je náboženská realita?, epistemologické, tj.: Jak můžeme poznat náboženství?, axiologické, tj.: Jaká je role hodnot, jež náboženství zastává?, to vše ústí v metodologický problém, tj.: Jak zvolit vhodný proces k získání validních poznatků o náboženství? Kromě toho k těmto základním otázkám se následně přidává požadavek na uspořádávání získaných znalostí podle pragmaticky daných kritérií, nutnost systematizovat vědění, jež musí projít metodickou reflexí, jejímž výsledkem je organizace poznání a jeho systematizace. Nedílnou součástí je pak i systematizace případných pochybností, otázek po podmínkách chápání skutečností, odkrývání a hledání případných alternativ vysvětlení až po zřejmě nezbytné uznání plurality významů atd. To vše, ale stojí a padá s kritickým přístupem, jehož základní podmínkou je intelektuální poctivost zkoumajícího k sobě samému a ke zkoumaní realitě. Avšak rozhodující je kritický přístup, jenž je geneticky zabudován ve výzkumu

nější“ formu diskurzu vypovídajícím o náboženstvích, se učí na veřejných univerzitách a výběrové semináře religionistiky se vyučují na středních školách. Avšak první problém, na který narazíme, je fakt, že výuka religionistiky řádně nefungovala po dlouhou dobu ani na univerzitách. Někteří autoři hovoří o tzv. „emigraci religionistiky“ (Horyna – Pavlincová, 2001, s. 61) u nás.

S ohledem na výše formulované předpoklady se domnívám, že obeznámenost s různými podobami náboženství by měla být plošná. Předpoklad pro plošnou distribuci vědění má zejména středoškolské vzdělávání. Je proto celkem očekávatelná rozprava, jaké místo má zastávat výuka religionistiky na středních školách. V návaznosti na tuto otázku, přichází další, a to, kdo definuje podobu středoškolské religionistiky? Mají tak učinit univerzitní pracoviště, která se vyznačují značně odlišnými metodologickými a didakticko-pedagogickými akcenty? Nebo se očekává, že Ministerstvo školství mládeže a tělovýchovy (MŠMT) přeloží jednotící rámcovou verzi? Ponechá MŠMT volnost jednotlivým školám, aby stanovily podobu výuky skrze rámcový vzdělávací program (RVP) či školního vzdělávacího programu (ŠVP)? Metodologická neukotvenost a minimální časová dotace na středoškolskou výuku religionistiky, zpochybňuje koncepční průpravu populace pro budoucnost. Ukazuje se, že postavení religionistiky je v středoškolském vzdělávacím systému doposud nevyjasněné.⁶

V dané chvíli se dostáváme k výzkumné otázce, jež je řešena v předkládaném textu. Existuje v České republice střední škola, která systematicky a dlouhodobě vyučuje religionistiku? Pokud ano, potom se lze ptát, jakou podobu výuka religionistiky má?

Na středních školách zřizovaných státem, krajem či obcí se religionistika nevyučuje jako povinný předmět jako např. základy společenských věd (ZSV), od kterých se očekává, že v elementární míře vpraví studenty do základů filozofie, sociologie, politologie, ekonomie, psychologie, práva, etiky a ekologie. Respektive, že ve studentech bude během hodin ZSV vypěstována občansko-právní způsobilost k veřejnému životu. Pokud se religionistika učí, potom pouze jako výběrový seminář na vyšším stupni středních škol.⁷ Důvod, proč tomu tak je, je patrný již z tzv. školského zákona. V něm není o religionistice žádná zmínka, která by umožnila alespoň vytušit, jaké jsou „zákonná“ očekávání a představy o podobě výuky religionistiky. Právní opora tzv. školského zákona podle právní úpravy Sbirka zákonů č. 317/2008 § 15 zákona v platném znění říká pouze následující:

§15 Vyučovat náboženství může v pracovněprávním vztahu k právnické osobě, která vykonává činnost dané školy, pověřený zástupce církve nebo náboženské společnosti, který splňuje

náboženství. Ten totiž zprostředkovává to nejdůležitější a tím je reflexe, tj. schopnost přehodnotit zastávané pozice (Waardenburg, 1997, s. 35-37).

⁶ Srovnáme-li postavení religionistiky na středních školách na Západě, vidíme, že i zde je na toto téma vedena ostrá polemika o podobu začleňování výuky religionistiky a nutnost klást důraz na obeznámenost s náboženskou pluralitou v osnovách základních a středních škol. (Srov. Váně, 2008, s. 10-12.)

⁷ Školský zákon se explicitně zmiňuje pouze o možnosti vyučovat náboženství. Viz Sbirka zákonů č. 317/2008 § 15 (1) „Ve školách lze v souladu se zásadami a cíli vzdělávání podle §2 vyučovat náboženství. Náboženství mohou vyučovat registrované církve nebo náboženské společnosti, kterým bylo přiznáno zvláštní právo vyučovat náboženství ve státních školách, a to i společně na základě jejich písemné dohody.“

předpoklady pro výkon činnosti pedagogického pracovníka podle zvláštního právního předpisu. Pověření vydává statutární orgán církve nebo náboženské společnosti, v případě římskokatolické církve statutární orgán příslušného biskupství.

Religionistika sice není povinným předmětem, ale je jí možné vyučovat v rámci tzv. disponibilních (nadstandardních) hodin, které jsou určeny např. pro výuku předmětu „výuka náboženství“,⁸ a to ve všech typech škol, ať je zřizovatelem kraj nebo církev. Výuka náboženství je realizována vždy s ohledem na vůli ředitele školy, na němž záleží, zda zákonem poskytované nadstandardní hodiny využije pro výuku např. náboženství nebo religionistiky.⁹ Pokud se religionistika vyučuje alespoň někde, je to dáno zájmem konkrétních ředitelů, kteří jsou ochotni uvolnit část disponibilních hodin.¹⁰

Snaha učit religionistiku na středních školách je opakovaně konfrontována s následujícími problémy. A to od minimálního povědomí o tom, co je předmětem religionistiky, po demonstrativní nezájem z důvodu ekonomického nerentability po argumenty o budoucí nedostatečné profesní uplatnitelnosti. Existuje-li proto výuka religionistiky ve formě povinné výuky – a to více jak v jednom ročníku na státní střední škole¹¹ – děje se tak pouze na středních školách, jejichž zřizovatelem je církev a i zde se jedná o menšinový jev. Porovnáme-li studijní programy středních církevních škol,¹² kterých je celkem třicet sedm, zjistíme, že pouze na pěti je vyučován předmět označovaný jako religionistika. Z těchto pěti ale pouze dva subjekty vyučují religionistiku po celou dobu trvání studia (4–8 let). Avšak jeden z těchto dvou subjektů se explicitně hned v počátku zřiká nároku na nestrannost, tj. kritickou zvědavost a snahu o objektivitu, ačkoli užívá označení religionistika pro vyučovaný předmět.¹³ V zásadě tak můžeme konstatovat, že na území ČR existuje jediná střední škola, která vyučuje religionistiku po celou dobu trvání studia,

⁸ Ze samotného pojmu je ale patrné, že „výuka náboženství“ nemá za cíl provádět kritickou reflexi, ale utvrzovat v pravověří.

⁹ Ředitelské rozhodnutí o výuce náboženství, které je dotované z nadstandardních hodin v sobě latentně skrývá nutnost rozhodnout o případném ponížení odměn pro vyučující jiných předmětů.

¹⁰ Učební dokumenty pro gymnázia schválené Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy (MŠMT) a platné od 1. 9. 1999, kde je tzv. generalizovaný učební plán, který určuje počty hodin jednotlivých předmětů ve všech ročních úrovních umožňuje investovat tzv. disponibilní hodiny místo do posílení jazyků či matematiky právě do religionistiky.

¹¹ Zde má religionistika charakter od výběrového semináře po (maximálně) povinně volitelný předmět.

¹² Církevní školy, které jsou uznány MŠMT, jsou převážně zřizovány římskokatolickou církví, která takto založila devatenáct gymnázií a třináct středních škol. Dále na našem území existují střední církevní školy zřízené Československou církví evangelickou, které jsou čtyři. Poslední kategorií jsou tzv. Církevní školy ostatních zřizovatelů a sem spadá jedna střední škola.

¹³ „Na **** se vyučuje souběžně s náboženstvím také religionistika. Nejedná se ovšem o vědní obor religionistiky. Tento náš předmět v sobě zahrnuje základy mnoha oborů z filozofických a teologických věd, které chceme zpřístupnit zvláště žákům, kteří s tímto okruhem lidského myšlení mají málo zkušeností i v oblasti filozofického a náboženského uvažování a také běžnými znalostmi patří k té části naší populace, která značně zaostává za zbytkem Evropy. (...) Rozhodně se chceme vyvarovat nadkonfesijního pohledu a náboženského indiferentizmu. Vyučující tohoto předmětu jsou koneckonců katolíci či křesťané, kteří vystudovali katolickou teologii a kteří nemohou být k vlastní víře chladní. Stejně tak se chceme vyvarovat takových jevů, jakými je znevažování jiného způsobu myšlení, nebo jiného vyznání. Nechceme vytvořit jen jakýsi přehled o světových náboženstvích, ve kterém nezbude čas na přemýšlení a zaujímání postojů.“ – Zdroj je anonymizován.

aniž by jakkoli zpochybňovala, že pod tímto označením se skrývá něco jiného. A právě tato střední církevní škola je předmětem naší případové studie.

Metodologie

V následujících částech je předkládána případová studie, která se zaměřuje na výuku religionistiky na střední škole,¹⁴ která tomuto předmětu poskytuje prostor a to tak, že student má předmět religionistika v každém roce a to povinně.

Výzkum vychází z etnografických principů (Denzin - Lincoln, 2005), tzn. že základním zdrojem dat bylo zúčastněné pozorování, pro něž platí proměnlivá míra participace.¹⁵ Ve vymezeném časovém intervalu (2008–2009) jsem provedl zúčastněná pozorování, během nichž jsem zaznamenával poznatky do terénních deníků. Pravidelně jsem se účastnil výuky včetně pozorování „běžného provozu“ školy a zasedání školské rady. Během zúčastněného pozorování jsem provedl hloubkové a polostrukturované rozhovory s klíčovými postavami pro výzkum, tj. s vedením školy, vyučujícími religionistiky, jak současnými tak minulými. Rozhovory byly zaznamenávány, přičemž vždy byly podmíněny informovaným souhlasem. Následně byla provedena analýza.

Jsem si plně vědom, že předkládaná případová studie nemůže sloužit jako dostačující základ pro zobecňující závěry. Cílem naopak je poskytnout prostor pro budoucí plošná srovnání a v neposlední řadě poskytnout prostor pro polemiku, jaké je místo religionistiky ve výuce na střední škole a jestli je oprávněné vznášet relevantní požadavek na její stabilní začlenění mezi vyučované předměty.

Vlastní analýza

Výchovně vzdělávací cíle zkoumané školy, jejímž zřizovatelem je církev, byly schváleny MŠMT na počátku devadesátých let. Vzdělávací ústav poskytuje všeobecné vzdělání, které připravuje ke studiu na vysoké škole a navazuje na výuku základní školy. Obsah učiva se v zásadě překrývá s obsahem studia, které je realizováno na obdobných typech středních škol, jejichž zřizovatelem je stát. Jako své specifikum zkoumaná škola uvádí ty

¹⁴ Tato organizace a některé informace, které by mohly vést k jejímu identifikování jsou anonymizovány. Z důvodu zachování anonymity neuvádím ani název města, v kterém výzkum probíhal. S ohledem na poměrně „malý“ počet středních církevních škol neuvádím ani přesný rok založení a nahrazuji jej rokem 199*. Pokud cituji z dokumentů, např. když Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy (MŠMT) schvaluje výchovně vzdělávací cíle dané církevní školy, uvádím jen jejich části, které umožňují zachovat anonymnost. Pokud odkazuji na dokumenty, označuji je pořadovou číslicí, která koresponduje s pořadím v jakém vznikaly. Veškeré dokumenty jsou součástí nasbíraných dat a informací, které byly získány během výzkumu. Součástí jednoho zdrojového dokumentu je návrh osnov pro MŠMT a zřizovatele, kde kromě anotace obsahující cíle, metody záměr jsou i detailní rozpisy vyučovaného obsahu pro jednotlivé ročníky. Dále schvalovací dopis zřizovatele, v kterém vedení školy oznamuje svůj případný souhlas a souhlas MŠMT.

¹⁵ Z metodologického hlediska existují dvě krajní pozice „úplný pozorovatel“ vs. „úplný participant“ (Denzin- Lincoln, 2005, s. 217–233).

předměty, které slouží k zprostředkování křesťanské tradice a jež mají vychovávat žáky podle zásad křesťanské morálky. V neposlední řadě mají tyto předměty zachovat optiku vidění světa u těch studentů, kteří jsou konfesně orientováni a u konfesně neorientovaných vést k toleranci, otevřenosti a pluralitě. Za takové předměty jsou na církevních školách považovány: etika, náboženská výchova a religionistika. Na některých typech církevních škol jsou tyto předměty chápány jako základ preevangelizace.¹⁶

Na zkoumané škole se v jistých obdobích učily religionistika, náboženská výchova i etika. V různých momentech se vyučovaly vždy alespoň dva ze tří popisovaných předmětů. Avšak kontinuálně od založení školy se učí pouze předmět religionistiky. Otázkou proto je, jak zkoumaná organizace, generuje, modifikuje a aplikuje výuku religionistiky. Jaké formy volí, aby se adaptovala na vnější, ale i vnitřní podmínky, jež s výukou religionistiky souvisejí. Základní metodologické otázky zněly: a) Jaká byla/je struktura výuky? b) Které faktory ovlivňovaly/ovlivňují tvorbu „osnov“? c) Jak na vlastní podobu religionistiky reagují zřizovatel, rodiče a studenti?

Zkoumané vzdělávací zařízení v momentě svého vzniku (199*) předkládalo MŠMT ke schválení kromě standardních předmětů, pro něž platila jasná pravidla a osnovy, i osnovy religionistiky a náboženské výchovy. V původně předkládaném dokumentu, který MŠMT schválilo, je religionistika definována následujícím způsobem:

„Religionistiku chápeme jako nauku o náboženství. Jde o postižení vývoje lidského ducha ve vztahu k myšlenkovým proudům a systémům dané doby. Vztahuje se k fenoménu náboženskosti, který provází člověka od nepaměti. Pokouší se nahlédnout kořeny a původ náboženskosti člověka, seznamuje s náboženskými tradicemi lidstva a věnuje se studiu konkrétních náboženských systémů.“¹⁷

Otázkou je, zda u zdánlivě bezproblémové definice existují nějaké skryté předpoklady? Je základem uvažování o náboženstvích popis a analýza náboženských jevů? Předpokládají se věcná komparativní srovnání, tj. relevantní srovnávání historického a sociálního kontextu jednotlivých náboženství (Horyna, 1994, s. 10)? Je poskytován prostor pro kritickou racionalitu, nebo v podtextu definice je skryt konfesní předpoklad? Objasnění výše položených otázek nabízí další pasáž, v níž je definován cíl. V příslušném dokumentu se praví:

¹⁶ Některé střední církevní školy úspěšně čerpají dotace z EU na podporu výuky těchto předmětů (etika, náboženská výchova, religionistika), s deklarativním odkazem k již zmiňovanému záměru – preevangelizaci. Z výše řečeného rozhodně nutně nevyplývá, že vyučované předměty – etika, religionistika – jsou cíleně koncipovány jako preevangelizace, rovněž platí, že ne na všech církevních školách se všechny tři tyto předměty vždy vyučují. Srov. zápis z celostátního setkání ředitelů církevních škol v Jaroměřicích 2007, kdy je myšlenka preevangelizace a čerpání peněz z EU deklarována na samostatné výuce na střední škole s. 6–8 dokumentu, který lze nalézt na: <http://skolstvi.cirkev.cz/clanky/Celostatni-setkani-reditelu-CS.html> [cit. 4. 1. 2010]

¹⁷ Čerpáno ze zdrojového dokumentu (I. a II.), jehož součástí je kromě schválení MŠMT a zřizovatelem i osnovy charakterizujícího zaměření školy, včetně profilu absolventa a definování vzdělávacích a výchovných cílů školy. Tyto osnovy byly schváleny MŠMT 199*.

„Cílem výuky je poznání a pochopení kořenů evropské civilizace, hlubší poznání křesťanství a jeho odkazu k dnešku, poznání duchovních hodnot, seznámení s Písmem sv., s křesťanskou tradicí, s církví a její historií. Dále seznámení s ostatními světovými náboženstvími, s různými spiritualitami (...).“¹⁸

Na základě této specifikace se zdá, že religionistika má sloužit k obeznámení s dějiny a naukou křesťanství. Pokud by tomu tak bylo, pořád by mohlo platit, že se jedná o vytvoření informačního podkladu, který poslouží při komparaci s ostatními světovými náboženstvími. Pokud by platilo, že student bude obeznámen s historií a základními pilíři nauky křesťanství, aby bylo s čím srovnávat, pak by se spíše jednalo o náboženskou sociologii, ale pořád by zde bylo možné spatřovat i styčné body s religionistikou.

Avšak další pasáž vyvolává pochybnost, zda pojem religionistika není nahlížen jen jako synonymum pro „výuku náboženství“: „(religionistika) zprostředkovává žákům křesťanství jako základní směr evropského vnímání, seznamuje s jeho základními myšlenkovými koncepty“.¹⁹ Při pozorném čtení textu spatříme, že jeho předkladatelé si byli vědomi této potenciální výtky a snažili se ji anticipovat. Proto zdůraznili nárok na neutralitu při výuce obsahu religionistiky, avšak obratem jej podmiňují konstatováním, že předkládaný obsah by neměl zároveň bránit v případné konverzi.

Religionistika je koncipována tak (*poznámka autora*), „že pro uznání věrohodnosti prezentovaných poznatků nevyžaduje od žáků ztotožnění se s pravdami křesťanské víry, ale nabízí možnost na základě vlastního poznání k Bohu dospět“.²⁰

Postupem času došlo k několika stylistickým změnám v definování religionistiky, z nichž nejzásadnější se týká postulování cíle.²¹ V něm je posléze kladen důraz na výuku křesťanství coby konstitutivního prvku evropské tradice. Cíl výuky je zdůvodňován následujícími tvrzeními:

¹⁸ Čerpáno ze zdrojového dokumentu (I.).

¹⁹ Čerpáno ze zdrojového dokumentu (II.).

²⁰ Tamtéž.

²¹ Srovnáme nuance, které se objevily mezi původně předkládaným materiálem určeným ke schválení MŠMT a textem z roku 1995. V tomto roce proběhla úprava osnov na základě zavedení tzv. generalizovaného učebního plánu, který zkoumané církevní škole schválilo MŠMT **.*. 1995. Přičemž po tomto schválení následovala ještě konzultace zřizovatele se školskou komisí České biskupské konference, která osnovy doporučila, a následně o této skutečnosti zřizovatel informuje ředitelství školy. Sledujeme-li možný významový posun, pak se v případě definování religionistiky odehrál v jediném slově, a to když došlo k nahrazení pojmu „myšlenkovým“ (proudům) za termín „duchovní“. Tzn., že výsledná (re)formulace toho, jak je chápána religionistika, zní: „Religionistiku chápeme jako nauku o náboženství. Jde o postižení vývoje lidského ducha ve vztahu k *duchovním* proudům a systémům dané doby. Vztahuje se k fenoménu náboženskosti, který provází člověka od nepaměti.“ (Čerpáno ze zdrojového dokumentu (2) charakterizujícího zaměření školy, včetně profilu absolventa a definování vzdělávacích a výchovných cílů školy.) Záměr nahradit spojení „myšlenkovým proudům“ termínem „duchovním proudům“ není v současnosti příliš srozumitelný. A i pamětníci, kteří v nějaké míře participovali na textu, se rozcházejí v zdůvodněních, proč se tak stalo. O všech předložených zdůvodněních lze ve větší či menší míře tvrdit, že jsou ad hoc formulována. Ukazuje se, že se jedná o příliš dlouhou dobu na to, aby bylo možné relevantně rekonstruovat myšlenkové posuny, které vedly k pojmovým změnám.

(Religionistika) „Zprostředkovává žákům křesťanství jako základní směr evropského vnímání, seznamuje s jeho zdroji a jeho základními myšlenkovými koncepty. Přibližuje náboženské tradice jiných kultur, a tak umožňuje porovnání a zobecňování. Pomáhá orientaci v dnešním pluralitním světě (...) v neposlední řadě zvyšuje odolnost studentů vůči hlásání naivních duchovních nauk.“²²

Mnohem důležitější jsou pro nás změny, k nimž došlo ve výuce religionistiky v pozdějších letech a které se odrazily v strukturálních změnách obsahu a osnov. Takové změny již nebyly předkládány k posouzení MŠMT, jelikož to zákon o středních školách nevyžaduje. Proměna obsahu výuky byla výsledkem dialektické interakce mezi zřizovatelem a školou. Klíčové změny ve výuce proběhly v letech 1999 a 2006 a budou ještě předmětem další reflexe. O schválení příslušných změn ve výuce religionistiky žádalo vedení školy zřizovatele, v jehož rukou spočívalo případné schválení, či zamítnutí. Pokud došlo ke schválení, vždy se pořizoval příslušný dokument, který sloužil jako případný doklad pro inspekce MŠMT, aby bylo zřejmé, že změny nenastaly svévolně bez zřizovatelova vědomí.²³

Přijaté změny byly vždy prezentovány jako částečné korekce, nikoli jako změny zásadního významu. Ve schvalovacím dokumentu se případná změna podmiňovala zkušebním obdobím a jednalo se o tzv. „ověřovací program“. Tato formulace na jedné straně otevírala prostor pro to, aby škola mohla podstatným způsobem změnit strukturu výuky, ale zároveň byl zanechán prostor pro případné odstoupení od nastoupené změny. Zřizovatel v dokumentu konkrétně stanovuje časový horizont, jímž je vždy jeden rok. Tudíž po roce mělo být provedeno vyhodnocení, na jehož základě se rozhodovalo o pokračování, či nepokračování nastoupeného přístupu k výuce religionistiky. Opakování ročního prověřování nemá limitní bod.

Obsah hodin religionistiky, vzdělanostní struktura vyučujících, model rozhodování o změnách

Zkoumaná střední škola zajišťuje výuku religionistiky od počátku své existence. Během této doby došlo ke dvěma zásadním změnám v koncepci výuky. Pro porozumění důvodům změny je určující znalost výchozí podoby religionistiky. Samotné zavedení religionistiky do systematické výuky již v počátku devadesátých let minulého století lze považovat za zlomový okamžik. Je to vůbec poprvé, kdy se religionistika stává dlouhodobou součástí výuky. Další výrazná změna proběhla v letech 1999–2000. Poslední

²² Viz zdrojový dokument (II.).

²³ V příslušných vyjádřeních akceptujících a schvalujících příslušné změny v obsahu výuky zřizovatelem se např. dočítáme: „Na základě žádosti ředitele XXXX a doporučení biskupského vikáře XXXX (nebo delegáta pro církevní školy) a vlastního posouzení souhlasím s předloženým návrhem úprav. Předložená úprava výše zmíněných učebních osnov byla projednána na setkání katechetické sekce a doporučena ředitelem školy jako ověřovací program od (...). Podoba osnov vychází z původních materiálů, nejedná se o změnu koncepce, pouze o přesun dílčích témat mezi ročníky a drobné korekce obsahu (...)“. Čerpáno ze zdrojového dokumentu (III., jehož součástí je i dopis adresovaný zřizovatelem ředitelství školy v roce 2004, dále čerpáno ze zdrojového dokumentu (IV.), jehož součástí je i dopis adresovaný zřizovatelem ředitelství školy v roce 2006, kde se mimo jiné píše: „na základě doporučení XXXX delegáta pro církevní školy v XXXX diecézi (...)“. Jedná se pouze o drobnou nuanci, která nespočívá v umenšení pravomocí příslušné osoby mající na starost dohled na příslušnou střední církevní školou, ale v jejich odlišném hierarchickém postavení uvnitř církve.

transformace obsahu výuky nastala v letech 2005–2006, přičemž nemůžeme jednoznačně určit o jak hlubokou a dlouhodobou změnu se jedná. Zejména proto, že jsou v plném běhu přípravy školského vzdělávacího programu (ŠVP),²⁴ vyžadované MŠMT.

Tab. č. 1: Struktura výuky²⁵ ve třech stěžejních obdobích od primy do oktávy

Období 199*-1999		Období 1999–2006		Období 2006–2009	
Ročník	Probíraná látka	Ročník	Probíraná látka	Ročník	Probíraná látka
I.	Vymezení základních pojmů, biblická dějprava, Starý zákon	I.	Vymezení základních pojmů, biblická dějprava, Starý zákon	I.	Vymezení základních pojmů, biblická dějprava, Starý zákon
II.	Biblická dějprava, Nový zákon	II.	Biblická dějprava, Nový zákon	II.	Biblická dějprava, Nový zákon
III.	Kapitoly z církevních dějin	III.	Kapitoly z církevních dějin	III.	Kapitoly z církevních dějin
IV.	Velikonoční tajemství, základy filozofické antropologie, úvod do popisné religionistiky, monoteistická náb., náb. hnutí a sekty	IV.	Světová náboženství: zaniklá náboženství, hinduismus buddhismus, čínská náb., islám, judaismus, sekty, ateismus	IV.	„Možné“ interpretace Bible, Starý zákon: stvoření, formy „zla“ dekalog, proroci, bolest, láska, mudrosloví
V.	Křesťanství: dějiny, realie a teologie SZ, biblická nauka o světě a člověku	V.	Teologie SZ: stvoření, smlouva, desatero, proroci, deutorokanonické knihy	V.	Postava Ježíše: historicitá Ježíše, Ježíšova osobnost podle evangelií, nekřesťanské pojetí
VI.	Křesťanství: smrt, zmrtvýchvstání, eklesiologie, schatologie, vyznání víry	VI.	Teologie NZ: evangelia, christologické tituly, vzkříšení, parusie, kázání na hoře	VI.	Podoby křesťanství: pravoslavi, katolicismus, protestantismus, mezináboženský dialog
VII.	Kapitoly z církevních dějin: východní a západní schizma, reformace, Tridentský koncil	VII.	Křesťanství v dějinách: katolicismus, pravoslavi, protestantismus	VII.	Teorie vzniku náboženství, „zaniklá náboženství, světová náboženství

²⁴ K problematice utváření ŠVP a RVP (rámcový vzdělávací program) jako „budoucí“ přelomové změny struktury vzdělávacího systému u nás srov. rozpravu nad potřebností či nepotřebností RVP v *Učitelských novinách* od roku 2004 až do roku 2007, kdy bylo MŠMT stanovena konečná verze RVP pro základní školy. Čerpáno ze zdrojového dokumentu (I.) charakterizujícího zaměření školy, včetně profilu absolventa a definování vzdělávacích a výchovných cílů školy.

²⁵ Původní záměr, při předkládání žádosti MŠMT o schválení výuky religionistiky, počítal s dvouhodinovou dotací. Dvouhodinová dotace na týden pro religionistiku platí pouze do roku 1996. Poté je religionistika dotována jednou hodinou týdně. Důvody, proč došlo k redukci hodin – dvouhodinová dotace byla zdůvodněna tím, že v počáteční fázi vzniku školy nebyly otevřeny všechny ročníky a bylo chápáno jako priorita, aby byla odpřednášena látka v dostatečném rozsahu. V momentě, kdy se naplnily všechny ročníky, ztrácel daný argument na závažnosti. Druhý důvod: v rané fázi připadalo na studenta až 40 vyučovacích hodin týdně, což se ukazovalo jako nadměrné přetěžování. Proto docházelo k postupné redukci hodin na cca 30 hodiny týdně, snížení se tudíž dotklo i religionistiky. Tzn. v průměru má vyučující k dispozici 33 hodin v roce, přičemž v oktávě jich je o něco méně, přihlédneme-li k faktu, že se jedná o maturitní ročník. Avšak je nutné počítat s ještě nižším počtem hodin kvůli jejich odpadávání (podzimní, pololetní, jarní prázdniny, nejrůznějších kulturní akce). Přesto ve srovnání s disponibilním počtem hodin religionistiky na středních státních školách se jedná o neuvěřitelné množství času, který je na výuku religionistiky vynakládán.

VIII.	Křesťan v moderním světě: ekumenismus, církve v dnešním světě	VIII.	Křesťan v moderním světě: sociální učení církve, mezináboženský dialog, církve v dnešním světě	VIII.	Dějiny religionistiky, nejvýznamnější představitelé oboru, religionistika jako systematický obor, metodologie
-------	---	-------	--	-------	---

Sledujeme-li osnovy religionistiky v jednotlivých obdobích, zjistíme, že pro studenty prim a sekund je obsah konstantní od momentu založení střední církevní školy až do současnosti. Obdobně jako prima a sekunda i tercié nemění obsah nastavený v osnovách předmětu po celou dobu trvání výuky religionistiky. Studenti tohoto ročníku jsou seznamováni s křesťanstvím, jeho proměnami a působením. Hlavní důraz je položen na klíčové události a postavy christianizace Evropy, včetně našeho území, a to od prvních století až po dobu reformace. Jistý posun nastal v druhé fázi (1999–2006), kdy se součástí výuky stane i odkaz na vznik a počátky islámu.

První výrazné změny se během existence zkoumané organizace objevují při koncipování obsahu výuky v kvartě. Pro tento ročník platí, že se v určitých intervalech stále hledala odpověď na otázku, co lze považovat za adekvátní témata, která by správně formovala studenty v jejich důležitém vývojovém období. V tabulce č. 1. můžeme vidět diametrální proměny v třech určujících periodách. V první fázi (199*–1999) je struktura vyučované látky v kvartě poplatná původnímu rozložení pokřtěných/nepokřtěných studentů. Na počátku devadesátých let je téměř jedna třetina studentů pokřtěných. To dokonce slouží jako podpůrný argument při žádosti na MŠMT o umožnění výuky religionistiky v každém ročníku.²⁶ Postupně ale procento pokřtěných klesá, přičemž v současnosti je podíl pokřtěných studentů cca 5–8 %. S ohledem na deklarovanou formativní povahu religionistiky coby nedílné součásti společenskovedního bloku byl položen důraz na „hlavní události dějiny spásy“, tj. na událost Velikonoc a následně na něj navazovaly základy filozofické antropologie, přičemž pod jejími základy se rozumělo: náboženství jako vztah člověka k transcendentnu, člověk jako duchovně-tělesná bytost, lidská duše a možnosti poznání Boha.

Výrazný posun nastal v druhém období (1999–2006), kdy byla vypuštěna jak filozofická antropologie, tak i cyklus „Velikonoce“ a důraz byl položen pouze na světová náboženství a na „zaniklá“ náboženství. Redefinování tohoto přístupu v třetí fázi (2006–2009) budí na první pohled zdání kroku zpět, když se opětovně obrací pozornost k Starému zákonu. Cílem nebylo eliminování informací o jiných náboženstvích mimo křesťanství, ale přesunutí tohoto bloku do septim. Důvodem byla ne zcela dostačující mentální vyspělost

²⁶ Čerpáno ze zdrojového dokumentu (I.) charakterizujícího zaměření školy, včetně profilu absolventa a definování vzdělávacích a výchovných cílů školy. Stav pokřtěných byl v počátcích existence školy poměrně snadno zjistitelný, protože se jednalo o jedno z neformálních kritérií přijetí. Neformální důraz na konfesní orientaci byl kladen i při přijímacích pohovorech s pedagogy, kteří usilovali o přijetí. Tyto informace jsou přebírány z rozhovorů s lidmi, kteří absolvovali konkurzní pohovory na počátku devadesátých let dvacátého století. Tato praxe je dnes na této škole nahlížena jako zcela nepřijatelná. Avšak na základě kvalitativních rozhovorů s jinými účastníky konkurzů na církevní školy v ČR, se ukazuje, že konfesní orientace nadále zůstává určující součástí neoficiálních kritérií pro řadu církevních škol.

studentů pro to, aby byli schopni vstřebávat informace o nekřesťanských náboženstvích. Naopak se ukázalo, že studenti septim vykazují nadstandardní zájem o hodiny religionistiky v tom ročníku, který není postaven prakticky na žádných informacích spojených s křesťanstvím.

Přesun vyučované látky z kvarty do septimy byl ovlivněn i viditelnou proměnou vnějších informací, s kterými studenti přicházeli a přicházejí do kontaktu. Zejména se to týká plíživého prosazování mediálního obrazu některých náboženství, zejména islámu a celkovým vzdušným zájmu o problematiku náboženství ve světě. Rovněž se v diskuzi o přesunu „světových náboženství“ do septimy odrazila opakující se polemika o podobě religionistiky v kvartě. Tato polemika ukazuje na několik obtíží spojených s tímto ročníkem. Kromě výše uvedených se dále projevuje skutečnost, že se v tomto ročníku jedná o formální dosažení základního vzdělání. Především ale dochází k dynamické proměně v mentální sféře studentů. Toto jsou stěžejní důvody, proč je obsah výuky „výrazněji“ reflektován prizmatem „formování občana/lidské bytosti“ než v jiných ročnících. V těch je pedagogický prvek obsažen rovněž, ale převažuje primárně didaktický element.²⁷

Zaměříme-li se na vyšší stupeň, zjišťujeme následující. Pokud se mohlo zdát, že důraz na křesťanství v hodinách religionistiky je v prvních čtyřech ročnících předimenzovaný, pak analýzou obsahu látky pro kvinty a sexty v prvním a druhém období zjistíme, že se v těchto ročnících jedná o „čistou“ teologii. Vyučovaná látka v sextách v letech 199* - 1999 a 1999–2006 klade důraz na klíčové věroučné principy křesťanské víry, a to od christologických problémů spojených s užívanými tituly (Syn Boží, Syn člověka, Pán, Král, Beránek Boží, Mesiáš atd.) přes trojiční nauku po kredo a svátosti. Změna nastává v třetí fázi (2006–2009), kdy se struktura mění a důraz je položen na historické proměny křesťanství. Je reflektována primárně politicko-sociální rovina s přesahem i do teologických sporů, která se projevuje vytvořením tří základních denominací, jimiž je pravosláví, katolicismus a protestantismus. Základ pro tuto změnu byl částečně položen již v předchozích dvou obdobích, kdy se na danou problematiku tímto způsobem naráželo v septimách.

Nejradikálnější zlom v strukturaci výuky nastává ve třetí fázi (2006–2009) v posledních dvou ročnících. Bylo již zmíněno, že do septim byla přesunuta původně vyučovaná látka v kvartách z druhého období (1999–2006) a rovněž jsme vysvětlili i důvody. Kromě položení důrazu na zprostředkování informací a porozumění náboženstvím mimo křesťanský rámec se nedílnou součástí stala výuka teorií vzniku náboženství. Tzn. seznámení s evolučními a deprivačními teoriemi je pojímáno jako „preludium“ k přiblížení skutečnosti, že náboženství jsou sociokulturní jevy, které se permanentně proměňují, včetně možnosti zániku.

Dovršením proměny religionistiky ve třetí fázi (2006–2009) je nově strukturovaný obsah výuky v posledním ročníku. V první a druhé fázi je výuka zaměřena na postoje církve k důležitým sociálním tématům, jako je: církev – společnost, kultura, politika, manželství, homosexualita, sex, interrupce, euthanasie, dále pak je věnována pozornost

²⁷ Důvody uváděné jako impulsy pro „časté“ proměny obsahu výuky v kvartách jsou přebírány z rozhovorů s vyučujícími religionistiky.

otázkám spojeným s možnostmi mezináboženského dialogu. V třetím období se v oktávách učí dějiny religionistiky. Pod tímto označením se nachází představení nejen institucionalizace oboru, ale celkový průřez dějinami a racionální reflexe fenoménu náboženství v jednotlivých dějinných etapách. Kromě toho je součástí i představení nejdůležitějších představitelů oboru včetně nastínění možných metodologických přístupů ke zkoumanému předmětu, jímž je fenomén náboženství.²⁸

Nyní víme, co bylo předmětem výuky v jednotlivých fázích. Jsou zde ale i další otázky, na které je nutné odpovědět. V prvé řadě, co vedlo k strukturálním změnám ve výuce religionistiky a za jakých okolností došlo k jejich realizaci? Existují kromě úspěšných pokusů o změnu obsahu religionistiky v jednotlivých ročnících i jiné pokusy, které nebyly úspěšné? Má vliv na změny proměňující se vzdělanostní struktura vyučujících? V neposlední řadě je otázkou, jak funguje mechanismus schvalování změn?

Tab. č. 2: Vzdělanostní struktura vyučujících

Rok	Stupeň	Počet hodin týdně	Počet vyučujících	Vzdělání vyučujících ²⁹
1994/95 ³⁰	N/V	2/2	3	0 / KTF V / MF UK
1995/96	N/V	2/2	3	KTF UK / KTF V / MF UK
1996/97	N/V	1/1	3	KTF UK / KTF V / TF JČU
1997/98	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / ETF UK
1998/99	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / ETF UK

²⁸ Množství předávaných informací je nutné podpořit i odbornou literaturou. V osnovách pro religionistiku jsou na počátku devadesátých let uváděny následující tituly, které jsou definovány jako základní příručky a vhodné učební texty, jejichž tvůrci jsou primárně konfesně orientovaná autoři jako např. Duka, Štampach, Kadlec atd. (Duka, 1992; Franzen, 1991; Fuchs, 1991; Kadlec, 1993; *Katechismus katolické církve*, 1995; Musset, 1991; Ratzinger, 1991 - čerpáno ze zdrojového dokumentu I.). Množství uváděných textů odráží jednu zásadní slabinu religionistiky, a to, že na počátku devadesátých let neexistovala (a doposud neexistuje) žádná oficiálně ministerstvem školství uznaná učebnice pro střední školy. Kromě skutečnosti, že se nedostává středoškolské učebnice religionistiky, je zde problém i s (do)vzděláváním učitelů, kteří se pokoušejí religionistiku, nebo alespoň nějaké informace o náboženstvích začleňovat do výuky ZSV nebo historie, což jim alespoň částečně umožňuje v posledních letech RVP. Jistý pokus o ztlumení tohoto nedostatku se pokusila provést katedra religionistiky a filozofie Pardubické univerzity, která založila „Religionistické vzdělávací centrum“, jehož záměrem bylo vzdělávání středoškolských pedagogických pracovníků včetně vytvoření publikace, již by bylo možné využít jako učebnici. Problémem je, že rádius vzdělávacího centra je omezen pouze na vlastní region. Rovněž nejsou známa relevantní data, která by doložila úspěšnost či neúspěšnost tohoto projektu. O něco podobného se v současnosti rovněž pokouší Ústav religionistiky při FF MU, který je realizátorem projektu „Centrum pro religionistiku a multikulturní edukaci (CERME)“. Avšak i zde platí výše zmíněné námitky. Jako pozitivum lze ale hodnotit skutečnost, že dané projekty byly podpořeny MŠMT v rámci operačního programu „Rozvoj lidských zdrojů“ s cílem zkvalitnění vzdělávání ve školách a školských zařízeních a podporující rozvoj podpůrných systémů ve vzdělávání.

²⁹ Vysvětlivky zkratk: KTF UK - Katolická teologická fakulta Univerzita Karlova, TF JČU - Teologická fakulta Jihočeská univerzita, ETF UK - Evangelická teologická fakulta Univerzita Karlova, KTF V - Katolická teologická fakulta Univerzita Vídeň, PF ZČU - Pedagogická fakulta Západočeská univerzita, FF MU - Filozofická fakulta Masarykova univerzita, FF ZČU - Fakulta filozofická Západočeská univerzita, MF UK - Matematicko-fyzikální fakulta Univerzita Karlova, 0 - bez vysokoškolského vzdělání.

³⁰ Data jsou uváděna až od roku 1994/95. Ukázalo se jako poměrně obtížné získat ročenky a informace o některých vyučujících působících jako učitelé religionistiky v období od založení školy do roku 1993/94. Dostupné jsou tak jen informace od respondentů-pamětníků. Jejich informace se ale rozcházejí, a jeví se tudíž jako nejednoznačná. Druhý důvod, proč nejsou roky předcházející roku 1994/95 uváděny souvisí s potřebou anonymizace.

1999/00	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / ETF UK
2000/01	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / ETF UK
2001/02	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / ETF UK
2002/03	N/V	1/1	2	TF JČU / ETF UK
2003/04	N/V	1/1	2	KTF UK / TF JČU
2004/05	N/V	1/1	5	(2) KTF UK / TF JČU / FF MU / PF ZČU
2005/06	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / FF MU
2006/07	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / FF MU
2007/08	N/V	1/1	4	(2) KTF UK / TF JČU / ETF UK
2008/09	N/V	1/1	4	(2) KTF UK / TF JČU / ETF UK
2009/10	N/V	1/1	3	KTF UK / TF JČU / FF ZČU

Na základě získaných dat víme, že za dobu existence zkoumané školy vyučovalo religionistiku celkem osmnáct lidí, přičemž čtrnáct z nich vystudovalo religionistiku na teologických fakultách. Pět, z celkového počtu osmnácti, působilo jako kmenoví zaměstnanci, ostatní působili jako „externisté“.

Podoba výuky a případné změny jsou výsledkem procesu, který má čtyři kroky. Tzv. Katechetická sekce, jejímiž členy jsou vždy vyučující religionistiky, ředitel školy a zástupce zřizovatele, reaguje na případné podněty těch vyučujících, kteří usilují o proměnu výuky religionistiky. Pokusy o drobné, ale i konstitutivní změny vycházely z řad vyučujících opakovaně. Aby proces schválení změn mohl pokračovat, musel případný předkladatel přesvědčit většinu členů katechetické sekce, primárně ale zástupce zřizovatele a ředitele, o důležitosti takového kroku. V momentě, kdy katechetická sekce schválila změny a připravila podklady zdůvodňující potřebu rekonfigurace výuky religionistiky, nastal krok druhý. Tím bylo podstoupení navrhovaných změn samotnému zřizovateli. Pokud ten předkládaný dokument schválil, byl daný dokument předán školské radě (třetí krok). V případě schválení, školská rada informovala zřizovatele – čtvrtý krok – a v tomto okamžiku nic nebránilo tomu, aby zřizovatel zaslal schvalující dopis řediteli školy. Jako zlomový okamžik se ukazují první dva kroky. Pokud se během nich nepodařilo prosadit návrh změn, zůstal obsah výuky religionistiky nezměněn.

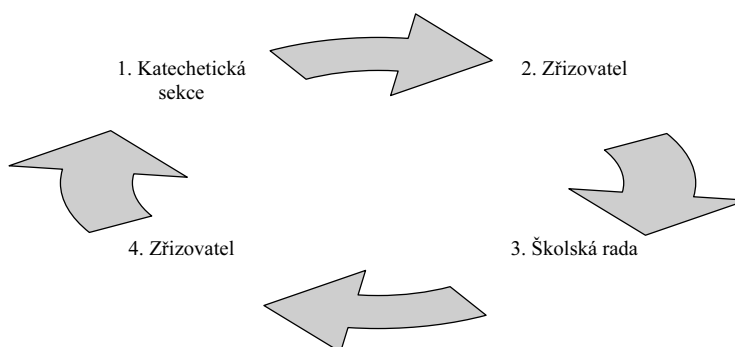


Schéma č. 1: Struktura rozhodování o podobě religionistiky

Ukazuje se, že klíčové změny, které se projevily ve struktuře výuky religionistiky, jež se odehrály v letech 1999–2000 a 2005–2006, jsou vázány na konkrétní vyučující, kterým se podařilo přesvědčit o nutnosti změny. Navrhované modifikace byly vždy podmíněny náhledem vyučujícího, jak on chápal pojetí religionistiky. Rozhodující vliv měla znalostní struktura a forma chápání religionistiky, která byla primárně utvářena studiem, které dotyčný absolvoval. Na straně druhé stála očekávání zřizovatele, pro něž je ale charakteristické, že nemají striktní, ba ani přesnou podobu.³¹ Dialektický vztah mezi zřizovatelem a školou umožňuje uspokojit na jedné straně návrhy na změnu ve výuce religionistiky vznášené školou, na straně druhé zamezit jejich schválení v případě nesouhlasu ze strany zřizovatele.³²

Proměna osnov byla vždy podmíněna rozložením sil v katechetické sekci. Nutnou podmínkou pro provedení úspěšné změny bylo angažování se pro danou věc zástupcem zřizovatele, který dozoruje danou církevní školu. Na tomto postě se za dobu existence subjektu vystřídal již přes šest osob. Ukazuje se, že se v případě realizovaných změn vždy jednalo o shodu okolností, kdy musely být splněny dvě podmínky zároveň. Tj. vůle ke změně ze strany konkrétních vyučujících a získaný souhlas zástupce zřizovatele, který byl případným změnám nakloněn a podpořil je. A to nejen u ostatních kolegů v katechetické sekci, ale především u zřizovatele. Jestliže jedna z podmínek nebyla splněna, proces změny nenastal, což se během existence školy stalo několikrát.³³

S ohledem na fakt, že většinová představa vyučujících o podobě religionistiky byla formována na teologických fakultách, zdá se pochopitelné, že religionistika na dané střední škole je poplatná této formě vzdělání. Nejradikálnější změna z let 2005–2006 se jeví proto jako výjimečná a v podstatě nahodilá. Nakolik zůstane tato podoba zachována, není zřejmé, ale o budoucí podobě výuky religionistiky nepochybně rozhodnou dva faktory. V první řadě, jak se projeví dopad RVP a jaký typ vzdělání si přinesou případní vyučující religionistiky. V neposlední řadě, jaká bude symbióza mezi vyučujícími, zástupcem zřizovatele a vedením školy v případě vůle a potřeby opět měnit podobu religionistiky.

Můžeme konstatovat, že na zkoumané škole je obsah religionistiky formován na území „nejednoznačnosti“. Kromě toho církev ani stát nevytváří jednoznačně srozumitelné požadavky na podobu religionistiky. Ani jeden z těchto subjektů nedefinoval – byť v ná-

³¹ Tzn. při výzkumu se ukázalo, že neexistuje žádný dokument, či alespoň ústně explicitně formulovaný požadavek od zřizovatele, co má být obsahem výuky. Pokud na toto téma proběhly nějaké diskuse pak se pohybují v trojúhelníku zřizovatel – ředitel – zástupce zřizovatele a tyto rozpravy jsou kontingentního charakteru, podléhajícího podmínkám, jež generuje aktuální situace.

³² Svým způsobem je tato „obava“ paradoxní, jelikož hledáme-li nějaké stanovisko ČBK k církevnímu školství, nalezneme pouze obecná prohlášení. Srov. <http://skolstvi.cirkev.cz/Dokumenty> [5. 5. 2010]. V těchto dokumentech nelze dohledat žádné stanovisko k podobě religionistiky na církevních školách.

³³ V případech, kdy zástupce zřizovatele nesouhlasil s navrhovanými změnami se musel vyučující buď podřídit, nebo se mohl pokusit revoltovat. V takovém případě ale bylo vždy jen otázkou času, kdy bude ze školy odejit. Takových případů je v historii zkoumané školy několik. Revolty, které na zkoumané škole proběhly a byly neúspěšné, nebyly nutně spojeny striktně jen se spory o podobu religionistiky, ale byly součástí komplexnějších sporů, které se týkaly polemiky o celkovou formu a podobu výuky – jako je spor o: preferenci některých předmětů, přerozdělení hodinové dotace ve prospěch/nospěch konkrétních předmětů, personální politiku.

rysech, co by mělo být obsahem religionistiky.³⁴ Hledáme-li nyní odpověď na otázku, jak se k vyučování religionistiky staví samotní rodiče, je i zde odpověď poměrně jednoznačná. V naprosté většině je určujícím kritériem, podle kterého se rodiče při výběru školy rozhodují, nikoli obsah religionistiky, ale úspěšnost absolventů školy v přijímacím řízení na vysoké školy. S ohledem na velmi dobré výsledky v úspěšnosti přijetí absolventa na vysokou školu v ČR³⁵ je výuka religionistiky chápána buď jako „daň zřizovateli“, nebo nechává rodiče poměrně netečnými, a to i ke změnám, které ve výuce religionistiky proběhly.³⁶ Přesto, nebo právě proto je „název religionistika používán (...), převážně školami v Čechách, a to účelově – na základě obav před postoji rodičovské veřejnosti v ateistickém či spíše nábožensky lhostejném prostředí“,³⁷ zatímco na moravských církevních školách je vyučována náboženská výchova.

Závěr

V předloženém textu jsem vyšel z následujících předpokladů: a) náboženství opětovně významně ovlivňuje veřejný prostor, b) demografický vývoj České republiky směřuje k tomu, že se promění populační struktura, tj. chce-li Česká republika zachovat přijatelnou míru prosperity, nejspíš bude muset usilovat o intenzivnější příliv migrantů, c) s jejich příchodem pravděpodobně vzroste vliv náboženství, d) na danou situaci je nutné se připravit systematickým a plošným vzděláváním populace, e) instituce/organizace, která bude dlouhodobě utvářet diskurz formující znalost a výpovědi o náboženstvích, určí do budoucna podobu a „výsledek“ interakcí mezi „starousedlíky“ a přibývajícími migranty. Otázkou je, zda stát daný diskurz skutečně kontroluje?

Na základě těchto předpokladů proběhl empirický výzkum. Plošné vzdělávání, která má formovat myšlení jedince na celý život, s ohledem na mentální vyspělost mladého

³⁴ Může to být proto, že se nejedná o prioritní církevní téma a zároveň je tak poskytnut prostor pro „seberegulační“ procesy definování předmětu a obsahu výuky v hodinách religionistiky, což je poplatné odlišné míře religiozity v jednotlivých krajích. Ani stát nepřispívá k projasnění problému. Nejen proto, že religionistiku nedefinuje jako nedílnou součást např. základů společenských věd, ale dokladem budiž např. působení inspekce MŠMT na zkoumané církevní škole. Při návštěvě inspekce MŠMT se inspektoři v hodinách religionistiky zajímali vždy pouze o formální stránku věci. Tzn., zda vyučující správně zapisuje do třídnice, odpovídá-li počet hodin a zda je formální konzistentnost mezi deklarovanými osnovami a vyučovanou látkou. K obsahu výuky se jednotliví inspektoři nikdy nevyjadřovali, a to ani v zápisech z provedené kontroly. V neformálních rozpravách vždy přiznávali, že problematice nejen nerozumí, ale že zcela netuší, co mají nebo nemají kontrolovat. Tzn. pokud existovala konzistence mezi osnovami a formálně vedenými zápisy v třídnicích, byla výuka religionistiky shledána jako správně vedená.

³⁵ Úspěšnost absolventů zkoumané školy je při přijímacím řízení na VŠ cca 93 %. Dalším dokladem vnímání zkoumané školy veřejností jako úspěšné a zaručující kvalitní vzdělání, je počet přihlášek adresovaných ze základních škol. Jejich počet řadí zkoumanou školu mezi tři nejvyhledávanější organizace ekvivalentního typu ve zkoumaném regionu.

³⁶ V případě zkoumané školy existují sice doložitelné stížnosti adresované zřizovateli kritizující nedostatečnou křesťanskou ortodoxnost při výuce religionistiky, ale ty jsou výjimečné a marginálního charakteru. Stížnosti na naopak přílišnou (ať už domnělou nebo skutečnou) ortodoxnost ze strany rodičů nelze doložit.

³⁷ Citace z rozhovoru provedeného 6. 2. 2009.

jedince, zajišťují střední školy. Pozornost byla zaměřena na religionistiku, coby v dané chvíli „nejucelenější“ formu „neutrálního“ diskurzu vypovídajícím o náboženstvích. Podmínkou bylo, aby na případné střední škole byla vyučována religionistika systematicky a déle než jen během jednoho či dvou let. Na základě takto definovaných výchozích podmínek byla hledána škola, která takové podmínky splňuje. Ukázalo se, že v České republice existuje jedna jediná. Dalším krokem bylo provést analýzu, jakou má podobu výuka religionistiky na zkoumané škole.

Výsledkem je zjištění, že v případě zkoumaného objektu označení vyučovaného předmětu termínem „religionistika“ je rozporuplné, respektive, že předmět religionistika v sobě slučuje dvě myšlenkové pozice. Na jedné straně škola usiluje o zprostředkování znalostí mimokřesťanských náboženství, včetně nastolení reflexivního přístup k vlastní náboženské tradici, jímž je křesťanství. Paralelně s tím, a zde se jedná o převážující tendenci, předmět religionistika funguje i jako „mimikry“ umožňující výuku čistě teologické problematiky, v daném případě křesťanství se silně profilovanou katolickou orientací.³⁸ Zjištění o zaměňování teologie a religionistiky by se mohlo jevit jako předpokladatelné, s ohledem na zřizovatele školské organizace. Položme si netriviální otázku: Proč se potom daný předmět nejmenuje náboženská výchova? Je tomu tak proto, že religionistika studentům či rodičům zní méně „provokativně“ než náboženská výchova a jedná se tak jen o pokus, jak předejít konfliktům nebo je to cílené zaměňování termínů?

Rovněž můžeme předpokládat námitku, že je očekávatelné (a snad i obhajitelné), pokud církev coby zřizovatel střední školy využívá „religionistiku“ do určité míry jako součást preevangelizace, případně jako ekvivalentní formu označení pro náboženskou etiku či náboženskou výchovu. I zde je nutné vznést protiargument. Od humanitních věd obecně je vyžadována odborná neutralita. Avšak tento požadavek je obtížně realizovatelný v akademickém světě, natož v středoškolském prostředí. Je naivní, pokud vyžadujeme „bezmeznou“ neutralitu od předmětů jako jsou ZSV, historie nebo právě religionistika. Cílem humanitních oborů na středních školách je učinit z žáků plnohodnotné občany své země. Ještě jinak řečeno, chceme-li např. aby byli studenti vedeni k demokratickým principům, nestačí je naučit, co je demokracie, jaké jsou její zásady atd. ale je nutné je naučit „žít demokracií“. Je-li jedním z proklamovaných principů současné společnosti náboženská svoboda a nevměšování náboženství do veřejných politik, pak je otázkou, proč se stát o tuto problematiku nezajímá, nevyžaduje ji a nezačleňuje ji jako nedílnou součást středoškolské výuky?³⁹

Aby nedošlo k omylu. Rozhodně nevolám po odstranění církví z prostoru vzdělávání, jejich zastoupení naopak nahlížím jako velmi významné a neodmyslitelnou součást pro zachování plurality přístupů a výkladu světa. Pouze kladu otázku, proč věci nejsou

³⁸ Tato skutečnost se stala např. předmětem sporů na konci devadesátých let minulého století, kdy v té době na zkoumané škole působil jako kmenový zaměstnanec vyučující, který své vzdělání získal na ETF UK. V ročnicích, v kterých se de facto nevyučovala religionistika, ale „čistá teologie“ (viz tabulka č. 1) proto vznikaly konfliktní situace mezi jeho podáním probírané látky a tehdejší zástupcem zřizovatele.

³⁹ Jsem si vědom, že situace není tak jednoduchá, jelikož zřizovatelem středních škol není jen stát, ale i kraje, obce či církve. Tudíž, že stát je „limitován“ ve výkonu kontroly konkrétních subjektů.

nazývány pravými jmény. Pojmová nejasnost, nepřesnost a indiferentnost je totiž to, co otevírá cestu k možným manipulacím. Rovněž lze poukázat na jistou nedostatečnost s tolik očekávanými a alespoň ministerstvem školství preferovanými rámcovými vzdělávacími programy. Pokus o překonání zaběhnutých schematických členění mezi předměty je nepochybně velmi rozumným a nadějným krokem. Vytváření prostoru pro začleňování např. náboženských témat do tematických celků vzbuzuje naděje na komplexnější přípravu studenta. Obtíž spatřuji v tom, že aby tematické celky mohly být funkční, předpokládá to nejen solidní kooperaci a spolupráci více vyučujících (předpokládejme pro tuto chvíli, že tomu tak bude), ale i mnohonásobně větší všeobecnou vzdělanost vyučujících. Splňuje takovou podmínku absolvent (humanitní) vysoké školy, na které studuje jeden maximálně dva obory?

Jsem si rovněž vědom, že nelze automaticky předpokládat, že pokud by stát prosadil systematickou výuku religionistiky do kurikula středních škol, že by se prosadilo lepší humanitní vzdělání a zvýšila společenská tolerantnost studenta pro život v pluralitní společnosti. Narážíme zde nejen na problém s neznalostí konečného efektu u adresátů, tj. žáků, ale i na skutečnost, že jednotliví vyučující mohou – v současném systému motivací, nízkého společenského postavení, nedostatečná efektivní kontroly výuky ze strany laického státu – celkem úspěšně bojkotovat sebelepší záměry.

Rovněž je zde klasický problém, kterým je již osvícencům známý paradox učitele. Jestliže by se na jedné straně mohlo zdát, že v textu polemizují se skutečností, že na zkoumané střední škole primárně převažují učitelé religionistiky se vzděláním získaným na teologických fakultách, potom by měla být položena otázka i obráceně. V jakých podmínkách se formovali religionisté z neteologických fakult v době „emigrace religionistiky“, kteří formují religionisty na neteologických fakultách?

Neodvažují se tvrdit, že znám řešení nastolených otázek a problémů. Nepochybně lze namítnout, že rozprava na toto téma již probíhala v devadesátých letech a částečně se vrací i v současnosti (Václavík 2006, 142–155). Nemíním ani uměle vyvolávat spor mezi religionistikou vyučovanou na teologických a neteologických fakultách, obzvlášť když neexistuje empirická studie, která by detailně porovnávala jednotlivá pracoviště, byť intuitivně lze očekávat významné rozdíly. Záměrem předkládaného textu je přiblížit podobu vyučované religionistiky na střední škole a iniciovat případně další empirické studie na toto téma.

LITERATURA

- BERGER, P. L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Ethic and Public Policy Center 1999.
- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno, CDK 2009.
- DENZIN, N. – LINCOLN, Y.: *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks–London–New Delhi, Sage 2005.
- DUKA, D.: *Úvod do Starého zákona*. Praha, Cesta 1992.
- ENROTH, R. M. (red.): *A Guide to New Religious Movements*. Westmont, InterVarsity Press 2005.

- FRANZEN, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha, Zvon 1991.
- FUCHS, J.: *Cesta k důkazu Boží existence*. Praha, Trs 1991.
- HORYNA, B.: *Úvod do religionistiky*. Praha, Oikúmené 1994.
- HORYNA, B., PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc, Olomouc 2001.
- KADLEC, J.: *Církevní dějiny*. Olomouc, MCM 1993.
- Katechismus katolické církve*. Praha, Zvon 1995.
- JUERGENSMEYER, M.: *Teror v mysli Boží*. Brno, CDK 2007.
- LECHNER, F. J.: Global Fundamentalism. In: *A Future for Religion? New Paradigma for Social Analysis*. Red. SWATOS, W. H., jr. London, Sage 1993, s. 19–36.
- LUŽNÝ, D.: *Nová náboženská hnutí*. Brno: MU 1997.
- MARTY, M. E., APPLEBY, S.: *The Fundamentalism Project*. Chicago, University of Chicago Press 1991.
- MUSSET, J.: *Kniha o Bibli – Starý zákon*. Praha, Albatros 1991.
- RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*. Praha, Zvon 1991.
- ROBERTSON, R.: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Sage 2000.
- PECORA, V.: *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago, University Of Chicago Press 2006.
- SWATOS, W. – OLSON, D.: *The Secularization Debate*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers 2000.
- VÁCLAVÍK, D.: Meze a možnosti vědeckého zkoumání náboženství: Společenská angažovanost religionistiky a její reálná aplikovatelnost. In: *Pantheon. Religionistické studie*. Pardubice, Univerzita Pardubice 2006, s. 142–155.
- VÁNĚ, J.: Koncept světového étosu jako nová pastýřská hůl? In: *Náboženství a politika II.*, BUBÍK, T., PRÁZNÝ, A., HOFFMANN, H. (red.). Pardubice, Pantheon 2008, s. 7–25.
- WARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno, MU-Georgetown 1997.
- WILSON, B., CRESWELL, J. (red.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. New York, Routledge 1999.

Internetové zdroje

- http://www.demografie.info/?cz_detail_clanku=&artclID=75 [cit. 3. 5. 2010].
- <http://skolstvi.cirkev.cz/clanky/Celostatni-setkani-reditelu-CS.html> [cit. 4. 1. 2010].
- <http://skolstvi.cirkev.cz/Dokumenty> [5. 5. 2010].

SUMMARY

In the submitted, the autor presents a case study arising from a church secondary school examining the problem of the study of religion at secondary schools. The analysis shapes three questions: 1. What was/is the structure of education of study of religion in a particular secondary school? 2. What factors were influencing the structure of education during its creation? 3. What do the founders, parents and students think about the strucutre of education of study of religion in a specific church secondary school? The methodology approach applied during the research was ethnographical. The author concluded the research of the study of religion in the church secondary school with stating several problems arising from the absence of any rules in the study of religion at secondary schools. The substance of this problem lies in the fact that the study of religion is institutionalized at universities but does not exist in any institutionalized form for secondary schools. If there is the study of religion taught on secondary schools then

only as a selective seminar without clear rules. When the study of religion is taught in church secondary school then there exists a suspicion that study of religion services as a veil for pre-evangelization.

KEY WORDS

Case study, secondary school, study of religion.

PhDr. Jan Váně, PhD.
Katedra sociologie FF ZČU
Avalon - Poděbradova 1, 306 14 Plzeň
e-mail: vanejan@kss.zcu.cz

Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství

Daniel Topinka

1 Úvod

Následující text se *zabývá etablováním muslimů na veřejnosti*, které je součástí širšího procesu *deprivatizace náboženství* a jeho ustavování ve veřejném prostoru. Etablování se na veřejnosti má jeden společný aspekt – sociální aktéři odmítají zbavit náboženství veřejného charakteru a vlivu, což může vést k mnoha konfliktům při kolonizaci veřejných prostor (Rex 1994). Přední analytici situace postavení muslimů v Evropě Brigitte Maréchal, Stephano Allievi, Felice Dassetto a Jørgen Nielsen ve své knize *Muslims in the Enlarged Europe* (2003) dokládají množství příkladů, kdy se prosazují silné formy institucionalizace islámu v různých podobách jako například ve formě budování mešit, zakládání islámských organizací, otevírání náboženských škol a etablování náboženských autorit a dalších zjevných podob religiózně-kolektivních identifikací.

Cílem tohoto textu je sledovat podobné vybrané *pokusy o etablování islámu na veřejnosti* v rovině vědění sociálních aktérů, tj. zkušenosti s deprivatizací náboženství v české společnosti a následně posoudit, zda-li je proces deprivatizace *primárně výsledkem misijního úsilí muslimů*, kteří chtějí prosadit ve veřejném prostoru náboženství jako alternativní sociálně-politický projekt. Představíme *dva klíčové momenty* etablování se muslimů ve veřejném prostoru „české“ společnosti: výstavbu mešit a žádost o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv. Vzhledem k našemu tématu se věnujeme především muslimům-imigrantům první generace *s vazbou na komunitu*, kteří se s „komunitou“ identifikovali, aktivně participují na její činnosti, patří k praktikujícím muslimům a k více či méně angažovaným členům muslimských organizací. Charakterizuje je univerzalistický náhled na islám a úsilí šířit islám a dbát na vhodnou formu jeho reprezentace na veřejnosti.

V úvodu musíme zdůraznit, že zkoumání významu náboženství je při studiu integrace migrujících do společnosti pro badatele stále *velkou výzvou*. Právě při zkoumání procesů integrace „druhých“ se ukazuje, jak významné jsou *religiózní aspekty* při začleňování do společnosti: prezentace alternativních sociálně-politických náboženských projektů,

utváření kolektivních náboženských identit, různorodost způsobů a mechanismů integrování sociálních aktérů, žité podoby náboženství, ortopraxe, náboženská pluralita přijímajících společností, sekulární charakter institucí společností, zvýznamnění náboženských hranic, religiózní mobilizace, akulturace náboženství, univerzalizace náboženských identifikací, to vše vstupuje do procesu integrace a zásadně ho ovlivňuje. Pro konceptualizaci integrace je velmi důležité nenechat splynout *imigraci, etnicitu a náboženství*, které v mnoha sociálně-vědních konceptech nereflektovaně splývají. Náboženství je součástí procesů migrování a následně jeho význam roste při začleňování se migrujících do společností. Dosavadní teoretické přístupy, až na několik výjimek (Brettel, Hollifield, 2000, Morawska, 2003, Leonard, Stepick, Vasques, Holdaway, 2006) kladou důraz na monokauzální přístupy ve studiu migrace. Výsledkem jsou na jedné straně ekonomizující teorie, na druhé straně teorie typu individuálních racionálních rozhodnutí migrujících, odtělesněných bytostí „bez víry“. Migrační vzorce a procesy jsou však komplexnější (Portes, DeWind, 2007), vedle studia sociálních aktérů a jejich motivací se do popředí zájmu v současnosti dostává *vazba na kontext*. Mezihra kontextů, v rámci nichž se formují jednání a strategie sociálních aktérů, poukazuje na nezbytnost v jejich rámci zkoumat význam religiozity a to v mezích tzv. kritického přístupu, který klade důraz na mizení stabilních struktur (Portes, 1997). Mezi novými tématy jako transnacionalizace religiózních praktik, mezigenerační proměny, vztah genderu a religiozity, redefinování náboženských organizací se objevuje i role náboženství ve veřejném prostoru. Religiozita se ukazuje jako významná *analytická kategorie* pro studium migračních a integračních procesů, jejíž význam roste v souvislosti s intenzitou kulturních výměn, interakcí a vyjednávání podob individuálních a kolektivních identit – zejména při začleňování se migrujících do společnosti a výsledných podob integrace.¹

2 Deprivatizace náboženství

Jak jsme již v úvodu naznačili, konceptualizace integrace se religiozitou v minulosti příliš nezaobíraly. Vysvětlení spočívá v tom, že interpretační strategie modernity s náboženstvím v rámci vize moderní společnosti už příliš nepočítaly. Diferenciace sociálního systému učinila z náboženství vydělený samostatný *subsystém*, převážně ho však klasifikovala jako překonaný či překonávaný *primordiální dozvuk* tradiční společnosti. Talcott Parsons religiozitu odebral integrativní společenskou úlohu a v rámci své interpretační strategie ji nechal vytěsnit metodologickým nacionalismem. Společně s etnicitou a teritorialitou se náboženství v jeho konceptu integrace proměnilo v partikulární ideologii se silnými dezintegračními rysy (Parsons, 1971). Modernizační proces z náboženství učinil relikv tradiční společnosti, systémové teorie společnosti *subsystém* náboženství pone-

¹ V případě muslimů může být výsledků integrace povícero. F. Dassetto a J. Nielsen (2003) předkládají k diskusi celkem čtyři typy modelů integrace muslimů v Evropě: de-islamizace (islám pouhou součástí kulturních identit), asimilace (privatizace či spiritualizace náboženství), kosmopolitně-autonomní integrace (evropský islámský diskurz se symbolickými a kulturními vazbami na islám) nebo protestu (islám jako výraz sociálního vzdoru).

chávaly skomírat vedle dynamicky se diferencující ekonomiky, politiky a vědy. Rovněž Peter L. Berger spojuje proces *sekularizace* s vývojem modernizace a se západním typem společnosti (Berger, 1997). Postup modernizace šel ruku v ruce s úpadkem náboženských zvyků a víry obecně, tak alespoň zněl jeden z předpokladů modernity. Thomas O'Dea sekularizaci označil za proces desakralizace postojů k lidem a věcem, racionalizace myšlení, která se projevuje preferováním kognitivního přístupu částečně oproštěného od emocí a užíváním logického způsobu myšlení. Náboženství se omezuje stále více na soukromou sféru a sekulární pohled začíná na veřejnosti dominovat (O'Dea, 1966). Sekularizace měla vyústit v *privatizaci* náboženství či dokonce k jeho zániku. V novém sociálním řádu se s náboženstvím počítalo jen jako s nutným reziduem, přetrvávajícím v modernizaci méně zasažených segmentech společnosti. Proces odkouzlení světa, jak o něm psal Max Weber a další sociologové, však čekal s přelomem století překvapivý zvrat. Sekularizační očekávání se naplnilo jen částečně – náboženství se nevytratilo, ani se nestalo výsostně privátní záležitostí, sekulární systémy se však oddělily od vlivu náboženských institucí.² Na prahu nového tisíciletí náboženství nezaniká, ani neskomírá v privatizované podobě, ale obrozuje se a získává na vlivu. Vrací se do veřejného *prostoru*, deprivatizuje se a působí na sféru ekonomiky, politiky a sociální (desekularizace).

Teorie sekularizace přišla s různými výkladovými strategiemi ohledně úlohy náboženství ve společnosti. Jedna z těchto interpretací počítala s tím, že náboženství opustí veřejnou sféru ve prospěch racionalizace světa, jak tvrdil Thomas O'Dea (O'Dea, 1966). Právě tato interpretace *privatizace* je vzhledem k integraci muslimů důležitá. Vedle Thomase O'Deje se privatizaci náboženství věnoval i Thomas Luckmann (1996, 1999). Již v době vrcholu sekularizačních teorií existovaly známky toho, že náboženství nespěje ke svému konci, ale transformuje se do méně viditelné sociální formy, která nahradí dřívější institucionálně specializované formy náboženství. Thomas Luckmann v privatizované formě náboženství spatřuje výraz individualizace, který způsobil de-institucionalizaci náboženství a ukotvil ho v individuálním životě individuí, v němž náboženství nabývalo skrze brikoláž a synkreze nové významy.³ Náboženství dále působí, ale již v soukromé rovině. Institucionalizované formy sice nemizí, ale zřetelně slábnou. Sociální aktér si může díky své nevázanosti (individualizace) svobodněji vybírat z nabídky posvátných univerz, která je značně heterogenní (pluralismus). Proces individualizace umožňuje sociální konstruování transcedence, které již neprovází silné formy institucionalizace. V široké škále nabídky se objevují i fundamentalistické reakce na modernitu, které se obracejí k tradičním modelům celistvosti, konkurenční privatizovaný synkretismus má podle Thomase Luckmanna ale větší šance na úspěch. Fundamentalismus pramení ze simmelovské ambivalentnosti procesu individualizace, reaguje na dezorientaci života

² Thomas Luckmann (1999, s. 253) uvádí, že sekularizace spíše než zánik náboženství znamenala jeho metamorfózu.

³ Proces privatizace náboženství provází pokles vlivu institucionálních forem na privátní sféru, nízká regulace skupinových vztahů, otevření se náboženského trhu, různé podoby adaptace stále působících monopolních forem religiozity a objevení se nových náboženství zaměřených na vnitřní rozvoj a kultivaci. Privatizace tedy znamená především větší heterogenitu, privatizovaný synkretismus a absenci dogmat a disciplinujících aparátů (Luckmann, 1999).

v podmínkách moderní společnosti a vymezuje se vůči amorálním sférám sociálního života a odcizení (Luckmann, 1999).

V případě muslimů žijících v západní Evropě, i dalších religiózních kolektivit, se prosazují i opačné tendence, než o kterých se zmiňuje interpretační strategie *privatizace* náboženství a které spíše znamenají *deprivatizaci* náboženství. U námi sledovaných muslimů se deprivatizace projevuje odmítnutím zbavení náboženství veřejného charakteru a vlivu, což vyvolává konflikty (Rex, 1994), stejně tak se prosazují silné formy institucionalizace (budování mešit, islámských organizací, náboženských škol) a zjevné religiózně-kolektivní identifikace (Maréchal, Allievi et al., 2003).

Tyto procesy se datují od 80. let dvacátého století, kdy roste sociální význam náboženství, což se týká i samotných západních modernizovaných zemí. Náboženství interpenetruje do ekonomiky, politiky a vědy a nově se etabluje ve veřejném a politickém diskurzu.⁴ Namísto ztráty sociálního významu se náboženství veřejně zvyznamňuje. Dochází k *deprivatizaci náboženství*, které se emancipuje z inferiorní pozice, kterou ji připsaly sekularizační teorie. Parsonsovu depolitizaci nyní nahrazuje politizace náboženství. Deprivatizaci od osmdesátých let prošla významná náboženství a mezi nimi i islám. Podle Josého Casanovy vstup náboženství do veřejného diskurzu provází záměr bránit tradiční životní svět před intervencemi státu a trhu, upozornění na odpoutání se diferencovaných subsystémů od jednotících morálních norem nebo vymezení se skrze apel na univerzální dobro či spravedlnost vůči individualistickým liberálním hodnotám (Lužný, 1999, s. 112–113). Nový náboženský diskurz se utváří na základě odmítání projektu modernizace, přičemž se usiluje na místo světských hodnot a cílů dosadit hodnoty posvátnosti – např. islamizovat modernost, jak uvádí Gilles Kepel (1996). Formuje se náboženský diskurz, který chce navrátit posvátný základ společnosti, touží po změně: „*Nejde už o modernizaci islámu, ale o ‚islamizaci modernosti‘.*“ (Kepel, 1996, s. 9.) Islamismus hlásá návrat k původnímu uspořádání muslimského společenství s důrazem na odmítnutí materialistických a individualistických hodnot moderny. Deprivatizace náboženství neznamena pouze prolomení bran do veřejného prostoru či společenských subsystémů, ale také novou sociální a morální rehabilitaci laické společnosti.

José Casanova i Gilles Kepel oživení veřejné role náboženství zasazují do globálního rámce, který svou diskvalifikací modernity umožňuje autonomnímu náboženství zasahovat do politiky. Podle Gilles Kepela (1996) se náboženství vyslovuje k organizaci společnosti a vyzývá k opuštění světských základů. Na politickou scénu vstupuje *reislamizace zdola*, jejímž cílem je proměnit lidstvo v *ummu* – obec věřících. Náboženská obroda nezasahuje pouze islám, ale i judaismus a křesťanství, vymezuje se vůči sekulárnímu státu a laické společnosti. Náboženská identita reaguje na krizi modernosti a průvodní anomii, chce přebudovat svět na základě *náboženského projektu*. Nositeli obnovy jsou

⁴ Oddělení veřejné a soukromé sféry proběhlo podle Klause Edera (2006) ve dvou vlnách. Umožnil ho pokles významu sjednocujícího symbolického pole religiozity, na které navázalo odtržení sféry politiky a ekonomiky. Veřejná sféra se stala politickým rámcem sociálních vazeb. V islámu je veřejná sféra představena jako pole náboženské praxe, skrze něž aktér participuje na celku. Politická moc je integrovaná do veřejné sféry a vychází z náboženského práva. Islámské právo propojuje politickou moc s náboženskou komunitou (Eder, 2006, s. 608).

paradoxně ti, kterým se dostalo moderního vzdělání. Umí skloubit oddanost k víře s využitím výsledků vědy a techniky a obrací se k posvátným textům jako k pramenu inspirace Pravdy. Vlna islámského radikalismu se kryje s dospíváním generace, která se narodila po získání nezávislosti islámských zemí.

John Rex (1994) upozornil na význam religiozity v muslimských imigrantských komunitách, zejména pak ovlivnění procesu integrace, kdy je odmítána privatizace islámu a současně dochází ke kolizím s hodnotami sekularizovaných liberálních společností. Také José Casanova (2006), který se zabývá náboženstvím ve veřejné sféře a významem evropské sekulární identity, obhajuje tezi, že integraci imigrantů-muslimů ovlivňuje definice role náboženství ve veřejné sféře. Problematičtější je podle autora v tomto směru Evropa než Spojené státy. Přispívají k tomu dva momenty. Drtivá většina muslimů v západní Evropě jsou přistěhovalci a náboženství a skupinové náboženské identity hrají ve veřejném životě a při organizaci společnosti odlišnou roli. Západoevropské společnosti jsou ovlivněny sekularizací, byť nestejněměrnou.⁵ Prosazované sekularistické sebepojetí způsobilo, že se sekularizace proměnila ve znamení doby (pokrok) a stala se sebenaplnujícím procvetím (Casanova, 2006). Sekulární identita proměňuje náboženství v problém a přispívá k dichotomii islámu a liberálního sekulárního Západu. Praktikování náboženství, pokud se odehrává v soukromí, je respektováno a ústavně chráněno jako individuální lidské právo. Islám v tomto směru získal značku přistěhovaleckého a neevropského náboženství, které se projevuje veřejně a kolektivně. Odhalují se tak meze sekulární tolerance, obzvláště v případech, které si vysloužily politické významy a týkaly se náboženských symbolů („šátková aféra“). José Casanova (2005) se nedomnívá, že by se náboženství mělo omezit jen na soukromou sféru. Jeho instituce musí být zakotveny v občanské sféře, náboženství má mít možnost vstupovat do projednávání veřejných otázek. Veřejná prezentace islámu a kolektivní muslimské identity (Casanova, 2006) se však dostaly do protikladu k evropské sekulárnosti. Dokládají to obtíže, jaké mají evropské společnosti s uznáním určité legitimní role náboženství, ale i výpovědi silícího protimuslimského diskurzu. Interpretace islámu coby nemoderního, zaostalého, netolerantního, fundamentalistického, nedemokratického náboženství připomíná diskurz 19. století ve vztahu ke katolicismu (Casanova, 2006).

Co z těchto úvah vyplývá? José Casanova přichází s velmi důležitou myšlenkou: problémy se začleňováním (integrací) muslimů-imigrantů se vědomě či nevědomě spojily s rolí náboženství ve společnosti. Plyne z toho, že *protimuslimské diskursivní uchopení islámu* může svými výpověďmi zásadně ovlivnit způsoby konstruování sociálních identit aspirantů na integraci (politický diskurz by psal o radikalizaci) a optika primární *náboženské identifikace „muslimů“* může záměrně či nezáměrně zastínit všechny další významné sociální identity. Neúspěšná integrace je vykládána převážně v náboženské terminologii, islám je ve veřejném diskurzu identifikován jako hlavní překážka začlenění a zdroje sociálního vyloučení muslimů-imigrantů ze společnosti. Dokládají to mnohé komentáře

⁵ Peter L. Berger (1997, s. 26) uvádí, že se zejména na Západě „něco jako sekularizace odehrávalo a odehrává“ a že sekularizační teze platí výhradně pro Evropu. Sekularizace je proces, který probíhá nerovnoměrně a vícerychlostně. Vede nejen k vytěsnění náboženství, ale paradoxně i k jeho oživení a obnově.

kolem událostí na pařížských předměstích, k nimž docházelo opakovaně od roku 2005, jejichž autoři směřují sociální nepokoje s islámem – tedy sociální problémy s religiozitou. Synonymizace imigrace a islámu je výrazná v případech, kdy imigrantské skupiny pochází z jednoho regionu (Turci v Německu, Marokánci v Belgii), což „*má za následek superponování různých dimenzí ,odlišnosti‘ (jinakosti), jež zhoršuje problémy vymezování se, přijetí a inkorporace*“ (Casanova, 2006, s. 32). Imigrace, etnicita, náboženství mají tendenci splývat. Přitom etnické a religiozní imigrační identity hrají v procesu integrace významnou roli. Otázkou tedy je, jak vlastně muslimové interpretují a vnímají důraz „přijímající“ společnosti na privatizaci náboženství.

3 Nositelé deprivatizace: muslimové s vazbou na komunitu

V úvodu jsme zmínili, že se vzhledem k tématu věnujeme především muslimům-imigrantům první generace *s vazbou na komunitu*, kteří se aktivně na procesu deprivatizace náboženství podílí. Alespoň krátce je charakterizujeme, přitom si vypomůžeme termínem „komunita“, který nám poslouží pro klasifikaci kolektivních praktik sociálních aktérů. José Casanova (2006) a Jeffrey C. Alexander (2001) píšou o kolektivních identitách a strategiích, které proces integrace ovlivňují. Komunita jako sociálně konstruovaný „kompas“ identity je významná z hlediska kolektivní sebeidentifikace muslimů a z hlediska vyjádření jejich souvztažnosti (Cohen, 2000). Termín „komunita“ rozuměný jako *analytická kategorie*, umožňuje porozumět vlivu specifických sociálních identit na proces integrace a typifikovat muslimy jako členy specifické kolektivity.

Použití termínu komunita evokuje *imaginární komunitní jádro*, které charakterizuje vysoká hustota in-group vazeb a sebeidentifikace s komunitou věřících. Do imaginárního centra umístíme právě muslimy praktikující. Praktikující muslimové se podílí na aktivitách ve prospěch muslimské obce, aktivně se zapojují do organizovaných forem kolektivního života. Vesměs se soustředí kolem mešit, modliteben a organizací. Směrem navenek usilují o vytváření pozitivního a koherentního obrazu o muslimech v české společnosti a islámu obecně. Setkáváme se s nárokováním reprezentace religiozních identit. Pokud budeme postupovat směrem od tohoto pomyslného centra k *okraji komunity*, tak na ní lokalizujeme ty, kteří se za muslimy stále považují, nicméně již nejsou praktikujícími muslimy, nebo pochybují, zda-li se ještě mají za muslimy považovat. V případě těchto muslimů je vhodnější spíše hovořit o etnických či klanových sociálních sítích. Těmito muslimy se dále zabývat nebudeme.

V centru naší pozornosti zůstanou výhradně muslimové *s vazbou na komunitu*, kteří se s ní *identifikovali*, tedy patřící ke komunitnímu jádru, kteří jsou praktikujícími muslimy.⁶ Aktivně se zapojují do činnosti komunity a patří k více či méně angažovaným členům. Jedná se o okruh osob, které jsou ochotny islám reprezentovat na veřejnosti a představují se jako reprezentanti muslimské komunity. Ale i komunitní jádro je značně heterogenní

⁶ Za praktikujícího muslima označujeme toho, jež se hlásí k islámu, klade důraz na dodržování praxe věřícího v každodenním životě a dbá na dodržování pilířů víry.

a fragmentarizované, což se čas od času projevuje na vzájemných vztazích mezi jednotlivými organizacemi. Vesměs se jedná o muslimy, kteří do České republiky přicestovali s cílem vystudovat vysokou školu a po studiích se rozhodli v Česku zůstat.

Muslimové *s vazbou na komunitu* konstruuji univerzalistický náhled na islám, který se opírá o vizi celosvětové komunity vzájemně solidárních muslimů, imaginárního společenství bratrů a sester. Univerzalizmus příliš neakcentuje rozdílné etno-kulturní identity různých etnik, které islám přijaly za své. Tito muslimové se považují za reprezentanty komunity, jejichž úkolem je šířit islám a dbát na vhodnou formu jeho prezentování na veřejnosti. Kladou si za cíl rozptýlovat obavy z islámu a obeznamenovat s ním jisté segmenty veřejnosti. Představují tolerantní a univerzalistickou formu islámu, žijí podle islámských pravidel a nečiní jim problém se k islámu veřejně hlásit. Někteří muslimové sami sebe chápou jako první šířitele islámu v českém prostředí. V těchto interpretacích občas zaznívá vůle po islamizaci společnosti. Vesměs stáli u zrodu dnes fungujících organizací, například se podíleli na zakládání organizací nebo výstavbě mešit. Vytváří historii své komunity a docela dobře ji znají. Muslimové, kteří se lokalizovali do pomyslného centra komunity, si kladou za cíl zastřešovat všechny muslimy, kteří pobývají na území České republiky. Vytváří podmínky pro přijímání českých konvertitů a rovněž své praktiky směřují k muslimům, kteří se nachází spíše na okraji komunity či mimo ni. Tyto praktiky mají *misijní charakter*.

Již jsme uvedli, že muslimové *s vazbou na komunitu* usilují o vhodné formy prezentace islámu veřejnosti. Pomyslné jádro komunity je otevřené zejména vůči mladé generaci Čechů, v níž spatřuje šanci většího přijetí a tolerance, proto muslimové podporují aktivity zaměřené na žáky a studenty. Přijímají návštěvy studentů v mešitách, pomáhají studentům vysokých škol při psaní závěrečných prací a přednášejí na školách a univerzitách. Reprezentace islámu na veřejnosti vyžaduje jisté podmínky: „*Uznání a právo. Aby mohli reprezentovat islám tak, jaký je. Ten správný islám.*“⁷ Reprezentace islámu začíná tím, jak se stoupenci islámu chovají a jak jednají. Snaží se být vzorem pro své okolí. Vhodné je chovat se tak, „*abych nezanechal po sobě nějaké špatné zkušenosti a špatné stopy. Abych byl dobrým velvyslancem islámu.*“ Do obrazu mírumilovných a poctivých muslimů nezapadají ti, kteří se objevují v novinách a televizi jako členové různých organizovaných zločineckých skupin. Na náležité formě prezentace islámu by se měl podílet také stát: „*Stát by měl zajistit, aby média šířila o muslimech pozitivní obraz, aby informovala objektivně.*“ Muslimové se snaží více otevřít okolnímu světu a pořádají různé besedy a přednášky. „*Když se někdo chce podívat do mešity, je dobré vědět, že fakt může přijít kdykoliv.*“

Muslimové z jádra jsou přesvědčeni o nevyhnutelnosti *deprivatizace náboženství*. Islám je vizi dobré a spravedlivé společnosti, kterou nedokázal nastolit ani socialismus ani kapitalismus. Islám je schopen uzdravit společnost, která není schopna řešit své vlastní problémy. „*Když lékař léčí jenom příznaky, nemoc stejně nakonec vypukne.*“

Angažování se muslimů *s vazbou na komunitu* se ubírá dvěma směry. První se soustřeďuje na vytvoření prostoru pro fungování muslimské komunity v české společnosti.

⁷ Text dále prokládáme citacemi výroků muslimů, které jsme získali při realizaci kvalitativního výzkumu. Citace v textu zvýrazňujeme kurzívou a uvozovkami.

Následují aktivity směřující k vytvoření institucionálního a organizačního zázemí pro muslimy. „*Jednak to byl náš hlavní cíl, mít tu mešitu. Potom seznamovat veřejnost a podávat objektivní informace o islámu a muslimech. A snažit se tady docílit lepších vztahů mezi majoritou a muslimskou minoritou. A potom taky mezi Českou republikou a islámským světem. Samozřejmě komunita rostla a rostla a přibývá počet konvertitů. Ze začátku to byly vesměs holky, protože se jim líbili spolužáci muslimského vyznání, ale potom nastal určitý zlom. Jednu dobu bylo více kluků než holek. Dneska je to takové vyrovnané.*“ Aktivity také směřují dovnitř komunity a organizování vnitřního dění. Jedná se o páteční kázání, organizaci ramadánu, provoz mešit, výuku pro „nové muslimy“, výuku pro děti, přednášky apod. Mimořádnou aktivitou bylo angažování se brněnské islámské nadace ve věci propuštění zajatých českých novinářů v Iráku.

Muslimové *s vazbou na komunitu* se zasazují o šíření univerzalistické vize, která zahrnuje všechny muslimy pod jeden deštník solidarity. Jádro komunity tenduje k vytváření vlastních separovaných institucí, které odpovídají úsilí vytvořit komunitu, která dokáže své členy náležitě ochránit před negativními vlivy a nebezpečími přicházejícími z okolní společnosti. Mezi tyto instituce má patřit muslimská škola pro děti, další mešity, vlastní média, *halál* obchody, kulturní centra a kluby.

4 Etablování se na veřejnosti: přetahovaná o mešity

V další části textu se zabýváme klíčovými momenty, které signalizují deprivatizační pokusy. Jedná se o výstavbu mešit a podání a projednávání žádosti o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv. Tyto události představíme v podobě vědění sociálních akterů o pokusech o etablování islámu na veřejnosti, tj. o zkušenostech s deprivatizací náboženství v české společnosti.

Muslimové reflektují *sekulární charakter* české společnosti. U muslimů s vazbou na komunitu i bez ní obzvláště v okamžiku příjezdu do země toto zjištění budí podezření. Protože: „*Když ten člověk nevěří v Boha, jde z něho strach... Člověk musí věřit v Boha, je jedno v jakého...*“ Jiný muslim k tomu dodává: „*Jsou tady kostely, před sto rokama tady nebylo nevěřících. Věřili v Boha, byli to normální lidi...*“ Ale i po počátečním překvapení a akceptování sekularizace je nevěřící společnost zdrojem nepochopení. Nevěřící lidé totiž nejsou schopni porozumět jakémukoliv věřícímu, tedy i muslimovi. Dcera muslimské rodiny se setkala ve škole s argumentací, že Bůh neexistuje. Spolužáci s tímto názorem souhlasili, ale ona se s tím nesmířila a musela se bránit: „*Jak to, že neexistuje? Alláh je na světě!*“ Podle muslimů potíže, které s ateismem české společnosti souvisí, se týkají toho, že lidé nevěří vůbec v nic, a tak se ocitají mimo jakýkoliv morální život a nerespektují žádná pravidla. Tato propast je podle muslimů překonatelná pouze navrácením posvátného a tím i morálního charakteru, tedy islamizací společnosti.

Muslimové s vazbou na komunitu přikládají *mešitám* i jiné než náboženské významy. Mešita je jak místem, které pomáhá udržovat diasporu muslimů a nabízet prostřednictvím charitativních aktivit pomoc, ale také mají všeobecnou vzdělávací funkci či politickou.

„...aby lidé nevnímali názory antiislamistů, kteří je mohou radikalizovat. Vysvětlují, že jsou i jiné názory...“ Nebo: „Nedělá (mešita – pozn.) jen ty náboženské věci, ale dělá i politické věci. K tomu je svým způsobem donucena ze všech stran. Ze strany české majoritní společnosti, komunity, médií a tak dále.“ Jednou z takovýchto neplánovaných politických aktivit byla úspěšná „iniciativa nebo žádost brněnské muslimské islámské nadace za propuštění českých novinářů v Iráku“.

Výstavba mešit, zejména pak minaretů, se stala významným tématem diskursivních třenic ve veřejném prostoru mnoha evropských zemí. Miloš Mendel, Bronislav Ostránský a Tomáš Rataj (2007) ve své knize *Islám v srdci Evropy* pokusy o výstavbu mešit nazývají bojem o mešity, čímž poukazují na diskursivní střety, které se odehrály (a odehrávají) kolem sakrálních staveb nejen v České republice. Muslimové, kteří byli našimi konverzačními partnery, se zmiňovali zejména o mešitě v Praze a v Brně, o mešitách, které se nakonec podařilo postavit a uvést do provozu.

Brněnští muslimové zakoupili pozemek na mešitu v roce 1995. Původní projekt počítal se všemi architektonickými záležitostmi. Rada městské části Brno-střed žádost po počátečním souhlasu zamítla s odůvodněním, že jeden z členů Rady získal špatné zkušenosti s muslimy a že by mešita mohla být infiltrována fundamentalisty, také projekt nebyl v souladu s územním plánem města. Po medializaci asi 1 400 občanů podepsalo petici, v níž vyjádřili obavy z přistěhovalců a terorismu. V prosinci téhož roku Rada žádost muslimů zamítla. Následovalo odvolání a začátkem roku 1996 Rada stavbu povolila s podmínkou, že nebude mít speciální architektonické znaky, aby nenarušovala urbanistický ráz města, tzn., že nebude mít minaret. Mešita byla otevřena 2. července 1998 a otevření se účastnili i zástupci místních křesťanských církví a židovské obce.

Jeden z muslimů, který se účastnil vyjednávání s úřady, vypráví historii zakládání mešity následovně. Na počátku stála iniciativa zejména těch muslimů, kteří docházeli do improvizovaných modliteben. Iniciátory byli vesměs mladí vysokoškoláci nebo ještě studující muslimové. Hlavní iniciativu převzala skupina čtyř muslimů. Nejdříve zaregistrovali Nadaci pro zřízení a provoz islámského centra a poté začali vyjednávat s úřady. „Já už jsem měl už vlastní firmu, už jsme měl trochu přehled, ... kam, co a jak, rozuměl jsem těm pojmům“. Po zakoupení pozemku podali žádost a „začal takový kolotoč problémů, který trval do července 1997“. Muslimové pokládali výstavbu za čistě technickou věc, ale na přelomu roku 1995 a 1996 začala medializace záměru výstavby. „No a ty problémy byly větší, ... psalo se o tom, ... radní to odmítli poprvé.“ Důvody odmítnutí nebyly zcela jasné. „Byli jsme naivní, protože jsme tomu zpočátku nevěnovali pozornost ... Když jsem si to promítal, tak už asi vím proč ... Důvod byl, že to architektonicky ruší zástavbu.“ Reakce okolí byly různé. Na místě mešity bývala ruina. „Mnoho sousedů řeklo: je to lepší, ať je tam něco, nějaká uzavřená stavba než nějaké smetiště.“ Problémy se přenesly do stavebních úprav, potíže byly s kotlem, parkovištěm. „No ale přesto tam byla i politická stránka, že radní to odmítli ... to už nebyl technický problém.“ Následovaly demonstrace, ale i „námitky na bázi osobního jednání“. Vystávaly ze strany křesťanů. Získáním povolení ale vše neskončilo, během výstavby „sousedé zabránili předávání (pozemku – pozn.), že nebudou pouští žádnou těžkou techniku na pozemek přes chodník. Že si lehnou pod bagr nebo kamion“.

Tak zase začalo vyjednávání s úřadem, které skončilo tím, že museli vystavět nákladný dřevěný chodník přes park. V době výstavby ještě média neargumentovala islamistickým terorismem („*to ještě nebyl vynalezen*“), ale násilím v Alžíru. Média silně ovlivňovala názory obyvatel města: „*Já kdybych sledoval média, tak bych žádného muslima za souseda nechtěl.*“ Po dokončení stavby byly vztahy s městem narušeny, teprve s politickou změnou na radnici se začaly postupně zlepšovat, když byli muslimové zváni na různé schůzky. Týden po oficiálním otevření mešity muslimové uspořádali den otevřených dveří, o který byl enormní zájem, přišly stovky návštěvníků. Mešita několikrát utrpěla útoky vandalů: rozbili světlík, několikrát na mešitu hodili kameny, poškodili dveře a omítku. Krátce po 11. září někdo oznámil, že je v mešitě ukryta bomba.

Výstavbu mešity v Praze podobně potíže nečekaly. V roce 1997 muslimové zakoupili pozemek na kraji Prahy, což vzbudilo malou pozornost médií i místních obyvatel. Mešitu otevřeli 1. května 1999. Muslimové se vyhnuli větší pozornosti a pozemek zakoupili prostřednictvím soukromé společnosti a zaregistrovali ho „*jako klub*“. Žádné diskursivní střety se neodehrály, vyjednávání se sousedy až na jednu výjimku proběhlo bez potíží. „*A nic se nestalo.*“ Jeden ze sousedů výstavbu komplikoval, ale druhý, který pracoval v Německu, s tím neměl potíže. Stavba už s minaretem nepočítala. Mnohem větší diskursivní střety se odehrály kolem uvažovaných staveb mešit v Teplicích a Orlové. Plánovaná výstavba v Teplicích vyvolala odpor místních křesťanských církví, občanů i zastupitelstva. Při zamítnutí výstavby se mezi argumenty zastupitelů objevily i takové jako zvýšení hluchnosti a kriminality ve městě. Arabský donátor od svého záměru ustoupil. Další pokus následoval v roce 2004 a týkal se zřízení Orientálního kulturního centra, které rovněž vyvolalo protesty veřejnosti a nesouhlas zastupitelů.

Myšlenka vybudování mešity, dvakrát zopakovaná, se nesetkala s úspěchem (1995, 2004). Druhý projekt Orientálního kulturního centra, který počítal s vybudováním kulturního, vzdělávacího a společenského střediska pro širokou veřejnost a rovněž se vznikem mešity, se zpočátku setkal s podporou městských zastupitelů. Po medializaci projektu a jeho zasazení do mezinárodního kontextu terorismu a šíření obav byl v důsledku mediálního tlaku projekt zastaven. Kateřina Kantarová (2006), která analyzovala mediální dění kolem informování o projektu výstavby mešity, sledovala vývoj rozhodovacího procesu. Původně vítaný záměr investora vybudovat v Teplicích „*Malou Káhiru*“ přerušila medializace chystané výstavby a zveřejnění petice obyvatel. V ní se píše: „*Islám je silně ortodoxním náboženstvím, které setrvává na principech neslučitelných s naším kulturním prostředím, kulturním i společenským vývojem naší společnosti. Jsme přesvědčení, že obyvatelé města Teplice mešitu nepotřebují. Snaha vybudovat tuto stavbu je zřejmě vedena snahou vyjít vstříc arabské klientele zdejších lázní. Tito lázeňští hosté však přijíždějí na krátkodobý léčebný pobyt a pokud je nám známo, existuje modlitebna, kde se, pokud má tu potřebu, může muslim svobodně ke svému bohu pomodlit. Zvláště v době silícího arabského terorismu po celém světě by bylo krajně nezodpovědné i jen uvažovat o povolení nechat vybudovat podobnou stavbu. Z poslední doby jsou známy četné případy, že právě v mešitách se soustřeďují radikální muslimové, kteří hlásají potřebu fyzicky likvidovat lidi jiného vyznání než islámského a připravují teroristické útoky proti civilnímu obyvatelstvu.*“ (Teplický Kurýr, 16. 4. 2004, s. 1.) Na petici

navázala širší medializace, v jejímž důsledku investor od svého záměru ustoupil. Kateřina Kantarová (2006) si všímá, že ona přetahovaná se z velké části odehrála v mediálním diskurzu. Zaznamenává, že během přetahované došlo k výrazné změně obrazu Araba jako movitého a vítaného lázeňského hosta k obrazu obávaného atentátníka. Na počátku stál projekt, který nepoutal žádnou pozornost a reprezentací města byl po technické stránce akceptován. Po mediální reflexi došlo k obratu, kdy došlo ke ztotožnění lázeňských hostů s nebezpečím terorismu a původně přínosný projekt se proměnil v nežádoucí.

Také stavba v Orlové, z které záhy sešlo, vyvolala petici místních obyvatel, v níž se píše o mešitě jako symbolu nevstřícné cizí kultury a islámu jako náboženství podporujícího nesnášenlivost a násilí. Diskursivní střety ukončilo podezření, že se jedná o podvod.

Tyto případy (s výjimkou Pražské mešity) mají společné to, že původní stavební záměry se nesetkaly ve svých počátcích s nesouhlasem obcí, ale po jejich medializaci se proti výstavbě vzedmula vlna odporu, zejména se vymezil diskurz veřejný, někdy i náboženský a protislámský, což vedlo ke zvrátům v rozhodování zastupitelstev a snahy projekty buď zastavit, nebo omezit. Vstup muslimů do veřejného prostoru provází řada diskursivních sporů, které sytí obraz islámu jako cizího náboženství, které není v souladu s kulturou a hodnotami české společnosti. Protiteroristická mediální kampaň dodala sporu nový rozměr, jak dokládá případ Orientálního kulturního centra v Teplicích. Muslimové reflektují nejenom odmítání islámu jako náboženství, ale i postup obcí, které se snažily výstavbě bránit důrazem na dodržení zákonů a předpisů souvisejících se stavebními činnostmi.

Mediální panika vnáší do procesu deprivatizace náboženství zcela nový rozměr. Nedávný případ diskuse ohledně výstavby nové mešity v Brně ukazuje, že deprivatizace nemusí být výhradně projevem cíleného úsilí muslimů, ale spíše výsledkem reflexivity – sociální praktiky jsou přetvářeny a revidovány pod vlivem nových informací, které přicházejí z vnějšího prostředí a muslimové jsou ad hoc přizváni do diskursivních vyjednávání. V červenci 2009 v médiích proběhla informace o tom, že předseda KDU-ČSL podpořil jihomoravské lidovce, kteří odmítli stavbu druhé mešity v Brně. O tomto záměru se zmínili místní muslimové s tím, že současná mešita již nevyhovuje aktuálním potřebám. Podstatné přitom je, že nepřišli s žádným konkrétním plánem či představou o místě či podobě tzv. nové mešity. Vyjádření lidovců se dostávala na přední strany tisku, dala by se shrnout pod frekventovaný titulek *Nechceme mešitu*. Zajímavá je ambivalentní argumentace, která se v médiích objevovala. V rámci pluralismu lidovci vnímají muslimy jako konkurenci, která sama ve svých domovských zemích brání křesťanům svobodně vyznávat svou víru. V MF Dnes se v červnu objevily dvě informace: „*Podle Svobody by prý pomohlo, pokud by i muslimské země byly otevřené ke křesťanům. Například v Turecku, které usiluje o vstup do EU, podle Svobody mají mnohdy křesťané problém postavit si svůj kostel.*“ Na druhou stranu patří k velké frontě věřících, a tudíž jsou hodnotnější než nevěřící. „*Já si velmi vážím pravověrného muslima, protože to je člověk, který bere vážně to, co vyznává, což je možná společnosti prospěšnější než nevyznávat nic,*“ řekl Svoboda.“

Jak média prezentují *obraz muslimů* v rámci této rozpoutané medializace potenciální výstavby mešity v Brně? Muslimové jsou těmi, kdo jsou mimo sociální kontrolu a vymykají se zaběhnutému řádu – nemusí poslouchat nikoho, kromě svých autorit. Přestože je

soužití ve městě bezproblémové, jedna mešita je dostačující. Reprezentanti jihomoravské KDU-ČSL poukazují především na kulturní diference – muslimové navrhuji tresty smrti pro odpadlíky od víry nebo pro nevěrné ženy. Islám není žádoucí, protože máme vlastní tradice a kulturu. Rozšiřování „tohoto prvku“ dávají autoři výroků do spojitosti se zkušenostmi západoevropských zemí, kde se muslimové nechtějí integrovat do společnosti. Za chybné je nechat si před očima vytlačovat vlastní tradice cizí kulturou a náboženstvím. Minaret, který by mohl být součástí zamýšlené mešity v Brně, by navíc mohl změnit kulturní reliéf města. Co je ale pro naše téma zajímavé, je skutečnost, že reakce se týkají velmi vágně vysloveného nekonkrétního přání rozšířit prostory stávající mešity. Média připouští, že reagují na nekonkrétní informaci ze strany muslimů, jak napovídá titulek MF Dnes ze dne 27. července 2009 „Mešita není ani na papíře, ale lidovci už před ní varují“, dále se píše: „*Nová muslimská mešita v Brně ještě není ani na papíře, ale politici KDU-ČSL už proti ní protestují. Obávají se, aby se v metropoli nerozvinula muslimská menšina do rozměrů, jaké jsou patrné třeba v Německu. Brněnští muslimové argumentují tím, že potřebují více prostoru pro své aktivity.*“ Sám představitel mešity Hasan Muneeb dostává prostor k vyjádření. „*Lidovci ho prý před svými výroky nekontaktovali a neptali se na podrobnosti ohledně mešity. Jinak by totiž věděli, že to vůbec nehoří. Je to jen vize. Začít stavět bychom mohli tak nejdřív za dva roky. Nemáme ani plány, ani místo,*“ dodal Muneeb.“

Dění v mediálním prostoru charakterizuje reflexivita, kdy se jednak konstruuje obraz diferentní religiozity v termínech kulturních odlišností, nikoliv věroučných. Za druhé můžeme sledovat proces deprivatizace, který neinicují samotní muslimové, ale jsou do něj postupně vtahováni. Můžeme tak sledovat, jak se nekonkrétní přání muslimů dostává nikoliv z jejich podnětu do mediálního diskurzu, následně proniká k širší veřejnosti a přetváří svými důsledky sociální praktiky aktérů – samotné téma se stává aktuálnější i pro muslimy, kteří ho v rámci diskursivních výměn začínají konkretizovat. Deprivatizace náboženství tak nabývá spíše podoby vtažení do diskursivních her a revidování myšlení a praktik aktérů, kteří jsou do výměn přizváni. Přetahování o výstavbu mešit se odehrává v rovině konfrontací místních politických reprezentací s muslimy majícími k obci bližší vztah a za více či méně aktivního zapojení tzv. veřejného mínění. Tyto spory, které v mediálním prostoru nabývají rozměru konfrontace místní kultury s kulturou cizí, poukazují na význam esenciálního hodnotového konsenzu „většinové“ společnosti, odhalují hloubku krize sebepojetí regionálních identit a také kulturní zakotvenost politické identity. Význam veřejnosti a jejího oslovování si uvědomují odpůrci i zastánci posvátných staveb. Mešity jsou muslimy představovány v širším rámci než jenom náboženském, odehrává se kolem nich řada aktivit a činností, do kterých je veřejnost přizvána – jsou místy sociability.

5 Etablování se na veřejnosti: přetahovaná o uznání

Jiné úrovně se týkal další deprivatizační pokus ohledně formálního uznání islámu v České republice. Tentokrát se neodehrál na úrovni místních samospráv, ale na úrovni státu a státních orgánů. Zaměříme se na druhou fázi etablování se islámu v intencích

českého státu, kterou představuje žádost o *přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv*, kterou Ústředí muslimských obcí podalo v roce 2006. Již dříve jsme psali o podmínkách registrace nových církví a náboženských obcí v ČR v roce 1992 (zákon č. 161/1992 Sb.) a Zákonu o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností (schválený vládou 25. dubna 2001), který zavedl dvojstupňovou registraci. Ústředí má od září 2004 zajištěno první stupeň, tj. právní subjektivitu, ovšem bez dalších zvláštních práv, mezi něž se počítá finanční podpora státu, přístup do věznic, založení církevních škol či nemocnic. Těmi disponují až náboženské subjekty akreditované druhým stupněm registrace, který uděluje Ministerstvo kultury ČR. Na tento pak musí nově registrované náboženské organizace čekat deset let od schválení prvního stupně registrace a předložit počet podpisů, rovnajících se nejméně jednomu promile počtu obyvatel České republiky, tj. přibližně 10 tisíc zletilých věřících žijících v České republice. V roce 2006 Ústředí požádalo o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv uvedených v zákonu č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností. V žádosti Ústředí uvedlo, že se jedná o pět práv:

- vyučovat náboženství na státních školách⁸,
- pověřit osoby vykonávající duchovenskou činnost k výkonu služby v ozbrojených silách a místech, kde se vykonává trest odnětí svobody, ochranné léčení a ochranná výchova,
- být financován podle zvláštního právního předpisu o finančním zabezpečení církví a náboženských společností,
- konat obřady, při nichž jsou uzavírány sňatky,
- zřizovat církevní školy.

Ústředí nežádalo o přiznání práva zachovávat povinnost mlčenlivosti duchovními pro nepřítomnost zpovědi v islámu. Žádost podalo 19. dubna 2006 včetně jejího odůvodnění. V něm se odkazuje na uzákonění islámu v roce 1912 a založení Muslimské obce pro Československo v roce 1934 a představuje hlavní činnosti Ústředí. Hlásí se k charitativním činnostem, osvětovým a veřejně prospěšným aktivitám, mezináboženskému dialogu, respektování právního systému a představuje způsob využití zvláštních práv. Zavedení výuky islámu předpokládá na dvou školách v Praze a v Brně a otevřenou nechává otázku zřízení vlastní církevní školy. V žádosti se také dočteme o besedách s žáky, jejichž cílem je rámcově seznámení s islámem, neboť se tak předejde „mnoha nedorozuměním a predsudkům, které jsou šířeny některými médii nebo je vytvářejí sami muslimové, kteří se podle islámu nechovají“. Návrh byl rozeslán na 53 připomínkových míst. Těsně před vydáním rozhodnutí v jednom rozhovoru jeden z muslimů uvedl toto: *„Ptám se na to uznání muslimské komunity, protože to uznání v prvním stupni bylo docela dost komplikované a cítil jsem v těch různých odpovědích, které jsme dostávali, že tam bylo trochu takové nefér odmítání. Nebo že tam byly dávány důvody, proč to nejde a podobně. Neopakujte se teď trochu ta situace v tom druhém stupni toho uznání? Nebo je to něčím jiné?*

⁸ Podle zákona č. 29/1984 Sb., o soustavě základních škol, středních škol a vyšších odborných škol (školský zákon), ve znění pozdějších předpisů.

Tady v tom já to řeknu stručně. V tom druhém uznání já to považuji za úřední a státní xenofobii a islamofobii. Nic víc. Já jsem se chtěl zeptat, tam vlastně pro ten další stupeň uznání, tak tam je myslím podle legislativy nějaká norma, kdy musíte mít nějaký počet lidí, kteří vás podpoří. A to tam myslím nebylo. Je to tak? To není tak. Zákon říká tolik, že po získání prvního stupně je potřeba mít desetiletou lhůtu, jakoby zkušební lhůtu a po té předložit jak říkáte deset tisíc podpisů. Ovšem je tam výjimka, která trvá do konce roku 2006. Že vláda může určitému náboženství udělat výjimku tady těch dvou podmínek. Že nemusí splnit deset let a deset tisíc. Pokud jde o světové náboženství anebo pokud jde o vyšší zájmy země. Prostě jako vláda má právo to udělit, takže hned po měsíci uděláte a je to. Takže my jsme nejenom splnili, zákon splnili zatím, my jsme dali v roce 2006 tu žádost o udělení výjimky. A tady jde právě o udělení výjimky. Četl jsem, že někdo s tím argumentoval, že nemáte těch deset tisíc podpisů. Nemusíme mít právě. Já jsem včera dostal ty kopie těch stanovisek různých krajů a ministerstev a resortů, nejzajímavější ale je ministerstvo vnitra a bezpečnostní složky. Ty tvrdí i v tisku i v tomto, že muslimská komunita v ČR nejeví se problémová, zatím nejsou s ní žádné problémy, je klidná a nejsou náznaky extremismu, ale nedoporučujeme to. Anebo druzí říkají ano, zatím jsou takoví, ale co bude v budoucnosti? Takže já vám řidičák nedám, dneska to umíte, dneska ovládáte auto, zítra to umět nebudete. Tak já vám řidičák nedám. Tomu říkám presumpce viny. Zatím ten nebo on jsou hodní, ale co když nebudou. Tomu říkám presumpce viny.“

Stanoviska různých připomínkových míst, o nichž se mluvčí zmiňuje, pochází nakonec z 12 míst – ministerstev a krajů. Připomínky se týkaly vyčíslení finančního dopadu na státní rozpočet (Ministerstvo financí ČR), výkonu zpovědního tajemství, krátkodobého působení Ústředí a nejednotného výkladu a vedení islámu, „na jejichž možné nekontrolované kroky nebude mít naše společnost vliv při tak rozsáhlých možnostech působení...“ (Ministerstvo spravedlnosti ČR), chybějící údaje o počtu muslimů a jejich děti (Ministerstvo dopravy ČR), zajištění odborného zázemí pro vyučování náboženství na státních školách (Plzeňský kraj), nezastoupení islámu v ozbrojených silách, vytvoření dvou nezávislých paralelních struktur duchovních služeb v armádě (Ministerstvo obrany ČR), krátké doby existence Ústředí, zamítavému stanovisku tajných služeb (Ministerstvo vnitra ČR), finanční dopad na státní rozpočet, což ale není důvod k zamítnutí (Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR). Zlínský kraj doporučil žádost zamítnout bez odůvodnění. Dne 5. 10. 2006 Ministerstvo kultury rozhodlo o nepřiznání tohoto oprávnění, vůči čemuž se Ústředí podalo rozklad. V něm se vrací k připomínkovému řízení a vznáší námitky vůči finančním nákladům (požadují pouze 1–3 duchovní), krátké době existence (faktická je delší, Ústředí nemohlo splnit přísné registrační podmínky, až po změně zákona v roce 2002), bezpečnostnímu aspektu (bezproblémová komunita snažící se integrovat a respektující zákony, zavádějící srovnání se západními zeměmi), zachovávaní mlčenlivosti (neexistuje institut zpovědi), zajištění odborného zázemí při výuce (disponují kvalifikovaným učitelem), vytvoření paralelních duchovních služeb (nemá smysl působit v prostředí armády, kde nejsou muslimové). Dne 21. 12. 2006 byla žádost Ministerstvem kultury ČR zamítnuta s odůvodněním, že náboženská společnost nesplňuje pro udělení tohoto práva zákonné podmínky. V rozhodnutí se opakují argumenty z připomínkového řízení. Také

se v něm uvádí: „*Doba působení Ústředí muslimských obcí jako registrované náboženské společnosti je tak dle Ministerstva kultury ČR natolik krátká, že nemůže o dosavadní činnosti Ústředí muslimských obcí dostatečným způsobem vypovídat tak, aby jí mohlo být umožněno působení v oblastech veřejné sféry, které si jinak vyhrazuje stát nebo jiná veřejná moc.*“ Mezi muslimy toto rozhodnutí vyvolalo rozčarování a pocit nespravedlnosti, který jsme zaznamenali krátce po vydání zamítavého rozhodnutí. V *Hlasu*, periodiku Ústředí vydaného 31. 5. 2007, se píše o státních orgánech, které „*nepostupují podle principu dobré správy, a potřebnou nestrannost, otevřenost, vstřícnost a vůli v sobě nenašly.*“

Muslimové s vazbou na komunitu rozhodnutí státní moci nepovažují za rozhodnutí vycházející z faktů, ale spíše se na něm podepsal „*strach, ... že ‚oni‘ (muslimové – pozn.) chtějí větší a větší práva.*“ Muslimové poukazují na rozporuplnou argumentaci státní moci, kdy jsou na jedné straně považováni za bezpečnostní riziko, na druhé straně mluvčí Bezpečnostní informační služby konstatuje, že muslimská komunita je bezproblémová.⁹ „*Nejzajímavější je ale ministerstvo vnitra a bezpečnostní složky. Ty tvrdí i v tisku, že muslimská komunita v ČR se nejeví jako problémová, že s ní zatím nejsou žádné problémy, je klidná a nejsou náznaky extremismu, ale nedoporučujeme to.*“ Podezření o nestejném zacházení s muslimy se potvrzuje, už „*uznání v prvním stupni bylo docela dost komplikované a cítil jsem v těch různých odpovědích, které jsme dostávali, že tam bylo trochu takové nefér odmítání.*“ Zamítnutí žádosti ve druhém stupni „*považuji za úřední a státní xenofobii a islamofobii. Nic víc.*“ Důvodem zamítnutí jsou také nenávislné reakce některých pravicových sil. „*Ministerstvo kultury je bombardováno takovými dopisy od pravičáků právě s tím vytrháváním z kontextu.*“

6 Závěr

Z výše uvedeného vyplývá, že deprivatizační úsilí muslimů se setkává s rezistencí na úrovni každodennosti, samosprávy i státní správy. Pokusy muslimů o *deprivatizaci náboženství* naráží na odpor, který je přímo sycen xenofobií (islamofobií) a takto je i verbalizován a mediován zejména diskurzem médií a diskurzy veřejnými), ale také se na ní odráží sekulární charakter české společnosti. Střety ve veřejném prostoru vypovídají mnohé o taxonomických diferencích a distinkcích a stávají se předmětem vyjádření symbolického panství a důrazu na kulturní zakotvení politických identit. Výstavby mešit jsou buď pozastaveny již ve fázi plánování, nebo vznikají za složitých kompromisů.

⁹ Výroční zpráva BIS za rok 2006 uvádí: „*Během roku 2006 nezaznamenala BIS v české muslimské komunitě žádné výrazné projevy radikalizace či výzvy k násilí. Muslimská komunita se snaží žít v souladu s českou nemuslimskou společností a má zájem o dialog. Její představitelé se snažili seznámit většinovou společnost s islámem a jeho hodnotovým systémem s důrazem na nenásilný charakter tohoto náboženství. Z hlediska islámského radikalismu a terorismu mohou představovat hrozbu spíše ty osoby, které přicestují do ČR ze zahraničí s cílem podpory, organizace nebo realizace teroristického činu. Čeští muslimové udržují také kontakty s představiteli muslimů v zahraničí. O některých zahraničních muslimech, kteří přijíždějí do ČR, víme, že vyznávali fundamentální výklad islámu, u nás však obvykle vystupovali umírněně, bez extrémních projevů. Z hlediska islámského radikalismu mohou představovat teroristickou hrozbu spíše ty osoby, které přicestují do ČR ze zahraničí s cílem podpory, organizace nebo realizace teroristického činu.*“

Žádost o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv skončila pro muslimy neúspěchem. Znepokojující z hlediska systémové integrace je, že muslimové odmítavá stanoviska pokládají za účelová, upozorňují na jejich argumentační slabost či dokonce nesmyslnost. Praktické vědění muslimů o takovémto odmítání a uplatňování kulturní zakotvenosti integrace vyvolává pocit křivdy a nedůvěry v deklarovaný rovný přístup. Zvláštní pozornost si v tomto směru zaslужuje stát, který místo toho, aby garantoval rovná práva a vytvářel příznivé podmínky pro všechny občany, sám přispívá ke stigmatizaci muslimů. Znepokojující je absence komunikace se státem, která se omezila v letech 2006/2007 na projednávání žádosti o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv, které pro muslimy skončilo nezdarem. Muslimové odmítavá stanoviska pokládají za účelová, upozorňují na jejich argumentační slabost či dokonce nesmyslnost. Praktické vědění muslimů o takovémto odmítání a uplatňování kulturní zakotvenosti integrace vyvolává pocit křivdy a nedůvěry v deklarovaný rovný přístup. Odmítání účasti na veřejné moci je především z jádra komunity interpretováno jako projev nedůvěry, islamofobie a presumpce viny. Očekávání muslimů se obrací právě ke státu, autoritě, která vydává zákony a disponuje mocí.

Proces deprivatizace náboženství iniciují samotní muslimové s vazbou na komunitu, jak dokládá případ žádosti o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv. Případ zakládá ni měšit v sobě zahrnuje aspekt *reflexivity*, kdy jsou muslimové postupně přizýváni do diskursivních vyjednávání a jejich sociální praktiky jsou přetvářeny na základě informací o nich přítomných ve veřejném prostoru. Původní matné a nekonkrétní iniciativy díky pronikání na veřejnost nabývají konkrétnějších podob a přetváří svými důsledky jednání aktérů. Deprivatizace náboženství tak nabývá spíše podoby vtažení do diskursivních her a revidování myšlení a praktik aktérů, kteří jsou do výměn přizváni. Přetahování o výstavbu mešit se odehrávají v rovině konfrontací lokálních politických reprezentací, veřejného mínění a muslimů na mediálním poli. Mediální prostor zdůrazňuje kulturní založenost jinakosti a odhaluje tak silný akcent na převládající kulturní zakotvenost politické identity. Střety ve veřejném prostoru vypovídají mnohé o taxonomických diferencích a distinkcích a vyjadřují nadvládu symbolického panství. Jak jsme zjistili, proces deprivatizace není výhradně *výsledkem misijního úsilí muslimů*, kteří chtějí prosadit ve veřejném prostoru náboženství jako alternativní sociálně-politický projekt, ale výsledkem *reflexivity*, která muslimy k účasti nejprve vyzývá a následně mění i jejich praktiky a myšlení.

LITERATURA

- ALEXANDER, J. C.: Theorizing the 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation. *Sociological Theory*, 19, 2001, č. 3, s. 237-249.
- BERGER, L. P.: *Vzdálená sláva*. Brno, Barrister & Principal 1997.
- BRETTEL, B. C., HOLLIFIELD, F. J.: *Migration Theory. Talking Across Discipline*. London, Routledge 2000.
- CASANOVA, J.: Imigrace a nový náboženský pluralismus. Srovnání situace v Evropě a USA. *Sociální studia*, 2006, č. 1, s. 29-53.
- COHEN, A. P.: *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge 2000.

- DASSETTO, F., NIELSEN, J.: Conclusions. In: *Muslims in the Enlarged Europe*. Red. Maréchal, Brigitte; Allievi, Stephano et al. Leiden, Brill 2003.
- EDER, K.: The Public Sphere. *Theory, Culture, Society*, 23, 2006, s. 607–611. *Hlas*. 31. 5. 2007.
- KANTAROVÁ, K.: *Mediální boj o měšitu v Teplicích* [online]. Praha, 2006. Dostupný z: <http://migrace-online.cz/e-knihovna/?x=1957060>.
- KEPEL, G.: *Boží pomsta*. Brno, Atlantis 1996.
- LEONARD, K. I., STEPICK, A., VASQUES, M. A., HOLDAWAY, J.: *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. New York, Altamira Press 2006.
- LUCKMANN, T.: The Privatization of Religion and Morality. In: *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Red. Hellas, Paul; Lash, Scott; Morfia, Paul. Cambridge, Oxford, Blackwell 1996.
- LUCKMANN, T.: The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass*, 46, 1999, s. 251–258.
- LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*. Brno, Masarykova univerzita 1999.
- MARÉCHAL, B., ALLIEVI, S., DASSETTO, F., NIELSEN, J.: *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill 2003.
- MENDEL, M., OSTRÁNSKÝ, B., RATAJ, T.: *Islám v srdci Evropy*. Praha, Academia 2007.
- MORAWSKA, E.: Disciplinary Agendas and Analytic Strategies of Research on Immigrant Transnationalism: Challenges of Interdisciplinary Knowledge. *International Migration Review*, 37, 2003, č. 3, s. 611–640.
- O'DEA, T.: *The Sociology of Religion*. New Jersey, Prentice Hall 1966.
- PARSONS, T.: *The System of Modern Societies*. New Jersey, Prentice-Hall 1971.
- PORTES, A., DeWIND, J.: *Rethinking migration*. New York, Berghahn Books 2007.
- PORTES, A.: Immigration theory for a new century: Some problems and opportunities. *International Migration Review*, 31, 1997, s. 799–825.
- REX, J.: The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies. *Social Compass*, 41, 1994, č. 1, s. 79–92.
- Výroční zpráva 2006* [online]. Praha, BIS (04-04-2008). Dostupný z: <http://www.bis.cz/n/2007-11-21-vyrocnizprava-2006.html#1>.

SUMMARY

This text deals with the entrenching of Muslim immigrants in public. Paper presents two key issues of establishing Muslims in the public space: mosque development and admission of claim of execution of special law. Efforts to deprivatization of religion thud against resistance flowing from islamophobia and secular character of Czech society. Public space clashes predicate about taxonomy differences and distinctions as well as the symbolic power and culturally grounded political identities. Communication stage between Muslims and state is alarming and practical knowledge about refusing and exercise of culturally grounded integration evokes alienation and no-confidence. Case of mosque building includes reflection aspects, Muslims are gradually invited into discursive negotiations. Deprivatization process isn't only outcome of missionary activity, but much more the result of reflexivity.

KEY WORDS

Deprivatization, ethnicity, immigration, inclusion, social integration, islam, muslim, religion, social identity, secularization.

PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

Katedra sociologie a andragogiky FF UP

Třída Svobody 26

771 80 Olomouc

e-mail: daniel.topinka@upol.cz

Současné debaty o islámském feminismu a jejich odraz v komunitě českých muslimek

Jana Křištoforyová

Úvod

Tato stať má za cíl představit jednu část debat o islámu a jeho vztahu k feminismu v současné době. Konverzace o tématech propojujících Islám a feminismus považuji v návaznosti na Kelly Besecke (2005) za doklad o důležitosti tohoto náboženství ve veřejném prostoru. Jedná se sice o konverzace v prostoru úzce omezeném na teologické články a publikace (nejčastěji psaných v anglickém jazyce), ty jsou ale nezdědka zdrojem pro aktivistické skupiny a nevládní organizace, které se na tyto články a publikace odvolávají a čerpají z nich inspiraci při naplňování svých cílů. Jako příklady lze uvést – Muslim women's League¹, Southwark Muslim Women's association², Sisters in Islam³, The International Union of Muslim Women⁴, Safra project⁵ aj.)

V první části budou představeny reflexe na téma islám a feminismus diskutované v českém prostředí. Dále bude navazovat systematizace vztahů islámu a feminismu krystalizující v zahraničních debatách. Třetí část se bude věnovat ukázkám odrazu diskurzů islámského feminismu v rozhovorech s českými muslimkami.

Samotná možnost propojení islámu s feminismem může být pro některé čtenáře a čtenářky překvapivá. V českém kontextu se o islámu sice diskutuje často, avšak spojení islámu a feminismu je věnována minimální pozornost. Zběžný průzkum českého internetu s pomocí vyhledávače Google odkazuje na 6 článků⁶ nebo komentářů věnujících se spojení *islám a feminismus/feministická teologie*. Většina z těchto článků si pokládá

¹ Viz www.mwllusa.org.

² Viz www.smwa.org.uk.

³ Viz www.sistersinislam.org.my.

⁴ Viz www.iuwm.org.

⁵ Viz www.safraproject.org.

⁶ 1. Ženy v islámu (www.feminismus.cz), 2. Feminismus jako islám (www.blisty.cz), 3. Islám a feminismus (www.navychod.cz), 4. Feminismus, genderová demokracie a náboženství v lokální praxi (www.fit-for-gender.org), 5. O feminismu a islámu (www.eurabia.cz), Žena v islámu a emancipace (www.arabia.pl).

otázku o možném spojení islámu a feminismu a odpovídá na ni do různé míry vyváženým způsobem.

Z teologických kruhů se spojení islámu s ženskou otázkou okrajově dotýká rozhovor s Vladimírem Sáňkou, kde je rozebírána otázka ideální společnosti. Za ideální společnost považuje ředitel Islámského centra v Praze společnost islámskou, která má islámskou vládu. Z historického hlediska je za důvod šíření islámu pokládáno osvobození lidí, solidarita s chudými, přiznání práv ženám a definování lidských práv (Mrázek, 2003). V publikacích pedagogicky zaměřených lze vystopovat např. přehledovou stať Knotkové Čapkové, která se mimo jiné věnuje otázce genderu božství a v souvislosti s islámem uvádí, že „islámský Alláh není antropomorfován jako otec. [...] Z jazykového hlediska je Alláh ovšem v arabštině gramatickým maskulinem.“ (Knotková Čapková, 1995, s. 62). Z nejnovějších religionistických textů se na téma feministické teologie⁷ přímo zaměřuje Nešporova publikace (Nešpor, 2008). V kapitole věnované genderovému pojetí božství Nešpor poukazuje na masivní zájem sociálních věd o genderovou problematiku od období tzv. druhé vlny feminismu (konec šedesátých let 20. století) a na rozvoj feministické teologie. Výzkumy zaměřené na feministické zpracování historie různých náboženství ukázaly, že vyloučení žen stejně jako protiženské teologické a etické diskurzy nemají v kanonických textech dostatečnou oporu. Nešpor sice dává příklady argumentů feministické teologie, ale podrobně se věnuje feministické teologii křesťanské. V souvislosti s islámem zmiňuje pouze výskyt nových náboženských hnutí, která zdůrazňují genderovou rovnost⁸. Avšak vzápětí dodává, že jde o okrajové, nicméně rychle rostoucí, směry (Nešpor, 2008).

Další diskuse zaměřené na postavení ženy v islámu přinesl uznávaný odborník na islám Miloš Mendel (Mendel in Křikavová et al., 2002; Kouřilová, Mendel, 2003). V těchto publikacích jsou představeny hlavně tradiční názory na nutnost zahalení muslimských žen.

1 Rozmanitost feminismů v Islámu

Oproti minimální pozornosti, jež je věnována islámu ve spojení s feminismem v českém kontextu, je toto téma široce diskutováno v zahraničních teologických/feministických textech. V zahraničních debatách se téma islámu a feminismu diskutuje v mnoha rovinách. Tato práce představí aktuální teologické debaty, které rozvíjejí islámské feministické autorky/autoři⁹ Tyto debaty zahrnují jednak akademické a teologické příspěvky, avšak také odezvy a požadavky aktivistů/tek. V analytické části textu budou sledovány odrazy těchto debat v souboru vědění, které o islámu získaly české konvertitky.

Jednou z hlavních otázek feministických autorek a autorů je vztah islámu a útlaku žen, jeho historické ukotvení a dále pak možnost pojetí ženy v islámu reformovat ve prospěch rovnosti a spravedlnosti. Zkoumání otázky, zda je islám příčinou útlaku žen, přináší

⁷ Tématu feministické teologie se věnovala také Opočenská (1995).

⁸ Nešpor zde uvádí feministickou autorku Riffat Hassan.

⁹ Tento seznam není však nijak vyčerpávající a odráží souhrn literatury dostupné autorce za poslední 2 roky.

mnoho dalších otázek a žádá další vymezení pojmů. První a nejdůležitějším úkolem je vymezení toho, co rozumíme pod pojmem islám. Je to korán a sunna¹⁰? Jsou to kulturní praktiky žitého islámu spojené s určitou komunitou? Existuje vůbec jednotná podoba islámu? Z pohledu na mnohost interpretací koránu v nejen v současné době, ale také v průběhu historie, můžeme v souladu s dalšími teoretiky a teoretičkami (L. Ahmed, 1992; Mernissi, 1992; D. S. Ahmed, 2006) konstatovat, že představa jednotného islámu je velmi nepřesná. Islám je součástí rozmanitých kulturních oblastí, a také je potřeba podotknout, že 85 % Muslimů není arabského původu a nemluví arabsky¹¹. Původně položenou otázku zde tedy zúžíme, a budeme dále analyzovat interpretace koránu, jenž se vyskytují v současném feministickém teologickém diskurzu. Široké téma islámského feminizmu bude v této stati zúženo na oblast zahrnující angažovanou změnu teologie a postavení žen v muslimských společnostech.

V debatách o roli ženy v islámu lze rozlišit několik pozic. Toto rozdělení nabízím jako jednu možnost systematicky definovat vztah mezi islámem a feminismem. V literatuře lze nalézt různé definice, které používají označení islámský feminismus a muslimský feminismus jako totožné pojmy, ale jinde je mezi těmito proudy stanoven podstatný rozdíl. Předkládám zde následující pozice: islámský feminismus, sekulární feminismus, islamistický feminismus a antifeministický postoj. Tyto pozice nejsou předkládány jako čistě oddělené kategorie, ale jako perspektivy, s nimiž různí autoři a autorky vstupují do diskuse o islámu, ženách, genderu, sexualitě a feminismu. Tyto perspektivy se také mohou prolínat, nebo nabývat různé stupně síly.

1. **Islámský feminismus** rozvíjí se od 90. let 20. století, v souvislosti s rozšířením genderové tematiky v sociálních vědách. Hledá soulad náboženské víry s požadavky feminizmu, který odmítá patriarchální organizaci společnosti i náboženského života. Základem islámského feminizmu je předpoklad, že pravé učení koránu obsahuje principy rovnosti pohlaví a sociální spravedlnosti (Jones, 2005). Publikace spadající do islámského feminizmu se zabývají historickou analýzou vývoje interpretací koránu a hadithů a tím, že odhalují různost výkladů v průběhu historie, se snaží zpochybnit představu, že náboženské autority mají dnes právo předkládat věřícím „jediný správný“ výklad koránu. Autoři a autorky identifikující se s islámským feminismem usilují také o poskytnutí takové interpretace koránu, která je antipatriarchální a osvobozující (pro ženy, muže a také alternativní sexuální menšiny a životní styly obecně). Mezi představitelky lze zařadit např. Aminu Wadud (1999, 2006), která považuje islám za cestu ke spravedlnosti. Ve svých publikacích představuje nejen důraz na hledání obecných etických principů odvozených z koránu, ale také ukazuje své zkušenosti s aktivismem. Amina Wadud (2006) rozpoutala mnoho diskusí nejen tím, že prosazuje rovnost muslimských žen a mužů při společných

¹⁰ Sunna se skládá s příběhů – dobrých příkladů ze života proroka Mohameda. Jeden příběh se nazývá v arabštině hadith a jeho součástí je také tzv. řetězec tradentů. Tento řetězec zachycuje sled jmen osob, které daný hadith přenášely ústní tradicí. Sunna, jež byla původně flexibilním systémem ústně tradovaných příběhů, byla postupně kodifikována a právními učenci rozdělena podle stupně spolehlivosti (Jones, 2005).

¹¹ Dle přednášky D. S. Ahmed 26. 5. 2009 (Konference Feminisms in Transnational Perspectives 2009 in Dubrovnik).

modlitbách, ale hlavně tím, že ona sama, vystupuje jako vedoucí společné modlitby smíšených skupin (viz Olivera, 2007). Dalšími zástupci a zástupkyněmi jsou A. al Hibri, F. Mernissi, R. Hassan, nebo K. Abou el Fadl aj.

2. **Sekulární feminismus** odvozuje aktivistické cíle v boji za práva žen nikoli od islámských hodnot, ale od univerzálních principů rovnosti pohlaví a svobody rozhodování (Jones, 2005). Tento přístup odhaluje patriarchální předpojatost islámských textů, požaduje pro ženy navrácení kontroly nad svým tělem a také klade důraz na právo na sexuální uspokojení (King, 2009). Představitelé a představitelky sekulárního feminismu nepovažují korán za svůj hlavní předmět diskusí. Hlavní předpoklad, ze kterého odvozují svůj nárok na mobilizaci a změnu, spočívá v přesvědčení, že islám je patriarchální a mizogynní náboženství, které uděluje posvátnou pečť podřízenému postavení žen (Barlas, 2004). Základní rozdíl mezi islámským feminismem a sekulárním feminismem tedy spočívá v nahlížení na samotnou možnost interpretovat korán v souladu s požadavky rovnosti pohlaví, svobodné volby sexuální identity či s odmítáním patriarchálního uspořádání společnosti a náboženského života. Zatímco islámský feminismus možnost souladu islámských hodnot s rovností a svobodou žen připouští a obhajuje ji, sekulární feminismus tuto možnost zásadně odmítá. Sekulární feminismus totiž v samotném islámu vidí zdroj patriarchátu, a proto je k islámu samotnému nekompromisní a kritický (Morghissi, 1999). Encyclopedia of Religion jako zastánkyni tohoto přístupu jmenuje egyptskou autorku Nawal el Sadawi (Jones, 2005). Nemožnost být zároveň feministkou a muslimkou vyjádřila také výstižně Nasrin: „náboženství bylo vytvořeno pro muže a pro jejich vlastní potěšení“ (Nasrin, 2002, s. 5).

3. Třetí pozici je **antifeministický postoj** těch, kteří zpochybňují samotný koncept feminizmu pro jeho cizorodost v muslimských společnostech. Laura Z. McDonald (2008), která se pokusila ilustrovat rozmanitost spojení islámu a feminizmu, uvedla jako příklad autorku Afshar. V jejím pojetí, které je vázáno na kontext Íránu, je totiž mnoho žen, které usilují o zlepšení pozice žen ve společnosti. Tato změna však probíhá v rámci ortodoxního pojetí islámu a nemá ambice na změnu výkladů islámských textů. Rozdíly mezi muži a ženami jsou v tomto pojetí chápány jako komplementární a biologicky dané. A doporučení islámu o zahalování žen, je považováno za nástroj pro osvobození žen od mýtu krásy.

4. **Islamistický¹² feminismus** se rozvíjel v prostředí islamistických organizací a jeho základem je jednak důraz na komplementární role žen a mužů a dále nadřazenost mužů nad ženami. Tento přístup odvozuje práva žen od šarií a často je doprovázen také požadavky na zavedení islámského práva (buď na úrovni státu, nebo na úrovni komunity), s odůvodněním, že poté by feminizmu již nebylo potřeba, neboť islám (v tzv. tradičním pojetí¹³) dostatečně zajišťuje a chrání práva a postavení žen v muslimské společnosti.

¹² Termín islamismus je sice považován za problematický (např. Predelli, 2004), hlavně z důvodu jeho zaměňování s politickým islámem, fundamentalismem nebo islámským aktivismem. Při označení této kategorie jsem vycházela z Encyclopedia of Religion (Jones, 2005).

¹³ Označení tradičního pojetí má svá rizika, zde jej však používám s vědomím, že jde o zjednodušení. Obsahem tohoto „tradičního pojetí“ je například požadavek na skromnost v oblékání žen a v jejich chování ve veřejném

Zástupci a zástupkyně důrazně odmítají veškeré západní vlivy a za hlavní považují roli ženy jako matky a manželky. Pokud žena tyto požadavky plní, přiznávají jí islamisté (např. Heba Raouf) právo zastávat vysoké veřejné funkce dle své kvalifikace (Jones, 2005).

V následující části budou hlouběji představeny cíle, nástroje a strategie, které uplatňují představitelé/lky islámského feminizmu. Islámský feminizmus totiž poskytuje perspektivu věřícím muslimským ženám i mužům, kteří chtějí zachovat svou víru, ale odmítají souhlasit s historicky ustavenými nerovnostmi vtělenými do interpretací a institucí náboženského a veřejného života. Zatímco akademické studie islámských feministek usilují o kritické zkoumání koránu a dekonstrukci jeho patriarchálních interpretací, aktivistické autorky inspirované dekonstrukcí patriarchátu vymezují strategie a nástroje pro dosažení rovnosti žen a mužů v každodenním životě muslimských společností.

2 Cíle, strategie a nástroje islámských feministek

Cílem islámských feministek je dosažení rovnosti muslimských žen a mužů. Následující kapitola představí strategie a nástroje s jejichž pomocí je usilováno o dosažení rovnosti. Mezi strategie byly zařazeny požadavky na inkluzi žen do všech sfér náboženského i veřejného života a také požadavky na autonomní kontrolu žen nad otázkami tělesnosti a sexuality. Jako dva nejvýznamnější nástroje analyzovaných textů byly identifikovány prosazování nové interpretace koránu a šarií. Tyto strategie a nástroje přispívají do genderového univerza, jak o něm píše Harding (1986), a usilují o zpochybnění samozřejmostí genderových rolí na úrovni symbolického řádu.

2.1 Požadavek inkluze žen

Výchozím požadavkem islámských feministických autorek je plné zapojení žen do veřejného života, jak v náboženských tak i občanských aktivitách. Analýza provedená autorkou Barazangi (2004: 83) poukazuje na to, že v současnosti rozšířený požadavek, který stanovuje speciální vzdělání pro porozumění a interpretaci koránu, je konstrukcí historicky vytvořenou mužskou elitou. Ženy se pak v průběhu historie muslimských společností podílely na svém utlačování tím, že přebíraly interpretace, které na ně „uvalili“ jiní (muži v mešitách, právní znalci, otcové a bratři v rodině, aj.). P. Bourdieu (2000), který vysvětluje mechanismy fungování symbolického násilí¹⁴, svými terénními výzkumy

prostoru, různá míra snahy o oddělení žen a mužů ve veřejném prostoru i v mešitách, hlavní uplatnění ženy v domácnosti a při péči o děti a manžela (Qaradáví, 2004). Tradiční odkazuje k ideologii, nikoli k minulosti, jak upozornila Predelli (2004). V ideologickém pojetí je místo ženy v domácnosti, oproti historii, kdy byly ženy v raném islámském období aktivně zapojeny do všech aspektů společenského života (Schimmel, 1997, s. 27).

¹⁴ Tento mechanismus rozvinul v sociologii P. Bourdieu (1998) v díle *Nadvláda mužů*, kde konceptualizoval symbolické násilí. „K symbolickému násilí dochází tehdy, jestliže ovládaný nemůže jinak, než vládnoucího uznávat, protože k reflektování jak jeho, tak sebe sama ... disponuje pouze nástroji poznání, které s ním má společné.“ (Bourdieu 1998: 34–35).

ukázal, že je velkým zjednodušením tvrdit, „...že ženy jsou svým útlakem samy vinny, protože se chovají pokorně z vlastní vůle, nebo že dokonce být v područí se jim líbí...“ (Bourdieu, 2000, s. 38). Bourdieu dále vysvětluje, „...oporou symbolického násilí nejsou oklamaná vědomí, jež by stačilo osvitit, ale dispozice přizpůsobené strukturám nadvlády...“ (ibid: 40) Rozbít tento koloběh, a tudíž otevřít prostor pro symbolickou revoluci, po níž volá feministické hnutí (nejen to islámské), je dle Bourdieu možné pouze radikální změnou sociálních podmínek. Pro zástupce a zástupkyně islámského feminismu je zde tedy zásadní úkol spočívající v analyzování a prosazování podmínek pro dosažení této radikální změny.

Z pohledu Barazangi (2004) je hlavní překážkou pro transformaci sociálního uspořádání, které bude respektovat rovnost mužů a žen, neustálé obrácení mladé generace k existujícím (patriarchálním) interpretacím koránu, a nikoli k jejich vedení samostatně číst korán a hledat v něm principy pro život věřících. Tím dochází k pouhé reprodukci tradičních interpretací koránu a posilování postojů nadvlády mužů ve veřejné i soukromé sféře. Barazangi v této souvislosti rozlišuje dvě podoby morálky – zprostředkovanou a autonomní. Morálka zprostředkovaná mužskou elitou či muži v rodině dle Barazangi odporuje obecnému principu koránu, který považuje ženu za autonomní morální bytost, která má přímý vztah s Bohem, jakožto jediným svým strážcem (ibid, s. 78).

Jsou-li muži i ženy rovným dílem odpovědné morální bytosti, vede to některé islámské feministické autorky k formulaci nových požadavků. Barazangi hovoří o stejném přístupu ke vzdělání, které však musí splňovat požadavky na zpřístupnění čtení koránu samotného a na zdůrazňování osobní odpovědnosti věřících při interpretacích textu. Amina Wadud jde ještě dál, a jak již bylo výše zmíněno, požaduje a sama praktikuje plnou participaci žen na náboženských rituálech¹⁵ (Wadud, 2006). Rituál společných modliteb v mešitách se historickým vývojem stal velmi segregovaným pro ženy a muže. Mešity jsou prostorem rozděleným na mužskou a ženskou část, přičemž mužská část se nachází v hlavním prostoru mešity. Část vyhrazená ženám se nachází v ústraní za částí mužskou. Někdy je ženám vyhrazen zvláštní zadní vchod a ženská část je také někdy oddělená a vyvýšená, takže ženám umožňuje pohled dolů na shromážděné muže a kazatele, ale mužům znemožňuje pohled na ženy. Tento požadavek na oddělení je odvozen z interpretace koránu, která stanovuje nutnost bariéry mezi muži a ženami při modlitbě z důvodu možného rozptylování mužů přítomností žen. Implicitně je v tomto pojetí obsaženo stigma a odpovědnost žen za svou sexuální vyzývavost, kterou je nutné zahalit a oddělit. Žena je v tomto pojetí zobrazována jako *fitna*, což znamená pokušení. Wadud má pro svůj postoj, jež aktivně vyzývá ženy k zapojování se do vedení společných modliteb, silný argument. Oddělování mužů a žen při modlitbě není praktikováno pro pouti do Mekky *hadž* (Wadud, 2006, s. 175). V tomto případě je legitimní pokládat otázku, proč je stejná aktivita posuzována různě? Je-li možné při pouti, která je jedním z pilířů islámu, segregaci mužů a žen „zapomenout“, proč by to nebylo možné i v mešitách při běžných společných modlitbách?

¹⁵ Aktuální ukázkou ženského vedení je smíšená páteční modlitba, která proběhla 11. 6. 2010 v Oxfordu. Vedla ji Raheel Raza, kanadská aktivistka a žurnalistka (viz The Independent, 10. 6. 2010).

2.2 Vztah k tělu, sexualitě a alternativním sexuální identitám

Islámský feminismus se věnuje také otázkám spojeným s tělem¹⁶ a sexualitou a vnáší požadavky na rovnost mužů a žen i do této oblasti. Mernissi směřuje pozornost ke zvyšující se posedlosti kontrolou ženského těla mezi islamisty. Všimá si rychlého šíření textů, které mají původ u mizogynních islámských učenců z 13. a 14. století n. l. (Mernissi, 1992). Do tohoto období spadají hadíthy, které jakýkoli pohyb ženy mimo domácnost spojují s našeptáváním ďábla a výše zmíněným konceptem *fitna*, tedy svodem, pokušením a zmatky působícím. Důsledkem této posedlosti kontrolou těla žen, je důraz na pečlivé zahalování těla, jeho známek ženskosti, které někdy vrcholí i požadavkem na zakrývání obličeje. Výše zmíněné islamistické pojetí navíc argumentuje osvobozením žen od mýtu krásy, které ženám přináší zahalení jejich těla. Feministická autorka El Sadawi, však tento argument odmítá a tvrdí: „zahalování žen je jen jednou stranou mince, jejíž druhá strana spočívá v nahotě a vystavování těla. Obě strany totiž považují ženu za sexuální objekt.“ (El Sadawi, 1997, s. 170).

Islámský feminismus si všimá patriarchálních prvků v tematice sexuality a nastoluje požadavek na sexuální uspokojení žen. Mužské sexuální uspokojení je obvykle považováno za samozřejmost zajištěnou zákonnou manželkou, která dle některých učenců nesmí manžela odmítnout. „Někteří dokonce zpochybňují možnost obvinění muže se znásilnění své manželky, jelikož muž má právo na sexuální uspokojení od své ženy.“ (King, 2009, s. 316). Amina Wadud dává jako příklad verše koránu: „Vaše ženy jsou pro vás ornou půdou, a tak s nimi konejte pohlavní styk, kdy chcete a jak chcete a učíte dobrý skutek pro své duše.“ (2:223, cit dle al-Qaradáwí, 2004, s. 139). Podstatné zde není ani tolik to, zda tento verš odkazuje k rozmanitosti sexuálních poloh, praktik nebo spíše k množství povolených sexuálních uspokojení muže. Podstatné je to, že se vyjadřuje pouze k sexuální touze muže, ale žena zůstává pasivní. Mužské potěšení nemůže být opomenuto ani obrazem panen v ráji, ale obraz uspokojení pro ženy jaksi chybí. Výsledkem je důraz na mužskou sexualitu, který je reflektován v normách obvyklých v muslimských komunitách (Wadud, 2006, s. 193).

Jazyk mužské sexuální touhy a vnější kontroly uvalené na ženské tělo je však v současných debatách i v konkrétních projektech zpochybňován¹⁷. Zajímavým příkladem tohoto úsilí je Safra project, výzkumná iniciativa zaměřená na témata sexuality a genderu v islámu zahájená v roce 2002 v Británii. Výzkumný tým se věnoval ve dvou fázích zkoumání potřeb a záležitostí lesbických a bisexuálních muslimských žen ve Velké Británii. V současné době webová stránka *safraproject.org* slouží jako zdroj informací o sexualitě,

¹⁶ Za zajímavost může být pokládáno také to, že lze najít ženské muslimské aktivistky, které se věnují aktivizaci žen ve sportovních disciplínách, jako je např. atletika, nebo fotbal. Tomuto tématu byla např. věnována i konference na kanadské univerzitě v Montrealu s názvem *The Role of Sport in Resisting and Accommodating and in Remaking Muslim Women* (28. 3. 2008, Montreal, <http://www.wluml.org>). Toto téma je vzhledem k rozsahu textu vynecháno.

¹⁷ Riffat Hassan považuje za významný posun např. konferenci OSN s názvem United Nations International Conference on Population and Development, která se konala v roce 1994 v Káhiře. Byla zpochybněna nejen jakákoli vnější kontrola těla žen (ať už muži, státem, církví nebo komunitou), ale také byl jasně podpořen požadavek na uznání plné autonomie žen, jak z pohledu těla, mysli, tak i z pohledu spirituality (Hassan, 2001).

genderu a islámu, a kromě výsledků svých výzkumů publikuje také některé z příběhů lesbických, bisexuálních a transsexuálních muslimek.

2.3 Hledání nových interpretací koránu

Jádro tohoto nástroje spočívá v položení hlavní otázky: Jak je možné, že muslimské společnosti v současné době neuznávají rovnost mužů a žen, přestože korán jednoznačně promlouvá k mužům i ženám jako k rovným jedincům? Za významnou lze označit analýzu, kterou předložila Rabeya Müller (2005). Müller se věnovala teologické analýze veršů Koránu, které popisují stvoření člověka. Patriarchální čtení těchto veršů pojednává stvoření první lidské bytosti a poté její ženy, kteří pak dali život svým potomkům a lidskému pokolení¹⁸. V této interpretaci je muž prvotní bytostí, Bohem stvořenou jako primární vzor člověka. Žena je stvořena jako druhotná, jako doplněk prvotního vzoru – muže. Pozornost je potřeba také věnovat formulaci „stvořil muže a poté jeho ženu“. Zde je status ženy vždy sekundární také proto, že je odvozen od statusu muže (otce, bratra, manžela).

Müller předložila lingvistickou analýzu verše 4:2 z koránu, která věnuje pozornost gramatické konstrukci ženského rodu. Došla k závěru, že dle koránu byl člověk stvořen z jedné substance¹⁹, z čehož jednoznačně vyplývá ontologická rovnost obou pohlaví a lidí vůbec, kteří jsou si rovni na úrovni stvoření²⁰. Müller upozorňuje na skutečnost, že korán se obrací vždy k ženám i mužům zároveň. Obě pohlaví jsou „*hanif*“, tedy osoby, které se mohou vydat správnou cestou, mají stejná práva i povinnosti ve společenském životě. Korán tak dle Müller používá genderově senzitivní jazyk, jehož používání je také v současné době jedním z cílů genderové lingvistiky²¹.

Poskytování interpretací koránu, které podporují rovnost mužů a žen se věnují i další autoři autorky. Např. Amina Wadud objasňuje, že text koránu je sám o sobě mlčenlivý, a proto vždy vyžaduje interpretaci. Wadud kritizuje často se vyskytující snahy o doslovnou aplikaci veršů z koránu. Některé verše měly smysl pouze v 7. století v Arábii. Doslovnou aplikaci takových veršů dochází k nesmyslným snahám o uplatňování pravidel ze 7. století v současné době (Wadud, 2006). V tomto bodě se Wadud shoduje s Mernissi (1992). Obě tvrdí, že v koránu nelze vysledovat žádný apel na návrat k původnímu společenství, ani k pojmání společenství prvních muslimek a muslimů jakožto posvátného vzoru hodného následování.

¹⁸ „Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.“ (korán 4:2, cit dle Müller 2005: 4).

¹⁹ Genderově neutrální čtení verše 4:2 je pak následující: „Lidé, mějte úctu k síle stvoření, která vás z bytosti jediné stvořila a z této (jediné bytosti) stvořila partnera a partnerku, a z těchto dvou vzešlo velké množství mužů a žen.“ (korán 4:2, cit dle Müller 2005: 4).

²⁰ Zdůrazňování a obhajování rovnosti mužů a žen při stvoření bohem se věnují téměř všichni autoři a autorky: Hassan, Wadud, Mernissi, Barazangi a další.

²¹ Genderová lingvistika kriticko-analyticky zkoumá postavení ženy v jazyce a přináší výzkumné projekty, které odhalují genderové asymetrie v jazyce i ve společnosti (Valdřová, 2000).

Wadud interpretaci významů posvátných textů chápe jako lidskou schopnost měnit a určovat významy. Pro tuto schopnost je zapotřebí imaginace. Pokud si např. otrok nedokáže představit, co to je být svobodný, tak ho není možné osvobodit, protože svoboda není součástí jeho praktické reality. Analogicky je proto nutné začít u představy islámu bez patriarchátu. Jelikož však patriarchát existoval po celou dobu lidské historie, musí si islámská/ý feministka/a umět představit konec patriarchátu. Tato představa je nejpodstatnějším základem, pro hledání nových interpretací koránu, které odpovídají porozumění a poznání hodnot v dané společnosti. Tyto nové interpretace mají dle Wadud (2006) směřovat k dosažení spravedlivého a morálního sociálního řádu, který vychází z principů koránu. Barazangi (2004, s. 28–29) navazuje na tyto požadavky tím, že mezi pravidla interpretace zařazuje jednak dynamický pohled na významy, které přináší korán v různých dobách a místech, a také neustálé zohledňování obecných principů koránu (sociální spravedlnost, rovnost, harmonie, morální odpovědnost, duchovní uvědomění a rozvoj).

Nové interpretace koránu, jakožto nástroj pro dosažení rovnosti muslimských žen a mužů, zahrnují historické, lingvistické a patriarchát odmítající analýzy, které mají otevřít prostor pro život věřících muslimek a muslimů v soudobé společnosti.

2.4 Hledání místa pro islámské právo šaría

Z médií se často dovídáme o případech žen ukamenovaných za obvinění z cizoložství, nebo obecněji za ohrožení cti rodiny. Komunity, které praktikují takovéto kulturní zvyklosti, často odkazují na islámské právo šaría, které tyto tresty nařizuje. Autoři a autorky islámského feminismu analyzují historické kořeny vzniku a vývoje práva šaría a zpochybňují její odvozenost od božích pravidel formulovaných v koránu.

Podle právního experta Abou el Fadla, který se zabývá otázkami demokracie a islámu, šaría: „zahrnuje obecný soubor principů a morálních povinností, které strukturují náboženský život muslimů“ (Abou el Fadl, 2004, s. 30–31). Avšak v náhledu na význam tohoto souboru principů se islámští učenci (*ulámá*) liší od představitelů/lek islámského feminismu. Islámští učenci (viz např. Mendel, 2003) tvrdí, že islámská společnost a v politickém slova smyslu islámský stát, musí být založen na islámském právu, tedy šarii. Šaría v tomto pojetí utváří komplexní systém povinností pro věřící muslimy a muslimky. Systém šarii se dělí na tři sféry: první zahrnuje povinnosti spojené s vírou v Boha. Zde spadá tzv. pět pilířů islámu: modlitba, víra v jednoho Boha, půst, almužna chudým a pouť do Mekky. Druhá sféra se týká vztahů v rodině, problematiky dědictví a vlastnických vztahů. Třetí sféra obsahuje kriminální právo, tedy obsahuje soubor trestů za činy, které jsou v islámu označeny jako zakázané (*harám*) (Abou el Fadl, 2004).

Autoři a autorky islámského feminismu však zpochybňují samotnou legitimitu práva šaría tvrzením, že korán samotný obsahuje jen velmi málo ustanovení, která by se dala označit za zákony. Tyto verše jsou navíc zakotveny ve specifickém historickém kontextu, a není možné je jednoznačně transformovat do soudobé společnosti. Mendel (2003) v této souvislosti podobně jako Esposito (1984) poukazuje, že se může jednat o přibližně

80 veršů. Již bylo výše naznačeno, že některé autorky považují korán za zdroj všeobecných etických principů a hodnot, a odmítají tudíž legitimitu šarii (např. Wadud, 2006). Abou el Fadl shodně s Wadud přináší argumenty pro toto tvrzení: „Korán samotný nespécifikuje konkrétní formu vládnutí. Ale pouze soubor sociálních a politických hodnot pro muslimské politické zřízení.“ (Abou el Fadl, 2004, s. 3) Autorka Barazangi (2004) doplňuje kritiku legitimacy práva šaría konceptem „Muslim by choice“ (bytí muslimem/mkou jako volba). Její pozice zahrnuje totiž požadavek na možnost a schopnost individuálních věřících odvozovat z koránu morální principy samostatně, bez předem poskytnutých příruček či prostředníků. Je-li apel na porozumění koránu přenesen na jednotlivé věřící, ztrácí se význam a smysl pro jakýkoli zvnějšku vytvořený systém práv a povinností pro muslimy a muslimky. Stručně řečeno, korán v pojetí Barazangi není právní dokument.

Kritika partiarchální interpretace islámského práva je postavena na dvou argumentech. První odkazuje k historickému kontextu zjevení koránu, a z této historické zakotvenosti plyne nemožnost odvozování pravidel pro náboženské a sociální interakce, jenž se vyvíjejí v různých místech a časech. Druhý argument poukazuje na malé množství veršů z koránu, které lze pojímat jako jednoznačné zákony. Autoři a autorky islámského feminismu se shodují v tom, že v koránu lze nacházet pouze obecné principy, a proto nelze jeho pravidla zavádět do legislativy států, jejichž právní systém pokrývá definice pro velmi rozmanité lidské činy.

3 Odrazy tradičních a progresivních diskurzů v rozhovorech s konvertitkami

První dvě části této práce měly za cíl představit podoby feminismů v islámu a dále blíže specifikovat strategie a nástroje, které pro dosažení rovnosti muslimských mužů a žen aplikují zastánci/zastánkyně islámského feminismu. Identifikované strategie a nástroje budou dále považovány za diskurzy v pojetí jak je chápe Foucault (2002²²) a bude představen odraz těchto diskurzů v rozhovorech s českými konvertitkami k islámu²³.

3.1 Nové interpretace - kontextualizace koránu: zpochybnění doslovné aplikace pravidel

Paní Zuzana jako jediná z informátorek zahrnutých do výzkumu zmínila potřebu nových interpretací koránu. Vyprávěla o ambici, kterou má se skupinou přátel, a tou je výchova imámů, kteří pocházejí z evropského prostředí. Přemýšleli, že by se někdo

²² Diskurz je chápán jako organizace vědění a praxe s jistými produktivními a ideologickými účinky. Foucault pojem diskurz definoval jako: „praktiky, které systematicky vytvářejí objekty, o nichž mluví“ (Foucault, 2000, s. 78–79).

²³ Rozhovory byly získány v letech 2006 až 2007 v rámci výzkumu pro diplomovou práci autorky (Křištoforyová, 2007). Do analýzy bylo zahrnuto celkem 7 hloubkových rozhovorů a terénní poznámky z pozorování. Cílem diplomové práce byly analýza rozhovorů s pomocí programu atlas. ti metodou zakotvené teorie s důrazem na identifikaci motivací ke konverzi k islámu a prozkoumání přístupu konvertitek k rozmanitým podobám islámu. Zde prezentovaná témata feministických diskurzů nebyla do diplomové práce z důvodu omezeného rozsahu zařazena. Prezentované úryvky z rozhovorů jsou anonymizovány.

z jejich řad vydal studovat islám na univerzitu, protože ani jeden z nich nemá islámské vzdělání. Velice pociťují nedostatek nových interpretací koránu, které by diskutovaly s tradičními pohledy. Vzorem jim jsou některé britské a francouzské zdroje a studie, které přináší nové výklady od evropských vědců vzdělaných v islámu.

Odezvou na zpochybňování doslovné aplikace pravidel je postoj k příběhům proroka Mohameda, a k často prezentované nutnosti následovat jeho vzor. Paní Zuzana se proti lpění na hadíthech vymezuje:

Z: No ty hadíthy, byly sepsány až po sepsání Koránu, (...) A opravdu spousta věcí se v tom liší. Já je považuju opravdu spíš za takové, jako částečně i pohádky, protože některé věci tam nejsou pravdivé. Jo, přečíst si to považuju za zajímavé, jak ten život třeba vypadal. Ale jak jsem říkala – já opravdu, když ráno vstanu a vařím si kávu, tak se nedívám do Buchářiho²⁴ jak si ho mám uvařit, jako tohle to opravdu ne. I tam jsou chyby, které jdou proti Koránu...

Publikované historické analýzy feministických autorek a autorů (Mernissi, 1992; Wadud, 2006), které ukázaly jednak významný lidský vliv (vliv mužské náboženské elity) na formování souboru hadíthů v průběhu historie, a také na existenci mnoha rozporných pravidel v nich obsažených. Paní Zuzana rozpornost hadíthů přímo zmínila, a odvodila z ní možnost hadíthy odmítnout.

3.2 Individualita víry – osobní angažovanost jednotlivců ve vlastním čtení koránu

Paní Zuzana podrobuje pravidla víry kritikou rozumem a pravidly vlastní logiky. Její pojetí vyjadřuje individualitu víry, kdy každý/á věřící může samostatně promýšlet a aplikovat náboženská pravidla ve svém životě. V následující ukázce vyjadřuje svůj postoj k víře, která nemá být spojena s pouhým mechanickým přijímáním toho, co je za součást víry předkládáno textech v dostupných v mešitě či ostatními věřícími v okolí. Důležité je kriticky zhodnocovat předkládané normy, přemýšlet o jejich logice v kontextu celého náboženského učení.

Z: Já vždycky říkám ano, Bůh nám seslal proroky, plus k tomu posly – on je poslal všem národům nejen Arabům nebo Židům, poslal nám písmo a on nám dal hlavně mozek a spousta lidí ho přestala používat. Jenom protože si myslí, že tady s tím vystačí.

Takové pojetí však jiné ženy kritizují. Paní Petra a Simona v neformálním rozhovoru odsoudily úsilí o vytvoření tzv. evropského islámu, který tvrdí, že tady evropském prostředí některá islámská pravidla nelze praktikovat. Považují za věc osobního přístupu, jak daleko a k jaké intenzitě víry člověk na své cestě dojde. Dle jejich názoru by však nikdo neměl říkat, že nějaké pravidlo „je hloupost“. Člověk může říct, že se na jeho praktikování

²⁴ Kniha hadíthů (příběhy a výroky Proroka Muhameda), jejíž autorem je Bucháři. Je považován za spolehlivý soubor hadíthů (Kouřilová, Mendel, 2003).

necítí, nebo že na to není připraven. Pokud však člověk věří v Boha, není z jejich pohledu přijatelné označovat pravidla daná od Boha za nesmysl.

Neodůvodněné trvání na různých pravidlech, je ze strany paní Kristýny a Zuzany vnímáno jako něco, co nemá v islámu oporu. Zuzana to nazývá ztrátou identity, ztrátou vlastního úsudku a zbavení se používání rozumu. Z rozhovorů se ženami, které jsou z pohledu Kristýny a Zuzany příliš zaměřené na pravidla, aniž by přemýšlely o jejich povaze, však není možné jednoznačně vyvodit, že by přijímaná pravidla nepromýšlely. Dochází spíše k postupnému přizpůsobování se jinému myšlení a vidění reality. Situace, které jsou v této společnosti vnímány jako korektní, jsou nahlíženy v nových souvislostech, jež také s sebou nesou jiné důsledky. Například sedí-li žena s mužem sama v místnosti (pracovní jednání, návštěva kamaráda, a podobně) je pro českou společnost představitelné, že tato situace nemusí být nutně definována v sexuálním kontextu. Optika tradičního islámského pohledu však předpokládá sexuální podobu vztahů ve všech situacích mezi muži a ženami (mimo příbuzné), což poukazuje na silnou aktivizaci diskurzu segregace, který prosazuje islamistický feminismus.

3.3 Participace žen ve veřejném prostoru

Pro ilustraci byla zvolena zkušenost paní Kristýny, která se v komunitě mešity se nejdříve na základě prvotního porozumění začala přátelit s českými muslimkami, ale její postoje k islámu a k životním hodnotám se neseťkaly s porozuměním. V době konání rozhovoru studovala vysokou školu a součástí jejich plánů bylo také přijetí zaměstnání delegátky cestovní kanceláře. V mešitě se však setkala s názory, že jako žena by se měla hlavně vdát:

K: No třeba ohledně vzdělání, že třeba Prorok opravdu nabádal ženy, aby se vzdělávaly, tak mi bylo vyčteno, že jako tu maturitu si dodělej, ale než někam pokračovat to bude lepší, když budeš doma.

Zde můžeme jednoznačně sledovat prosazení diskurzu, který ženu umísťuje do role matky a manželky. Informátorka jednala v souladu s požadavkem na zapojení žen do veřejného prostoru, avšak v prostředí brněnské mešity, kde převažují tradiční diskurzy, nezískala pro své názory a jednání podporu.

3.4 Význam vnějších autorit versus vlastní úsudek

Požadavek na vlastní nezprostředkované porozumění a interpretaci koránu se v rozhovorech objevoval v různých úhlech pohledu. Dále jsou představeny přístupy informátorek k autoritám, které předkládají konvertitům a konvertitkám rozmanité výklady koránu. Některé informátorky se přikláněly k názoru, že jako v islámu nové, nemají dost zkušeností, aby mohly správně jednat a porozumět islámu. Proto se obracely k autoritám pro radu.

Těmito autoritami byli ve většině případů muži – jako vyučující učení koránu v mešitě, vedoucí společných modliteb a kázání v mešitě, nebo autoři výkladových textů o správném chování muslimek a muslimů. Paní Zuzana oproti tomu spoléhá na svůj úsudek, a naplňuje tak cíl islámského feminismu stanovující vlastní porozumění a čtení koránu bez zprostředkovatelů, kteří mohou předávat patriarchální a jinak zaujaté interpretace:

Z: Pro mě to ovšem problém byl, čili já jsem to řešit musela. Já jsem musela pátrat v různých zdrojích, jaká jsou původní slova v tom Koránu, a co všechno znamenají. (...) Takže jako můj vztah k šátku je takový, že já ho odmítám, nemyslím si že je Božím příkázáním a pokud si to někdo myslí a chce ho nosit, ať si ho klidně nosí.

Různé ženy se liší v tom, co považují za dostatečné odůvodnění pro nový způsob jednání (myšlení či pohlížení na svět). Na jedné straně je rozhodující vnější autorita v podobě osobnosti, která je považována za zkušenou pro výklad toho, jak by se muslimové měli chovat. Osobnost může být doplněna autoritou textů se soubory výroků z koránu a hadithů, jež jsou sice velmi rozsáhlé a někdy mnohoznačné, ale prostřednictvím publikací pro konvertity a další zájemce o islám jsou zhuštěny do snadno srozumitelných souborů vědění, které jsou dostupné a pochopitelné většině. V tomto případě se jedná o knihy „Zaostřeno na islám“ (Abdalati, nedat.), nebo „Povolené a zakázané v islámu“ (Qaradawí, 2004). Jsou to překlady z arabštiny, které vydává Islámská nadace v ČR. Po prostudování těchto publikací není obtížné je zařadit do islamistického pojetí, které utvrzuje patriarchální uspořádání rodiny a reprodukuje vedoucí roli muže v interpretaci koránu. Tato dominantní pozice mužské perspektivy je ještě posílena vyučujícími, kterými jsou v brněnské mešitě převážně muži.

3.5 Odvozování obecných etických principů

Paní Zuzana, která se staví za vytvoření tzv. evropského islámu, představuje úsilí o interpretaci islámu, který je možné praktikovat v různých dobách a místech. Tím přichází s impulsem pro debatu o možných nových výkladech islámu a, i za cenu velké kritiky z řad zastánců tradičních výkladů, prosazuje ústup od formalismu a od trvání na mechanickém plnění nesčetné řady norem (které se ustálily v určitých historických obdobích a v určitých sociálních podmínkách). Vnáší důraz na duchovní stránku a na vztah k Bohu, k uspořádání světa a v souladu s islámským feminismem, akcentuje obecné etické principy rovnosti, spravedlnosti, morální odpovědnosti, duchovního uvědomění a rozvoje:

Z: Podle mě je islám filozofie. Je to pohled na Boha, který je aplikovatelný na celý svět. Spousta lidí opravdu přestalo uvažovat nad tím, že pokud je korán náboženství od Boha - to, v co oni věří - tak musí být pro všechny lidi. Musí být pro jakékoliv období a pro jakékoliv místo na zemi. Ale lidské zásady, které oni vytvořili ve svých interpretacích už nejsou pro všechny lidi. To už se dostáváme k šátku: Víra není podmíněná šátkem. (...) Ten islám může mít milion podob. Evropský islám a ne jen čtyři školy. Kdo jim dal právo, že mohou být jen tyto čtyři výklady, že se musíš do některé zařadit,

že pokud ty tvrdíš něco jiného, co neříká ani jedna z těch škol, tak je to špatné. To nikde v koránu není. Oni z toho opravdu udělali islám úplně, ... v nejlepší víře samozřejmě, ale islám, který není aplikovatelný úplně na každého - na všechny doby, místa a lidi.

Tzv. gender džihád, kterým islámské feministky prosazují sociální spravedlnost, je jedním z významných sociálních hnutí moderní doby, která podporují kampaň za spravedlnost, demokracii a rovnost. Jejich významným spojencem je internet a televize (King, 2009, s. 294). Ženy vystupují v debatních pořadech na televizní stanici Al-Džazíra jako účastnice debat o islámu. Utvářejí své vlastní interpretace posvátných textů a organizují mezi sebou skupiny pro společné čtení koránu. Diskurz genderové rovnosti proto lze považovat za významnou změnu, která dále v muslimských společnostech pokračuje, jakkoli se zatím zastánci tradičních výkladů snaží proti této změně postavit, nebo ji označovat za marginální a neislámskou aktivitu pramenící v západní společnosti.

3.6 Kontrola žen nad svým tělem

Soulad s módou, atraktivita nebo nutnost budovat kariéru a podobné materiální nebo světské hodnoty informatorky většinou kritizovaly a prezentovaly islám jako víru, která je od těchto forem disciplinace osvobozuje. Společným tématem bylo také osvobození od vnímání žen jako sexuálních objektů a získání většího respektu:

P: Žena by se měla zahalovat z toho důvodu, aby na ni nebylo pohlíženo pouze jako na sexuální objekt, byť si hodně žen v dnešní době říká, že když vyjde v krátký sukni a krátkým tričku, že není sexuálním objektem, ale to by byla v podstatě sama proti sobě, protože se tak obličká. A je to o tom, že když já budu komunikovat s mužem a budu zahalená, tak on mě bude více respektovat.

Výše bylo také v souvislosti s islamistickým feminismem zmíněno, že islámský oděv pro ženu ji kromě osvobození od vnímání jako sexuálního objektu přináší osvobození od diktátu módy a mýtu krásy. Muslimské konvertitky sice často zmiňovaly, že zahalení šátkem je osvobozuje od řešení toho, zda jim odrůstá melír, nebo zda mají hezký střih. Na druhou stranu na položenou otázku, zda islámské oblečení pro ženy osvobozuje od diktátu módy paní Kristýna, která nosí šátek, říká:

K: Já teda ráda vypadám tak, aby se mě každý při prvním pohledu nezděsil. [Smích]. Náhodou já musím mít každý šátek sladěný s oblečením... Taky ty Arabky jsou nejelegantnější ženy, které já znám. To jsem pochytla od nich, že jako šátek musíš mít sladěný s oblečením. A taky jaké jsou ty nejmodernější a nejnovější styly vázání. Teď jsou takový jednoduchý a vypadá to dobře, tak to jako jo. Když v tom mám chodit tak ať to nějak vypadá. A taky jedna kamarádka mi řekla, že vypadám líp šátku než bez něj.

Tradiční pojetí muslimské ženy, která se při pohybu na veřejnosti zahaluje proto, aby dala najevo svou cudnost a tím získala respekt ze strany mužů, se ukázalo jako velmi silně zastoupené. I když v menší míře se v názorech paní Kristýny a Zuzany odrážela

snaha vyhýbat se označení ženy za sexuální objekt, který je potřeba podrobit kontrole, ostatní ženy zahrnuté do výzkumu tuto optiku často přijímaly. Poslední ukázkou, kterou se neuplatňuje mužská kontrola přímým zákazem, ale kterou si paní Eliška ukládá sama, je tento úryvek:

E: Já třeba rozhodně se nezavazuji kamarádů a furt udržuju kontakt a tak, ale já jsem měla, nebo mám kamaráda, který strašně rád vaří. On bydlí sám a já jsem tam k němu chodila v sobotu nebo v neděli a vařili jsme. A teď prostě vím, že bych tam s ním byla sama a vím, že bych porušovala základní primární pravidlo. To nemůžu tam nechat otevřené dveře od bytu - jak by to vypadalo. Takže z toho důvodu jsem mu řekla a vysvětlila jsem mu to, že kamarádi budeme, ale že už prostě nikdy takhle nepřijdu a nebudu si s ním vařit.

Předpoklad o všudypřítomné hrozbě sexuálního vzplanutí v interakci mezi mužem a ženou, kteří nejsou příbuzní, není vynucován zákazem ze strany manžela. Jak ukázal úryvek z rozhovoru s paní Eliškou, která nebyla vdaná, snaha o segregaci mezi mužským a ženským prostorem je uznaná jako legitimní. Proto je některými ženami následně internalizovaná a uplatňovaná ve vztazích s muži, kteří byli dříve (před konverzí) pojímáni jako známí či přátelé a kontakt s nimi neobsahoval sexuální podtext.

Muslimské ženy využívají rozmanité strategie, které jim umožňují vyjednávat hranice pro zvolenou islámskou identitu. Výzkumy věnované vyjednávání o hranicích (boundary work) muslimských žen ukázaly, že ženy dokáží vnímat islám jako flexibilní zdroj pro vyjednávání o vlastních možnostech i omezeních v sociálních aktivitách v soukromém i veřejném prostoru (Predelli, 2004). Strategie formulované islámskými feministkami tak nacházejí odezvu v postojích a vysvětleních muslimských žen, což ukázala tato stať. Přítomnost feministických interpretací koránu je v souladu s dalšími výzkumy, které zkoumají vyjednávání hranic mezi rolí ženy jako matky a manželky a její zapojení na trhu práce, v náboženské komunitě a dalších místech veřejného prostoru (Predelli, 2004; Essers a Benschop, 2009).

4 Závěr

Cílem této stati bylo jednak shrnutí možností propojení islámu s feminismem, identifikace hlavních diskurzivních strategií, které autoři a autorky islámského feminizmu užívají, a konečně porovnat výskyt a podobu jednotlivých diskurzivních strategií v rozhovorech s českými konvertitkami. Úryvky kvalitativních rozhovorů ilustrovaly způsob, jakým se promítají diskurzivní strategie do každodenních praktik českých žen, které konvertovaly k islámu. V rozhovorech převažovalo pojetí tradičních islámských norem určujících postavení muslimské ženy, které se blíží pojetí islamistického feminizmu. Reformní požadavky vycházející z islámského feminizmu byly však také zastoupeny. Příklad paní Zuzany a částečně paní Kristýny je sice ojedinělý, ale rozhodně proto není nevýznamný. I když tato malá studie ukázala převahu diskurzů, které čerpají vědění o náplni islámu v islamistických pojetích patriarchálních islámských učenců, jisté náznaky

přítomnosti feministických diskurzů poukazují na pomalé pronikání reformních směrů islámu do české muslimské komunity. Tato studie se pokusila představit komplexnost islámského feminismu a otevřít tak toto téma dalším výzkumům. Zajímavé bude sledovat, zda se české muslimské ženy (ať už konvertitky nebo imigrantky) připojí k některému ze zahraničních projektů či aktivit organizovaných ženskými organizacemi. Nebo zda se utvoří organizovaná skupina, která tematizuje své vlastní požadavky odpovídající místním problematickým situacím.

LITERATURA

- ABDALATI, H.: Zaostřeno na islám. Kuwait, International Islamic Book Center nedatováno.
- ABOU EL FADL, K.: *Islam and the challenge of democracy*. Boston, Princeton University Press 2004.
- AHMED, D. S.: Gender and Islamic spirituality: a psycho-logical view of 'low' fundamentalism. In: *Islamic masculinities*. Red. L. Ouzgane. Londýn : Zed Books 2006. s. 11–34.
- AHMED, L.: *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven, Yale University Press 1992.
- AL-QARADÁWÍ, J.: *Povolené a zakázané v islámu*. Praha, Islámská nadace v Praze 2004.
- BARAZANGI, N. H.: *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*. Gainesville, University of Florida Press 2004.
- BARLAS, A.: The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism. 2004 [cit. 4. 6. 2010]. Dostupný z www: www.asmarbarlas.com/TALKS/20040112_UToronto.pdf.
- BESECKE, K.: Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning. *Sociological Theory*, 23, 2005, č. 2, s. 179–196.
- BOURDIEU, P.: *Nadvláda mužů*. Praha, Karolinum 2000.
- EL SAADAWI, N.: *The Nawal El Saadawi Reader*. New York, Zed Books 1997.
- ESPOSITO, J.: Law in Islam. In: *The Islamic Impact*. Red. Y. Y. HADDAD, B. HAINES, E. B. FINDLY. Syracuse University Press 1984.
- ESSERS, C., BENSCHOP, Y.: Muslim businesswomen doing boundary work: The negotiation of Islam, gender and ethnicity within entrepreneurial contexts. *Human Relations*, 62, 2009, č. 3, s. 403–423.
- First woman to lead Friday prayers in UK. *The Independent*. 10. 6. 2010 [cit. 17. 6. 2010]. Dostupný z www: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html>.
- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Praha, Hermann & synové 2002.
- HARDING, S.: *The science question in feminism*. Ithaca, Cornell University Press 1986.
- HASSAN, R.: Challenging the Stereotypes of Fundamentalisms: An Islamic Feminist Perspective. *Muslim World*, 91, 2001, č. 1/2, s. 55–70.
- JONES, L. (Red.): *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Farmington, Macmillan 2005.
- KING, A.: Islam, Women and Violence. *Feminist Theology*, 17, 2009, č. 3, s. 292–328.
- KNOTKOVÁ ČAPKOVÁ, B.: Gender a náboženství. In: *Gender ve škole*. Red. I. SMETÁČKOVÁ, K. VLKOVÁ. Praha, Otevřená společnost 2005, s. 60–66 [cit. 1. 6. 2010]. Dostupný z www: www.osops.cz/download/files/gender/11gender-a-nabozenstvi.pdf.
- KOUŘILOVÁ I., MENDEL, M.: *Cesta k prameni: fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha, Orientální ústav Akademie věd České republiky 2003.
- KRIŠTOFOROVÁ, J.: *Život v české společnosti očima českých muslimek: Motivy konverze českých žen k islámu a strategie udržování nové náboženské identity*. (Diplomová práce) Brno, Masarykova univerzita 2007.

- KŘÍKAVOVÁ, A., MENDEL, M., MÜLLER, Z., DUDÁK, V.: *Islám: ideál a skutečnost*. Praha, Baset 2002.
- MCDONALD, L. Z.: Islamic feminism. *Feminist Theory*, 9, 2008, č. 3, s. 347–354.
- MERNISSI, F.: *The Veil And The Male Elite: A Feminist Interpretation Of Women's Rights In Islam*. Reading Mass, Addison-Weasley Publications 1992.
- MORGHISSI, H.: *Feminism and Islamic Fundamentalism: Limits of Postmodern Analysis*. London, Zed Books 1999.
- MRÁZEK, M.: Rozhovor s ředitelem Islámského centra v Praze, Vladimírem Sánkou. *DINGIR Časopis o současné náboženské scéně*, 6, 2003, č. 3, s. 84–85.
- MÜLLER, R.: *Feminismus, genderová demokracie a náboženství v lokální praxi*. 2005 [cit. 4. 6. 2010]. Dostupný z www: www.fit-for-gender.org/downloads/Mueller_Geschlechterdemokratie_und_ReligionenCZ.pdf.
- NASRIN, T.: Irshad's interview with Taslima Nasrin. 2002 [cit. 4. 6. 2010]. Dostupný z www: http://www.irshadmanji.com/news/Taslima_Interview.html.
- NEŠPOR, Z. R.: Genderové pojetí božství a sacerdotálních vrstev. In: *Příručka sociologie náboženství*. Red. Z. R. NEŠPOR, D. VÁCLAVÍK. Praha, SLON 2008, s. 206–212.
- OLIVERA, R.: Woman-led prayer honour IWD. *Herizons*, 21, 2007, č. 1, s. 13.
- OPOČENSKÁ, J.: *Z povzdálí se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. Praha, Kalich 1995.
- PREDELLI, L. N.: Interpreting Gender in Islam: A Case Study Of Immigrant Muslim Women in Oslo, Norway. *Gender & Society*, 18, 2004, č. 4, s. 473–493.
- SCHIMMEL, A.: *My soul is a woman: The feminine in Islam*. New York, Continuum 1997.
- HOODFAR, H.: *Symposium Report: The Role of Sport in Resisting, Accommodating and in Remaking Muslim Women*. 2008 [cit. 4. 6. 2010]. Dostupný z www: <http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/WLUML%20Sport%20&%20Muslim%20Women%20symposium%20report.pdf>.
- VALDROVÁ, J.: Jazyk jako nástroj demokratizace společnosti – Lingvistika odhaluje genderové asymetrie. *Aspekt*, 2/2000–1/2001 [cit. 1. 6. 2010]. Dostupný z www: http://www.aspekt.sk/cit_det.php?IDcit=11&g=10.
- WADUD, A.: *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*. Oxford, Oneworld 2006.
- WADUD, A.: *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford, Oxford University Press 1999.
- YIP, A. K. T.: Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics. *Sociology*, 39, 2005, č. 1, s. 47–65.

Internetové zdroje

- Muslim women's League: www.mwlusa.org.
- Southwark Muslim Women's association: www.smwa.org.uk.
- Sisters in Islam: www.sistersinislam.org.my.
- The International Union of Muslim Women: www.iumw.org.
- Safra project: www.safraproject.org.
- Ženy v islámu: www.feminismus.cz.
- Feminismus jako islám: www.blisty.cz.
- Islám a feminismus: www.navychod.cz.
- Feminismus, genderová demokracie a náboženství v lokální praxi: www.fit-for-gender.org.
- O feminismu a islámu: www.eurabia.cz.
- Žena v islámu a emancipace: www.arabia.pl.

SUMMARY

Islamic feminism is much less discussed in Czech academic context than in foreign debates. This paper deals with the different meanings of Islamic feminism and positions of feminist authors writing from this perspective. Four distinct viewpoints on possibility to combine Islam and feminism are presented: Islamic feminism, Secular feminism, Non-feminism and Islamist feminism. Four most important discursive strategies of Islamic feminist authors are elaborated. Quest for new feminist interpretations of Quran, full participation of women in religious institutions, position of Islamic law and claim for sexual equality and respect for non-heterosexual identities are discussed. Final part is devoted to exploration of Islamic feminist discourses in interviews with Czech women converts to Islam.

KEY WORDS

Islam, Feminism, Muslim woman, Secular feminism, Islamic feminism, Islamist feminism.

Mgr. Jana Křištoforyová
Masarykova univerzita
Fakulta sociálních studií
Joštova 10
602 00 Brno
e-mail: kristofo@fss.muni.cz

Fenomén hidžrů v indické společnosti

Nina Mrklasová

1 Úvod

Príspevek predstavuje pilotní teoretickou sondu do problematiky hidžrů, heterogenní skupiny osob žijících na území Indie¹ a Pákistánu, jejichž sociální postavení se odvíjí od biologického pohlaví, gender role a identity, socioekonomického statusu a náboženských atributů. Vedle analýzy jejich sociální role podmíněné do značné míry hinduistickým náboženstvím, reflektuje také dimenzi jejich osobního a vnitřního světa, tedy dimenzi psychologickou. Způsob prožívání a zprostředkování subjektivní zkušenosti hidžrů představuje velmi vzácný pohled do duše výjimečných osob reprezentujících jistou část indické společnosti, která nese stále prvky hlubokého posvátna. O to více pociťuje autorka textu výjimečnost práce newyorské profesorky antropologie Sereny Nanda, ze které z velké části vychází, když si uvědomí, že odkrývání obsahu prožívání v indické společnosti není běžné a může pro mnohé představovat něco velmi ohrožujícího. Pozornost je také věnována jisté protichůdnosti v postavení hidžrů v dnešní indické společnosti, která sahá od role uctívané inkarnace Bohyně matky, zdůrazňuje jejich posvátnost a asketický život, až po roli prostitutek, které v indické společnosti řeší problém mužů, jež nejsou schopni zabezpečit ženu a dopřávají si tak sexuálního uspokojení bez závazku zajištění rodiny. Přesto pro hidžry samotné představuje rozhodnutí vstoupit do komunity jistou možností na lepší život oproti životu naprosto osamocenému a zavrhnutému společností. Impotentní muž, ať už je důvodem organicita či pouhé přesvědčení, je v Indii pojímán jako méněcenný, nehodící se k ničemu. Přijetím pozice asketismu tak mohou hidžrové získat skrze indickou mytologii jistou vážnost a uznání. Na téma popisu a analýzy postavení hidžrů v indické společnosti bylo v českém a slovenském prostředí napsáno jen několik málo článků, zejména zásluhou Dagmar Daňkové a Blanky Knotkové-Čapkové, přesto představují velký přínos k tématu kulturní a náboženské rozmanitosti v oborech gender studií, sociologie nebo kulturní antropologie.

¹ Indií či indickou společností bude v textu označována společnost politického celku Indické republiky; obecněji by totiž pod tímto pojmem bylo možné chápat i obyvatelstvo indického subkontinentu, který lze z historického hlediska považovat za specifický civilizační prostor.

2 Historie postavení hidžrů

Nejprve je nutné odlišit zmiňovanou komunitu hidžrů žijících v Indii a Pákistánu od muslimského pojmu hidžra. Hidžra představuje jednu z nejvýznamnějších událostí v historii islámu. Materiálně představovala přechod mezi dvěma městy, která jsou od sebe vzdálená asi 480 kilometrů. Ale hlavně to byl začátek nové éry, nové civilizace, nové kultury a nové historie pro celé lidstvo. Hidžra se vztahuje k migraci Proroka (nmAž) z Mekky do Medíny. Tato cesta nastala ve dvanáctém roce Prorokovy (nmAž) mise (622 n. l.) a tento rok se stal počátkem muslimského kalendáře. Slovo hidžra v muslimském kontextu znamená opuštění místa za účelem hledání azylu, útočiště nebo svobody před pronásledováním, nebo svobodu náboženství, nebo jakýkoli jiný důvod. (Siddiqi, 2010).

Podobně jako mnoho dalších jevů v Indii se dá zvláštní postavení hidžrovské komunity vysvětlit rozkolem a posléze splynutím dvou rozdílných tradic v minulosti: hinduistické a muslimské. V hinduistickém Manuově zákoníku byla kastrace trestem za různé přestupky členů nejnižší staroindické varny², zejména pak za důvěrný styk s bráhmanskou ženou. Takový eunuch se stával tím nejpohrdanějším z pohrdaných a byl zcela vyřazen z lidské společnosti. V islámské tradici měli eunuši jiné postavení. Ačkoli Prorok Muhammad kastraci neschvaloval, docházelo k ní často a eunuši se stávali kýženými strážci nejen harémů, ale i různých posvátností³. V Indii se v době mughalské vlády dostávali jednotliví vykastrování oblíbenci vládařů a šlechticů i na vysoké funkce ve státním aparátu (Marková, 2001).

3 Variabilita skupiny hidžrů

Dá se říci, že velkou část hidžrů tvoří transsexuálové, kteří se narodili jako muži, ale cítí se být ženami, dále se mezi nimi najdou homosexuálové a intersexuální lidé. Kastrace těchto lidí je dobrovolná. Většinou probíhá drastickým tradičním způsobem. Změna pohlaví hormonální léčbou a následná operace provedená moderním způsobem jsou finančně nákladné, navíc se operační zákrok v Indii pohybuje někde na hranici zákona. Přesto k těmto operacím občas dochází (Nanda, 1996). Jedna z členek komunity, Kajol, o sobě píše: „Je mi 21 let a hidžrou jsem se stala před třemi lety. V Indii nemáme vhodnou operaci změny pohlaví, tak jsem se nechala vykastrovat.“ Další členka komunity hidžrů,

² Rozvrstvení indické společnosti má kořeny v posvátných textech dharmášástrách a dharmasútrách, kde jsou definovány čtyři třídy neboli varny (bráhmani, šatrijové, vaišjové a šúdrové). Ke každé jsou přiřazeny určité náboženské a společenské povinnosti. V rámci hlavních čtyř varen je společenské postavení dále rozděleno do skupin zvaných džáti, které jsou přesně vymezené dle zaměstnání, jež rodina vykonává. Osobní džáti pak určuje kastu člověka, ten na základě svého zařazení k příslušné kastě musí přesně dodržovat celou řadu předpisů a zákazů týkající se konzumace jídla, náboženských povinností a kontaktu s ostatními kastami či výběru životního partnera. (Abram, 2002, s. 1065).

³ Zde je nutné upozornit, že role eunuchů v muslimském prostředí má své místo, avšak není nikterak spojována s pojmem hidžra, který se v indické společnosti leckdy zaměňuje. Jak již bylo řečeno, pojem hidžra v islámské tradici nese zcela jiný význam.

Priya, hovoří o jiné zkušenosti: „Je mi 31 let a pocházím ze středostavovské rodiny. Již od dob svého dětství jsem se cítila jako dívka. V mém rodném městě jsem potkala několik hidžrů a před dvaceti lety jsem odešla do Bombaje přidat se k jejich komunitě. Podstoupila jsem operaci změny pohlaví před osmi lety.“ Priya žije s mužem jménem Vishnawath Babu, plánují svatbu a chtějí si adoptovat dítě.⁴

Všichni hidžrové se však nedávají kastrovat, mnozí se spokojí s tím, že přijmou ženské jméno a začnou se oblékat jako žena. Početně zastoupenou skupinou mezi hidžry jsou hermafrodité (Nanda, 1996). Hermafrodité se řadí do skupiny intersexuálních lidí. Takovíto jedinci mají smíšené genitálie. Hermafroditismus ale nevystihuje všechny typy intersexuálů. Pohlaví totiž rozlišujeme na genetické, hormonální a anatomické roviny. Pokud tyto roviny nejsou ve vzájemné shodě, můžeme hovořit o intersexualitě. Za intersexuála lze obecně označit jedince, u nějž není jisté, je-li mužského, nebo ženského pohlaví (Fafejta, 2004).

Podle Pavlíný Janošové (2008) lidé, jejichž anatomické pohlaví nezapadá do běžných představ, mohou mít pocity méněcennosti kvůli tomu, že nejsou z biologického hlediska „bezchybnými muži“ nebo „bezchybnými ženami“ – a to i v případech, že jejich jádrová pohlavní identita je jednoznačná. Na straně druhé mohou mít někteří z nich pocit, že jim je společensky daná dichotomie „muž-žena“ příliš těsná, a nechtějí se zbytečně nutit někam patřit, jestliže pro ně není ani jedna z uvedených dvou variant uspokojivá. Tento problém však mohou mít i lidé s jednoznačným biologickým pohlavím.

Podle české sexuoložky Hany Fífkové (1998) přijímají nejbolestivěji změnu pohlaví transsexuálních dětí rodiče dotyčných. A velmi obtížné je to pro děti samotné. Nejhůře na tom paradoxně jsou děti, kterým je při jejich výchově věnována velká pozornost. Takovému dítěti trvá velmi dlouho, než si svou transsexualitu uvědomí. Je zvykem dělat svým rodičům radost, splňovat jejich požadavky. Proto své touhy, které jdou proti očekávání rodičů, často velmi potlačují. Čím větší pozornost je dítěti věnována, tím silněji bývá socializováno a jeho identita je mu vštípena pevněji.

„Zde se ukazuje, jak lze jen stěží oddělit gender od identity. Odvrhnutím genderu, ve kterém nás rodiče vychovávali, odmítáme i podstatnou část své identity.“ (Fafejta, 2004, s. 55).⁵ Ve většině případů indičtí rodiče, když si definitivně uvědomí, že se „synem“ nebo „dcerou“ není něco v pořádku, učiní sami závažné rozhodnutí, dítěte se vzdají a předají je komunitě hidžrů, aby tam vyrůstalo mezi svými. Pro hidžry je nevyhnutelné přidat se k této komunitě, jelikož indická tradiční společnost je mnohem více tolerantnější vůči skupině či komunitě jedinců s podobným zájmem a cíli, oproti jednotlivci. Rodiče v této situaci jednají moudře, vzdají-li se svého dítěte včas, bez dlouhých útrap, a předají-li je tam, kam dítě svým způsobem patří (Marková, 2001). V jiných případech k rozhodnutí

⁴ Dostupné z http://www.thewe.cc/contents/more/archive/aruvani.html#this_is_real, accessed 3. 9. 2010.

⁵ K vymezení pojmu hidžra je nutné dodat, že emické vymezení sex a gender kategorií hidžrů jsou neslučitelné s etickými kategoriemi narozených hermafroditů a získaných eunuchů. Přestože hlavním identifikačním znakem jsou dvojznačné genitálie, existují ženy, které se přidávají k hidžrovské komunitě kvůli nemožnosti menstruovat, nebo možná také maskulinnímu chování, o tom však není evidence (Nanda, 1996).

vstoupit do komunity vede výrazná záliba tělesně normálních chlapců oblékat se a chovat se jako děvčata, což představuje v Indii značný rozdíl oproti normě (Marková, 2001).

Nikdo doopravdy neví, kolik hidžrů v Indii reálně žije. Odhady se různí v rozmezí půl milionu až po 1,2 milionu osob.⁶ Hidžrové bývají pevně organizováni, v čele každé komunity stojí guru, často s mystickou duchovní orientací, a mají svou zvláštní radu pro Indii a Pákistán. Dokonce již mají své politiky v zastupitelských orgánech státu (Marková, 2001). Paní Jaan zaplnila titulky magazinů, když se před čtyřmi lety stala prvním eunuchem (hidžrou) v Indii, která byla zvolena na post starostky ve městě Katni. Byla následována několika dalšími eunuchy, kteří byli zvoleni rozčarovanou veřejností z tradiční politiky. Nyní je Jaan vypuzována z jejího úřadu po dlouhé soudní bitvě týkající se jejího pohlaví a genderu.⁷

Navzdory tomuto pozitivnímu vývoji v angažování hidžrů v politické sféře ve většině případů být hidžrou znamená v jistém slova smyslu žít na okraji společnosti a být opovrhován (Marková, 2001). O hidžrech mnozí Indové tvrdí, že unášejí malé chlapce i násilím a nutí je přijímat jejich způsob života (Knotková-Čapková, 2007). Pro autentičtější vykreslení současného života hidžrů uvádím několik částí článků z indických elektronických periodik a blogů, kde se vyjadřují sami hidžrové k jejich situaci a sociálnímu postavení. Revathi uvádí: „Domnívám se, že existují pouze dvě věci, které mohou hidžrové dělat, buď pracovat v sexuálních službách, nebo začít žebrot.“⁸ Jiný indický hidžra, Vidya, říká: „Je mi 39 let a odmaturovala jsem z hotelového managementu. Někde hluboko v mém srdci jsem si přála být ženou, tak jsem se ve svých 16 letech nechala vykastrovat. V současnosti se mnou žije několik další hidžrů, já jsem jejich guru. Vystudovala jsem, takže jsem měla mnoho možností, ale 98 % hidžrů je negramotných a neví, co dělat.“⁹

Paradoxem je, že život hidžry v běžné rodině by byl považován za hanbu a zostuzení, ale při svatbách nebo oslavách narození dítěte je jejich přítomnost považována za pozhnaní a je jim zde připisována duchovní síla. Jejich hlavní možností obživy a také zdrojem sebeúcty a pozitivního přijímání vlastní identity bývá právě předvádění tanců a zpěv při oslavách. Každá hidžrovská komunita či domácnost má svou síť informátorů, která jim včas ohlásí, kde se chystá oslavná radostná událost (Nanda, 1996). „Blahodárnost jejich přítomnosti bývá vysvětlována tak, že se tyto osoby nikdy nevďají, tudíž nemohou ovdovět, a proto jsou pro nevěstu symbolem věčného manželského štěstí.“ (Archer, 1985, s. 44).

⁶ Dostupné z <http://www.thewe.cc/contents/more/archive/aruvani.html>, accessed 3. 9. 2010.

⁷ Dostupné z http://www.thewe.cc/contents/more/archive/aruvani.html#this_is_real, accessed 1. 9. 2010.

⁸ Dostupné z <http://www.mybangalore.com/article/1109/i-am-a-hijra-and-its-not-my-fault-should-i-give-up-living-.html>, accessed 7. 9. 2010.

⁹ Dostupné z http://www.thewe.cc/contents/more/archive/aruvani.html#this_is_real, accessed 1. 9. 2010.

4 Ženský a mužský princip

Jelikož v Indii základní dichotomie mezi mužským a ženským pohlavím a genderem je spojována s biologickým pohlavím, pohlavní orgány jsou zároveň zástupnou symbolikou pro duchovní božský mužský a ženský princip – který je protikladný a zároveň komplementární. V hinduismu je ženská sexualita pojímána jako aktivní, má pozitivní, tvořivý a životodárný aspekt, ale zároveň také destruktivní a agresivní aspekt. Oproti tomu mužská sexualita je více zdrženlivá a latentní. Erotický aspekt ženské sexuality je nebezpečný, pokud není pod kontrolou mužského principu. Jak v hinduismu, tak v islámu, ženy jsou pojímány jako více sexuálně dravé a vášnivé než muži. K předejití tomu, aby jejich sexuální pohnutky, a oddávání se sexu způsobilo sociální chaos a rozptylování mužů od jejich vyšších spirituálních povinností, je zapotřebí ženy kontrolovat a mít nad nimi v podstatě moc. Fenomén hidžrů tedy částečně řeší riziko ženské destruktivní sexuality. Hidžrové se jednak podílejí na ukazování a představování ženských aspektů sexuality, ale transformují je do posvátného erotického ženského muže, který ztělesňuje dobrotivý, plodný a zároveň destruktivní potenciál božstva (Nanda, 2006). Koncept genderové hierarchie vycházel z normativu heterosexuality, dichotomie mužství a ženství a strukturálně i funkcionalisticky uspořádaných genderových rolí. Tyto společensko-etické normativy ve smyslu určeného místa ve společnosti, systému práv a povinností a modelů správného chování určovaly naukové spisy normativní etiky, tzv. dharmášastry, z nichž nejvlivnější byla a dodnes je Mánavadharmašástra, Manuův zákoník, který představuje dominantní diskurs v indické společnosti (Knotková-Čapková, 2007).

Na základě dotazníkového šetření a rozhovorů, které Knotková-Čapková (2007) uskutečnila v lednu až březnu 2006 mezi kalkatskými intelektuály o vnímání tradičních genderových stereotypů, vyplynulo, že jeden z nejsilnějších přetrvávajících stereotypů jsou stereotypy týkající se mateřské role. Na otázku, zda je pro ženu morální povinností být matkou, odpovědělo 20 % respondentek a 41 % respondentů „rozhodně ano“. Vedle toho na otázku, může-li otec plně zastoupit matku v péči o dítě, odpovědělo „rozhodně ano“ 24 % respondentek a 0 % respondentů. Autorka dotazníkového šetření shrnuje, že v průběhu jejich osmi výzkumných pobytů v Indické republice od roku 1990 se jí zúčastněným pozorováním potvrdilo, že mateřství je v současné indické společnosti vnímáno jako jedna z ústředních charakteristik ženství, a to mezi muži i ženami.

5 Spříznění bohové

Hidžrové pocházejí z původních rodin hinduistických, muslimských a křesťanských. Vytvářejí si své vlastní, kombinované, náboženské kultury. Jejich nejuctívanějším božstvem je bohyně Bahučára, jedna z inkarnací bohyně-matky, blízká Durze. Ve jménu této bohyně podstupují hidžrové (ještě muži) bolestivou operaci, která je pro ně obřadem znovuzrození, a jménem této bohyně udělují požehnání při svatbách a narození dětí. Bohyni uctívají i křesťané a muslimové. Na jihu, v Karnátaku, je jejich uctívaným božstvem bo-

hyně prastarého předárijského původu Jélamma. Blízká jsou však hidžrovské komunitě i všechna božstva hinduistického panteonu, která berou na sebe příležitostně ženskou podobu, zejména pak Šiva-Ardhanárišvara, jehož pravá polovina je mužská, levá ženská, avšak v jedné své podobě i Krišna. Podle místní jihoindické verze Mahábháraty měl být v předvečer bitvy na poli Kuruově v zájmu vítězství bratrů Pánduovců obětován život mladého muže. Tímto obětovaným se měl stát Ardžunův syn Aravan, ale projevil poslední přání – být před touto nejvyšší obětí aspoň jeden den ženatý. Žádná dívka ovšem nebyla ochotna stát se za daných okolností jeho ženou. Vzal tedy Krišna na sebe podobu ženy, vstoupil v manželství s Aravanem a po jeho smrti se zase vrátil do své původní podoby. Asi 200 km jižně od města Čennej stojí chrám zasvěcený nešťastnému Aravanovi. Tam se každoročně v květnu koná pouť se slavností, na níž hidžrové uzavírají symbolický sňatek s Krišnou, ale i mezi sebou, nebo zde aspoň slaví „svůj svátek“. Putují tam i ze vzdálených končin Indie (Marková, 2001).

Hidžrové často vyhledávají oltářičky boha Šivy, vyobrazované jako lingam neboli falus – ten symbolizuje sexuální energii, kterou transformuje v plodnost celého vesmíru. Hidžrové právě tím, že jsou většinou zbaveni mužského falu, a jsou impotentní, jsou přizvááni při narození chlapců či svatbách, aby požehnali a zajistili plodnost celé rodiny (Nanda, 1996).

Hinduistické posvátné texty obsahují popisy impotentních mužů, kteří byli tanečníky. V současnosti stále mnoho Indů věří, že hidžrové mají okultní moc, a proto jim platí za jejich tanec a zpěv. Dle sanskrtského epického díla Ramayany, který je datován do období třetího století před Kristem, dal božský král Ráma požehnání eunuchům neboli hidžrům za jejich oddanost.

6 Sociální a psychologický kontext identity hidžrů

Současná indická společnost nevnímá hidžry jednoznačně. Z lingvistického hlediska se dá říci, že hidžrové jsou pojmáni více jako muži než ženy, jelikož hidžra je v jazyce Indů mužského rodu. Ačkoliv ženy, které nemenstruují, se mohou také stát hidžry (Nanda, 2006). Hidžrové sami sebe většinou vnímají jako nehotové muže, kteří nemají touhy po ženách jako ostatní muži. Často to přisuzují nefunkčnosti mužských sexuálních orgánů. Člověk se může stát hidžrou několika způsoby: jako dítě mu může být přisuzováno mužské pohlaví a role, ale jeho genitálie jsou později označeny za dvojznačné, chlapec je poté kulturou označen za hidžru a z rodiny odchází do hidžrovské komunity. Nebo jestliže se nenarodí s defektním orgánem, ale spíše jde o psychickou identifikaci s opačným pohlavím či jiný důvod motivace stát se hidžrou, podstupuje operaci kastrace mužských genitálií. Operace probíhají utajeně napříč celou Indií, navzdory zákonným protinařícím a zákazům. Ve všech případech jsou však hidžrové definováni především biologicky – tedy jako ti, co ztratili mužnost, nebo také jako muž minus muž. Při dané operaci, všechny části genitálií – tedy penis i varlata jsou odděleny od těla dvěma diagonálními řezy poměrně silného nože. Genitálie jsou poté spáleny v zemi pod stromem

života (Nanda, 1996). Pozice asketismu nebo alespoň přání stát se asketou a být tak uznávaný ostatními členy indické společnosti, které je uskutečněno rituálem kastrace, koresponduje a pramení z mnoha mytologických příběhů a náboženských textů.

Hidžrové sami sebe někdy také definují jako „ani muž ani žena“. Vysvětlení pojmu „ani muž“ spočívá v nefunkčnosti mužského pohlavního orgánu a pojmu „ani žena“ v nemožnosti zplodit děti. Přesto velká část hidžrů by splňovala západní kategorii ženského genderu – oblékají se jako ženy, chtějí děti, mají erotické fantazie, touhy a zážitky s mužskými partnery, jejich temperament (jsou před muži plaché) a jejich identita je celkově feminní (Nanda, 1996).

Jako eunuši nebo hermafroditi jsou „muž mínus muž“ nebo také „muž plus žena“. Imitují mnoho aspektů feminní gender role: oblékají si ženské šaty, styl vlasů a doplňků, mají ženský výraz a jazyk, mnoho z nich se identifikují jako ženy. Berou si ženská jména a v komunitě hidžrů se oslovují „sestro, teto, nebo babičko“. Ve veřejných dopravních prostředcích obsazují pouze sedadla vyhrazená ženám, při sčítání lidu požadují být počítány mezi ženy (Nanda, 1996).

Vedle těchto ženských znaků však vykazují obvykle znaky maskulinní nebo alespoň ne feminní. Jejich styl ženského oblékání je často přehnaný, jsou příliš vyzývavé a sexuálně provokují oproti normativnímu submisivnímu a nenápadnému oblékání sáří běžnými ženami. Nejedná se tedy o realistickou imitaci žen. Některé také používají hrubou a hanlivou řeč, jak mezi sebou, tak pro své obecnstvo při oslavách, které je v protikladu k ideálnímu chování žen v Indii. Někteří kouří vodní dýmku nebo cigarety, což je výhradně mužská záležitost (Nanda, 1996).

7 Další společnosti a kultury s vícečetnými gendery a pohlavními identitami

„Základní antropologický přínos lze shledávat především v pokusech o *univerzální matrice* nebo škály vzájemného vztahu i jednotlivých podob mužství a ženství. Nejproslulejší je v tomto ohledu patrně klasický pokus Margarety Meadové. Schematicky řečeno, matrice Meadové vychází z modální euroamerické představy o aktivním muži oproti pasivní, submisivní ženě. Na exotickém materiálu Nové Guineje Margaret Meadová zakládá *úplnou permutaci*: pasivní, zženštilý muž a korespondující osobnostní struktura ženy u Arapešů; opační jsou Mundugumorové s mužskou i ženskou aktivní, agresivní osobností; ‚zbývající‘ Tchambuliové jsou ve srovnání s Euroameričany ‚uspořádání opačně‘: dominantní neosobní žena na jedné a emocionálně závislý muž na straně druhé. V každém případě lze říci, že ať už je matrice Meadové jakkoliv umělá, její kulturně relativistické směřování je příkladné: mužství a ženství se jeví být veličinami jak kulturně vázanými, tak i kulturně proměnlivými.“ (Vrhel, 2002, s. 23). V novějších pohledech na mužství a ženství vděčíme za mnohé feminismu, například za pokusy o univerzální rozlišení. Je vhodné podtrhnout, že dokonce i nejzavilejší tradicionalisté připouštějí tvrzení, podle kterého mužství a ženství jakožto principy nejsou jakýmsi oddálenými protiklady, ale spíše čímsi souvislým. Naprostá většina kultur světa zdůrazňuje normování pohlavních

úloh a vymezování „náležitého“ chování mužů na jedné straně a žen na druhé, ať už protikladného nebo sbíhavého. Dokonce i tam, kde se mluví o existenci třetího pohlaví, jsou výrazně odlišeny konvenční mužské a ženské typy. (Vrhel, 2002).

Ačkoli většina kultur světa stanoví na základě různých socializačních nebo inkulturačních vzorců zřetelný rozdíl mezi muži a ženami, existují společnosti, v nichž genderová dichotomie není ve všech individuálních případech ostrá. Tak právě mezi zmiňovanými indickými hidžry, dále mezi sibiřskými Čukči, v některých nativních kulturách Severní Ameriky, a v několika dalších místech světa, existovaly před příchodem modernizace skupiny osob, jež mohly být pokládány v souladu s našimi termíny za mužské transvestity (Vrhel, 2002).

V Severní Americe se v kontextu západního termínu „mužští transvestité“¹⁰ používalo v antropologické literatuře termínu „berdache“ s kolísavými charakteristikami od etnika k etniku (Vrhel, 2002). „Berdache“ byl posměšný termín, kterým evropští kolonizátoři označovali každého domorodce, jenž nesplňoval jejich představu o pojetí muže a ženy. Tento termín se užíval bez ohledu na rozdíly mezi sebevyjádřením, sociálními vztahy, i celkovými ekonomickými i politickými okolnostmi. Indiánské národy mají pro takové lidi mnoho úctyhodných termínů, jedním ze stále užívaných je pojem Dvojitý duch (Two Spirit) (Feinberg, 2000).

Například u Vraních indiánů je Dvojitý Duch obvykle „odhalen“ v raném dětství v důsledku zájmu o ženskou společnost a činnosti. Jako dospělí byli tito lidé vcelku tolerováni, ale nikoli bez jisté ambivalence (Vrhel, 2002).

„Když Pedro de Magalhães popisoval svou expedici do nitra Brazílie v roce 1576, zmínil se o tom, že u národa Tupinambů jsou ženy, které se oblékají jako muži a účastní se lovu i bitev. Jeho expedice proto – při vzpomínce na řeckou legendu o Amazonkách – dala řece, která oblastí protékala, název Řeka Amazonek.“ (Feinberg, 2000, str. 34).

Jednotlivé kultury, v nichž se vyskytovala více jak dvě pohlaví či gendery, se lišily v míře institucionalizace rolí a statusů jednotlivých transgenderů. Vrhel (2002) uvádí, že nověji se v antropologii studují přechody a posuny, „rozplývavosti“ (transgendering), jež jsou přinejmenším příležitostně spjaty s homosexuálními projevy. Nejpodrobnější studie a práce vztahující se k identitě a konstituci mužství uveřejnil Gilbert Herdt, jemuž náleží zásluha o zpochybnění stability sexuální identity (Vrhel, 2002).

8 Indický versus euroamerický diskurs

Západní sociálně vědní rozlišení mezi termínem sex a gender se neslučuje s indickým diskursem. V dnešní euroamerické kultuře jsou pohlaví i gender chápány jako objektivní realita. Socioložky Suzanne Kessler a Wendy McKenna (1985, dle Fafejta, 2004) před-

¹⁰ V souvislosti s uvedením pojmu berdache uvádí prof. Vrhel (2002) pojem „mužští transvestité“. V tomto případě za vhodnější termín považují pojem transgender, jelikož pojem transvestita nebo někdy cross-dresser bývá spojován pouze s převlékáním se do oděvu opačného pohlaví, ovšem u zmiňovaných etnik jde o velmi rozmanité projevy v chování.

kládají typický pohled na pohlaví pro tuto kulturu: existují pouze dva gendery, gender je neměnný, základním znakem genderu jsou genitálie. Výjimky ze dvou genderů nemusíme brát vážně – jde o vtip, patologii, apod., nelze přejít z jednoho genderu do druhého s výjimkou zvláštních příležitostí, jako jsou karnevaly a různé hry. Každý musí být klasifikován jako příslušník jednoho genderu, dichotomie muž/žena je přirozená, nezávislá na vědeckých kritériích, příslušnost k jednomu nebo druhému genderu je přirozená, nezávislá na rozhodnutí druhých. Autorky záměrně nerozlišují mezi genderem a pohlavím.

Moderní antropologie sexuality¹¹ polemizuje s obecnou tendencí chápat gender a pohlaví jako polarizované kategorie, v nichž je pohlavní orientace pojímána jako homosexualita versus heterosexuality, genderová identita pak jako ženství versus mužství. Kulturní odlišnosti a variabilita uspořádání naznačují, že jde spíše o kontinua. Mužství a ženství, to jsou především kulturní konstrukce implikující rozplývavé množiny atributů různých rovin – psychické, kulturní, sociální a biologické. Tedy, ač je kontrast biologicky založen, fenotypové pohlaví je koneckonců trojího druhu: mužské, ženské a androgynní (Vrhel, 2002).

Historik Randolph Trumbach (1998) uvádí, že model, podle něhož existují jen dvě biologická pohlaví a s nimi spojené identity, začal v západní kultuře převládat až na počátku 18. století. Jedním z hlavních znaků moderní západní kultury, která se objevila v generaci počínající rokem 1700, bylo rozdělení sexuální sféry na heterosexuální majoritu a homosexuální minoritu. Trumbach dokládá, že ještě v 18. století a zejména v obdobích předcházejících byli zženštilí muži nebo maskulinní ženy – anglicky *mollies* a *tommies* – v severozápadní Evropě považováni za příslušníky třetího a čtvrtého pohlaví.

Také dle Fafejty (2004) je dnešní západní kultura postavena na dvou samozřejmostech, o kterých běžný člověk nepochybuje. Jsou jimi existence dvou pohlaví a heterosexuality jako normální a pro mnohé jediná správná forma sexuality. Vzhledem k tomu, že v současnosti i v historii existovala mnohá společenství, kde tyto jevy neexistovaly nebo v mnohem slabší formě, lze říci, že jak heterosexuality, tak dvojpohlavnost, jsou sociálně konstruovanými institucemi. Fafejta tím nechce zpochybnit zcela jejich přirozenost, ale snaží se upozornit na jejich výlučnost, která je sociálně konstruována. Z pohledu transgendera či intersexuála jsou však možné i další varianty.

„Je-li identita jiná než mužská či ženská nemožná, není to proto, že lidé této identity neexistují, ale protože ji jako identitu nechápeme a nemáme pro její tvorbu ani jazykové a jiné prostředky.“ (Fafejta, 2004, s. 45). Jedná se o zakotvenost v jazyce a myšlení, o diskurs té které společnosti (Janošová, 2008).

Identita založená na stejnopohlavní sexualitě se ve Spojených státech objevila v průběhu 19. století. Někdy ale tato identita, alespoň u mužů, byla zaměřená na genderovou inverzi a sexuální roli, a ne na volbu sexuálního partnera. Jak jedinci sami začali přijímat označení sebe samých, sdružovat se a prosazovat své právo žít a milovat otevřeně, stávali se ze „sodomitů“, „teploušů“, „mušek“ a „býků“ postupně „homosexuálové“, „gayové“ a „lesby“. Tyto stejnopohlavní kultury vytvořily základ společenského hnutí, které se vy-

¹¹ Pozn. autora: tedy antropologie vykonávaná ve většině případů bílými příslušníky evropské či americké kultury.

líhlo v padesátých letech 20. století. Toto hnutí pomohlo hlouběji definovat gay a lesbické identity – a postupně také bisexuální a transgenderové identity (Rupp, 2001, s. 199). Postupem času tak transgenderové pronikají a znovunacházejí své místo v euroamerické společnosti, ovšem míra přijetí většinovou společností stále není uspokojivá pro příslušníky transhnutí. Jak píše Leslie Feinberg (2000, s. 9–10) „Jsme terčem diskriminace i fyzického násilí. Je nám odíráno právo žít a pracovat s pocitem hrdosti a uznání. Žít své životy je pro mnohé z nás natolik těžké, že už jen okamžik, kdy ráno vycházíme přes práh do nepřátelského světa, lze považovat za akt vzdoru a odboje.“

Indická společnost je z hlediska historického i současného společností multikulturní, jak ve smyslu paralelní existence více kulturních tradic, tak ve smyslu politickém, tj. stále silněji se prosazujícími požadavky na politiku uznání kultur menšin a „podřízených“ skupin, ať už etnických, náboženských nebo genderových. Přesto se konstrukt genderu v indologickém diskursu zatím v podstatě nevymanil z heteronormativního obrazu (Knotková-Čapková, 2007).

Možnost zařadit se do komunity hidžrů v Indii bychom mohli pojímat jako jistou výhodu oproti transgenderům a intersexuálům v západní kultuře. Jakési institucionální zastřešení, život v komunitách, i přesto, že individuálně jsou hidžrové spíše vyřazováni ze společnosti, může poskytovat dostatečné zázemí a bezpečný prostor, který je navíc legitimizovaný mýtickými a náboženskými přívlasky, které nutí ostatní obyvatelstvo hidžry zcela nevyločit ze společnosti, ale s trochou bázně a pověřivosti je respektovat alespoň navenek a stýkat se s nimi při významných oslavách a rituálech. Domnívám se, že zejména náboženská legitimizace v euroamerickém kontextu genderovým a sexuálním menšinám chybí, či dokonce je křesťanstvím zapuzována.

Indie si toleranci k sociálním, kastovním, etnicko-kulturním a genderovým minoritám buduje velmi pozvolna a stále platí dominantní vliv Manuova zákoníku. Dle Knotkové-Čapkové (2007) jsou genderové identity „in-between“ v indické společnosti do značné míry tabuizované, jelikož zpochybňují imperativ heteronormativity. Teprve od 90. let se v indické literatuře začíná velmi pomalu otevírat prostor pro vnímání homosexuality jako možného výrazu sexuální identity. Film *Oheň* indické režisérky Dípy Méthy, který tematizoval jako první film indické autorky lesbický vztah, byl v Indické republice zakázán. Na druhou stranu instituce hidžrů byla a je součástí nábožensko-sociální tradice.

I přes dlouhotrvající tradici hidžrů a postupně se rozšiřující toleranci vůči homosexuálním lidem organizace Naz Foundation ve své petici zdokumentovala množství případů diskriminace gayů, která byla důsledkem starého nařízení. Zákon v těchto případech sloužil jako legitimizace vydírání, šikanování, mučení a znásilňování příslušníků těchto menšin, a to nejen ze strany policie, ale indické většinové populace vůbec. Například v roce 2007 v jihoindickém státě Tamilnádu spáchal sebevraždu hidžra poté, co jej za údajnou krádež zatkli, mučili a znásilnili policisté. Tento případ nebyl zdaleka ojedinělý, podobné byly zaznamenány po celé Indii (Bulvasová, 2009).

9 Závěr

Jak je vidět, hidžry nelze jednoznačně zařadit do jedné ze dvou kategorií genderu, které jsou na Západě samozřejmostí. Podle Martina Fafejty (2004) stejně jako se mění pohled na rasu a barvu pleti, mění se i v západní kultuře také pohled na pohlaví. Rovněž kategorie transgendera se neustále proměňuje. Proto jakýkoliv výčet nelze považovat za konečný a jednotlivé kategorie za striktně vymezené. To, co včera vypadalo jako revoluční a neakceptovatelné, se dnes stává běžným. Postupně se ukazuje čím dál méně výlučně mužských či ženských sfér a způsobů prezentace.

Konceptuální problémy vyrůstají z přesvědčení západní společnosti, že kromě jejich kulturních kategorií existují pouze formy jakési transformace, přechodová stadia směřující z jedné ideální formy do druhé. Jejich svébytnost je chápána jako pouhý projev nedostatečné příslušnosti ani k jedné z plnohodnotných kategorií. Často jsou pak velmi rozdílné a kulturně specifické koncepce souhrnně označovány jako projevy transsexuality (což je vzhledem k jejich často výlučně sociální povaze zcela zavádějící), v lepším případě jako transgender. Kulturní kategorie jako berdache nebo hidžra však dokládají existenci zcela specifických nativních koncepcí pozitivně rozpoznávajících svébytné formy sociálního pohlaví (Vrhel, 2002).

Fenomén hidžrů nám tedy přibližuje obraz smíšené genderové role nebo ambivalentní genderové identity, která se proměňuje v průběhu života a rovněž v průběhu historie. Přestože se někteří antropologové staví otevřeně k myšlence ambivalentní a nestálé genderové role, která nemusí být nutně patologická, a může být podmíněná kulturními vzorci, většina studií prozatím zůstává u popisu jasně vymezených alternativních a dichotomních rolí, a toho, jak se tyto dvě polarizace vztahují k socializaci v různých kulturních kontextech.

Právě ony transkulturně obtížně souměřitelné koncepty znesnadňují obecnější a přesnější klasifikaci rozmanitých projevů lidské sexuality. Humanitní obory včetně antropologie vychází ve svých konceptualizacích z evropské tradice. Ta v oblasti kategorizace lidské sexuality uplatňuje striktní představu dualismu, který je v obecnější rovině projevem jakési přirozené podstaty obsažené v povaze všech věcí a jevů. Již nějakou dobu užíváme v etnologickém popisu termíny, jejichž význam je nám zřejmý díky jejich předpokládané existenci ve struktuře jakýchsi binárních opozic (muž/žena; homosexuální/heterosexuální; příroda/kultura). Užíváním těchto termínů se dostáváme do určité terminologické pasti. Předpoklad univerzality a objektivitě zmíněných kategorií i jejich konceptuálních rámců nás vede k jejich mylné aplikaci při popisu odlišných kultur, jejich projevů a idejí. Jak ukázal Gilbert Herdt na svých studiích sexuálního života Sambijů, nemusí se například chování, které je námi označováno jako projev homosexuality, odrazet v existenci nativní koncepce homosexuality. Sambijští muži nejsou homosexuální, nejsou totiž ani heterosexuální, žádný takový koncept v jejich kultuře není myslitelný. Již v zárodku celé naší koncepce homosexuality se objevuje ona terminologická past, totiž předpoklad, že homosexualita je protipól heterosexuality. Zavedení termínů jako třetí sex a třetí gender by měly napomoci zmapovat právě onu zónu „rozplývavosti“, někdy trochu zjednodušeně kladenou kamsi mezi póly binárních opozic (Vrhel, 2002).

Závěry Gilberta Herda (1996), editora publikace, ze které pochází příspěvek Sereny Nanda, vycházejí z pozorování pseudohermafroditů v Dominikánské republice a na Nové Guineji. Poskytují v tomto smyslu podněcující pohled. Herdt se domnívá, že v současné kulturní situaci nejsou výjimkou případy výskytu dvojznačné genderové socializace již od útlého věku dítěte, což ústí do ambivalentní genderové role nebo genderové identity, která se může zcela proměnit v pozdějších fázích vývoje jedince a dotyčný si pak osvojuje nové sociální a sexuální role.

Tato zjištění jsou významná a relevantní pro výzkum gender identity také u zmiňovaných hidžrů. Serena Nanda (1996) sdílí názor s Herdtem, že gender identita není natolik vázaná na biologické pohlaví, jak se většina psychologů domnívala, a rovněž není neměnná v čase. Na druhou stranu z její studie spíše vyplývá, že genderová identita může pokračovat i přes některé změny v dospívání, aniž by je provázel dramatický průběh. Narativní zkoumání hidžrů vykazuje rysy stejné naléhavosti na kontinuitu feminní genderové identity, jako je tomu v naracích transsexuálů na Západě. Nicméně, hlubší pohled implikuje mnohem větší variabilitu mezi hidžry ve všech aspektech jejich pohlavní a genderové identity a různorodé vztahy mezi jejich gender rolí a gender identitou.

Zjištěné údaje svědčí o skutečnosti, že v různých společnostech existuje široká variabilita ve výkladu a legitimizaci genderové role a genderové identity. Tato různorodost ukazuje na kulturní determinismus v pojmání těchto kategorií, který souvisí mimo jiné s morálními kodexy a náboženským chováním. Z příspěvku Sereny Nanda (1996) vyplývá, že nelze jednoznačně určit genderovou roli a genderovou identitu ani u tak málopočetné skupiny lidí, jako jsou hidžrové. Proklamovaná různorodost motivů ke vstupu do hidžrovské komunity a identifikace s pohlavní a genderovou rolí mne přivádí k přesvědčení o nemožnosti generalizace či typologizace příslušnosti lidí k určité skupině. Vidím zde jistou podobnost s vývojem požadavku definovat a jasně popsat typ intersexuálních lidí, transsexuálních lidí nebo bisexuálů v západní společnosti, která po dlouhém období výzkumů dochází k tomu, že nelze jednoznačně vymezit charakteristiky těchto osob a zařadit je do určité kategorie. Uváděné části příběhů také nelze paušalizovat, avšak lze z nich čerpat pro obohacení názorů v západní společnosti a lze z nich též odvozovat požadavek na kulturní pluralismus. Odlišnost mezi jednotlivými členy těchto pomyslných sociálních skupin je často tak markantní, že mnohem větší homogenitu bychom našli napříč společnostmi na základě osobních známostí či vazeb.

LITERATURA

- ABRAM, D. a kol.: *Indie sever*. Brno, JOTA 2002. s. 1065.
- ARCHER, W., G.: *Songs for the bride: wedding rites of Rural India*. New York, Columbia University Press 1985.
- BULVASOVÁ, K.: Indie překračuje vlastní stín. [online] *A2 - časopis kultury a oddechu*, 17, 2009 [cit. 7. 9. 2010]. Dostupné z <http://www.advojka.cz/archiv/2009/17/indie-prekracuje-vlastni-stin>.
- FAFEJTA, M.: *Úvod do sociologie pohlaví a sexuality*. 1. vyd. Věrovany, Jan Piskiewicz 2004.
- FEINBERG, L.: *Pohlavní štvanci*. 1. vyd. Praha, G plus G 2000.

- FIFKOVÁ H.: *O sexu s Hankou*. 1. vyd. Praha, Grada 1998.
- JANOŠOVÁ, P.: *Divčí a chlapecká identita: Vývoj a úskalí*. 1. vyd. Praha, Grada 2008. KESSLER, S., J., MCKKENNA, W.: *Gender: An Ethnometodological Approach*. The University of Chicago Press, Chicago 1985, s. 113–114.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B.: Marginalizace, reprezentace a identita podrobených v kontextu současné indické společnosti. [online] *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 8, 1/2007 [cit. 3. 9. 2010]. Dostupné z <http://www.genderonline.cz/view.php?cisloclanku=2007072805>.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B., MARKOVÁ, D., POSPÍŠILOVÁ, D.: Hinduismus. In: *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Red. B. KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ a kol. Praha, Paseka 2008, s. 142–199.
- KREJČÍ, J.: Ženy ve spektru civilizací. In: *Ženy ve spektru civilizací: K proměně postavění žen ve vývoji lidské společnosti*. Red. J. TOMEŠ. Praha, Sociologické nakladatelství 2009.
- LAMA, N.: "I'm a Hijra and it's not my fault, should I give up living?" [online] *My Bangalore*, 13. 11. 2009 [cit. 3. 9. 2010] Dostupné z <http://www.mybangalore.com/article/1109/i-am-a-hijra-and-its-not-my-fault-should-i-give-up-living-.html>.
- MAGUIRE, P.: Beauty therapy for indian eunuchs. [online] Chennai, *BBC News* 25. 9. 2005 [cit. 3. 9. 2010] Dostupné z http://www.thewe.cc/contents/more/archive/aruvani.html#this_is_real.
- MAGUIRE, P.: Celebration for a legend. [online] Chennai, *BBC News* 25. 9. 2005 [cit. 1. 9. 2010] Dostupné z http://www.thewe.cc/contents/more/archive/aruvani.html#this_is_real.
- MARKOVÁ, D.: Hidžra – třetí pohlaví v Indii. *Vesmír*, 80, 2001, s. 691–700.
- NANDA, S.: Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India. In: *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Red. G. HERDT. New York, Zone Books 1996, s. 383–418.
- RUPP, L., J.: *Vytoužená minulost: Dějiny lásky a sexuality mezi osobami stejného pohlaví v Americe od příchodu Evropanů po současnost*. Praha, One Woman Press 2002.
- SIDDIGI, M.: *Hidžra, obrat v životě muslimů* [online]. Vydávání a místo vydání neuvedeno [cit. 5. 5. 2010]. Dostupné z <http://www.islamweb.cz/clanky/clanek.php?id=36>.
- TRUMBACH, R.: *Sex and Gender Revolution: Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*. Chicago, The University of Chicago Press 1998, s. 3–22.
- VRHEL, F.: *Antropologie sexuality: Sociokulturní hledisko*. Brno, Nakladatelství a vydavatelství Nauma 2002.

SUMMARY

The article represents pilot theoretic probe to the problems of hijras, heterogeneous group of people living in India, whose social standing unreels from biological sex, gender role and identity, socioeconomic status and religious attributes. The crucial topics of the analyses are motivation processes upon which the decision for the entrance to the community of hijras is based and manners of a particular person involved. Beside accentuation of gender delimitation in Anglo-Saxon literature the attention will be especially paid to religious and mythological background that is the main source of legitimization of the community of hijras. The perspective of the Indian world will be taken into consideration based on author's own experience with the mentioned land.

KEY WORDS

Hijras, gender, mythology, religion, indic society, perspectives of Anglo-Saxon view.

Nina Mrklasová
Katedra sociologie a andragogiky FF UP Olomouc
Kulturní antropologie
Třída Svobody 26
772 00 Olomouc
e-mail: nina.mrklasova@seznam.cz

Proměny náboženství na Papui-Nové Guineji

Martin Soukup

V mnoha oblastech Papuy-Nové Guiney se vypráví příběh o dvou bratřích. V různých místech, kde se příběh vypráví, mají bratři různá jména. Evropané se s nimi seznámili jako s Manubem a Kilibobem (Pech, 1991, s. 14). Ačkoli mají hlavní hrdinové různá jména a příběh samotný má lokální varianty, podstata příběhu se v žádné oblasti Papuy nemění. Starší bratr má zpravidla tmavou barvu pleti, nevyniká inteligencí, není nápaditý a je rozhodně velmi líný. Mladší bratr má naopak kůži světlou, je velmi inteligentní a rozhodně schopnější a úspěšnější než jeho starší bratr. Jednoho dne se mladší bratr vrátí z úspěšného lovu a požádá svého bratra, aby připravil nějaké palivové dříví, zapálil oheň a roztopil v něm kameny, aby mohli společně připravit tradiční jídlo *mumu*¹. Mladší bratr se rozhodl dojet na zahradu pro nějakou zeleninu. Když se však po delší době vrátil, zjistil, že jeho bratr otevřel kamna z rozpálených kamenů a všechno sám snědl. Mladší bratr se rozhněval a oznámil bratrovi, že navždy odchází. Od teď se bude muset starší bratr o sebe starat sám (Pech, 1991). Tento rozšířený příběh nyní někteří obyvatelé Papuy-Nové Guiney interpretují tak, že bílí lidé jsou potomci Kiliboba, kteří se vracejí do svého domova (Sillitoe, 2000, s. 1).

Celá oblast Melanésie prochází intenzivní sociokulturní změnou v důsledku kontaktu západního světa se společnostmi a kulturami v Melanésii, a tedy i na Papui-Nové Guineji, která je její součástí. Tyto sociokulturní procesy se nevyhýbají ani náboženství, a tak jsme na jedné straně svědky prorůstání křesťanství do původních náboženských představ, nebo jejich úplné nahrazení. Tato dynamika pak následně ovlivňuje hodnotovou orientaci Papuánců, která má dopad na všechny složky kultury (ideje, sociokulturní regulativy a artefakty). V preambuli Ústavy Nezávislého státu Papua-Nová Guinea, kterou přijal její „parlament tisíce kmenů“ v roce 1975, se deklaruje, že Papua je založena na křesťanství a vznešených tradicích předků. Jak trefně poznamenal Pech (1991, s. 12), problém je v tom, že každý z těchto pilířů, na kterých Papua stojí, rostl v jiném lese. Koexistence

¹ Jídlo *mumu* se připravuje v páře. Do vykopané jámy se vloží rozpálené kameny a ve vrstvách pak jednotlivé ingredience a opět kameny. Rozpálené kameny se následně prudce zchladí a přikryjí. Vzniklá pára tak nemůže uniknout a uvaří jednotlivé suroviny.

papuánských tradic a křesťanství je nezřídka zdrojem řady problémů a příčinou mohutné sociokulturní dynamiky v této oblasti světa.

Náboženství a veřejný prostor na Papui

Vydeme-li z pojetí veřejného prostoru jako místa, na které mají lidé bez omezení volný přístup, pak se nabízí otázka, co lze vůbec na Papui považovat za veřejný prostor a jak se vztahuje k tamějším náboženstvím. Shora naznačené napětí mezi tradicí a současností, které je pro dnešní Papuu typické, se ukazuje i v proměnách veřejného prostoru, k nimž došlo v důsledku kontaktu Papuy se Západem. Společnosti na Papui byly v minulosti ovládnuty muži a byla v nich svébytným způsobem od sebe separována obě pohlaví, což se odrazilo i v uspořádání veřejného prostoru. Typickou institucí papuánských společností, která rozhodujícím způsobem determinovala uspořádání veřejného prostoru, byl tzv. dům mužů (Sillitoe, 1998, s. 102–104). Tak například v centrálních horských oblastech ostrova muži stavěli velké a honosné domy mužů, které byly místem mužských aktivit, představovaly sociální centrum a uchovávali se v nich obvykle cennosti a posvátné předměty. Dům mužů a přilehlý prostor byly sociálním centrem v tom smyslu, že byly shromaždištěm, kde muži konali přípravy na rituály a slavnosti, diskutovali plány, organizovali ceremoniální směny, dělali přípravy na válku a podobně (Brown, 1979, s. 133). Ženy a děti měly do domů mužů omezený přístup, za určitých okolností mohly být sice přítomné, ale nesměly se účastnit aktivit, které se tam odehrávaly. Náboženské aktivity, slavnosti, ceremoniální směna, platby za nevěstu a podobné záležitosti se vždy uskutečňovaly ve veřejném prostoru, v místech, která pro ně byla speciálně určena, a to obvykle v blízkosti domu mužů. Na tato místa měly ženy i děti zpravidla přístup, ale organizace těchto událostí byla vždy v rukou mužů. Ženy spolu s dětmi obývaly vlastní domy, které byly situovány v blízkosti zahrad a ohrad s prasaty. Muži bydleli odděleně v domě mužů a ženy jen navštěvovali (Brown 1979, s. 133). Toto „oddělené soužití“ je výrazem dělby práce mezi muži a ženami a jejich postavení ve společnosti. Ženy byly symbolicky spojovány s „rodinným krbem“, zatímco muži s veřejnou sférou. Tak je tomu například u Melpů z provincie Western Highlands, kde jsou ženy zodpověděné za většinu domácí produkce. Obhospodařují zahrady a starají se o chov prasat. Ženy jako producentky umožňují, aby jejich muži mohli vystupovat jako účastníci sociopolitické směny (zejména ceremoniální směna *moka*). Bez produkce vytvářené ženami by to nebylo možné (Sillitoe 1998, s. 138–139).

Křesťanství, které se na Papui šíří od konce 19. století, narušuje výše popsanou separaci pohlaví a dominantní postavení mužů, ačkoli je zcela neeliminuje. Rozšíření křesťanství znamenalo oslabení významu a funkce domu mužů a snížení separace obou pohlaví a jejich oddělený přístup k náboženství. Kostely ve vesnicích i křesťanské služby jsou z principu neomezeně přístupné všem lidem bez rozdílu, a to je hlavní odlišnost od tradičních náboženství Papuy. Nadále se však zachovává dominantní postavení mužů ve společnosti. Jsou to muži, kteří vlastní pozemky, rozhodují o jejich využívání, dohadují

sňatky a určují život komunity jako takové. To rozhodujícím způsobem určuje i náboženské zkušenosti příslušníků komunity, protože podobně jako i jiné aspekty papuánských společností, je náboženství na Papui kolektivní, nikoli individuální záležitostí. Typicky má totiž v papuánských společnostech přednost veřejné a kolektivní před soukromým a individuálním. Obecně lze tedy konstatovat, že náboženství není individuální a soukromou záležitostí, ale vyplývá ze života komunity, respektive klanů a klade se důraz na jeho veřejnou manifestaci v rituálech a oslavách (Manntovani 1984, s. 150).

Tradiční náboženské představy a praxe s přijetím křesťanství v mnoha komunitách zanikly. Dochází však také k jejich koexistenci a obohacování tradičních náboženství o křesťanské prvky. V tomto smyslu existuje napětí mezi tradicemi a současností na Papui, které zásadním způsobem určuje povahu současného náboženského života na Papui. Pro posouzení tohoto napětí je nezbytné na jedné straně prozkoumat povahu tradičních náboženství a na straně druhé šíření, význam a vliv křesťanství na Papui. Kromě toho se ukazuje, že kategorii veřejný prostor, jak je shora definovaná, lze při studiu náboženství na Papui uplatnit jen omezeně. Separace pohlaví a tomu odpovídající prostorové uspořádání a jeho kontrola, byť pod vlivem křesťanství ustupuje, nenaplnuje pojetí veřejného prostoru jako místa, na které mají lidé bez omezení volný přístup.

Misionáři a antropologové v Melanésii

Zájem o náboženství Melanésie mají antropologové již od prvních terénních sond a dlouhodobých výzkumů, které v Melanésii uskutečnili. Již účastníci britské expedice do Torresovy úžiny, která proběhla v závěru 19. století, věnovali zvláštní pozornost domorodým náboženským představám. Postupovali v souladu s příručkou *Notes and Queries*, kterou publikoval Královský antropologický institut Velké Británie a Irsko². V něm se výzkumníkům mimo jiné doporučuje získat informace o náboženství, mytologii, pověrách, magii, iniciačních rituálech a totemismu (Garson, Read, 1892). Zájem o náboženské představy původních obyvatel Nové Guineje projevovali i první přírodovědci, kteří se s nimi setkali. Za zmínku stojí hlavně ruský přírodovědec a cestovatel Mikloucho-Maklaj a německý ornitolog Otto Finsch. Oba uvedení badatelé byli vlastně jedni z prvních evropských vědců, kteří měli příležitost pobývat u obyvatel v okolí současného Madangu a zprostředkovali důležité informace o povaze kultur v této oblasti. Mikloucho-Maklaj se poprvé na Papui vylodil již v roce 1870 a v následujících desetiletích zde opakovaně dlouhodobě pobýval. Otto Finsch navštívil Papuu dvakrát, a to na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let 19. století. Informace, která oba badatelé získali, jsou nesmírně cenné, protože zachytili místní kultury ještě v zásadě neovlivněné Evropou (srov. Finsch, 1996, Mikloucho-Maklaj, 1949). Nutno ovšem dodat, že zatímco Mikloucho-Maklaj byl veden výhradně vědeckými zájmy, Finsch byl do této oblasti vyslán, aby připravil podmínky pro vznik německé kolonie. Klasické antropologické práce zasvěcené různým aspektům

² Účastníci slavné britské expedice do Torresovy úžiny, kterou vedl Alfred Haddon, hojně využívali pomoci a informací místních misionářů, kteří ovládali lokální jazyky.

papuánských náboženství a náboženských představ publikovali zejména Frederik Barth (1975), Gregory Bateson (1958), Reo Fortune (1932, 1969), Gilbert Herdt (1982, 1984), Bronislaw Malinowski (1922, 1929) či Roy Rappaport (1984). Původní papuánská komunity a zvláště náboženství studovali ovšem nejdříve misionáři, kteří často navštívili papuánské komunity před antropology. V široké oblasti Oceánie se pokoušeli působit od 17. století španělští jezuité, od 18. století františkáni, ale systematickou práci zahájili na konci 18. století především protestanti a římskokatolická církev. K prvním významným misionářům, kteří v oblasti dnešní Papuy-Nové Guiney působili, patřili hlavně John Gibson Paton, James Chalmers a John Coleridge Patteson (Mückeler, 2009a, s. 57–58). Vlivem misionářů se tedy v celé oblasti šířili křesťanské ideje přinejmenším od konce 18. století (na samotné Papui od 2. poloviny 19. století). Nezřídka pak antropologové zahájili terénní práce v komunitách, ve kterých již před nimi působili misionáři. V takové situaci se ocitl například Malinowski, když zahájil terénní výzkum na Trobriindových ostrovech. Misionáři například naučili Trobriandany hrát kriket, aby snížili úroveň krvavých konfliktů uvnitř komunit a mezi nimi. Ostatně Malinowski ve své slavné práci o *kula* předpovídá brzký zánik tradiční kultury na Trobriandových ostrovech v důsledku činnosti koloniální administrativy a misionářů (Malinowski, 1922, s. 155)³. Klasická antropologická literatura o přítomnosti misionářů a jejich vlivu na místní komunity vesměs mlčí. Jak konstatoval John Barker (1992, s. 151–153), křesťanství v Melanésii nebrali antropologové jako předmět hodný vědeckého zájmu. V synchronním přístupu antropologové akcentovali výzkum toho, co považovali za autentické, což pro ně znamenalo výhradně nekontaminované Západem.

V odborné antropologické literatuře se běžně vyskytuje ničím nepodložený předpoklad, že křesťanství postupem času nahradilo původní papuánská náboženství a náboženské představy. Barker označil tento názor jako „teorii misionizace“ (Barker, 1992, s. 148). Východiskem je tvrzení, že misionáři ze Západu svými aktivitami dali papuánským kulturám příslovečný polibek smrti. Vůbec se nepředpokládalo, že by obyvatelé Papui mohli tvořivě reinterpretovat křesťanské ideje a dogmata a uvést je do kontextu a podmínek lokálních kultur. Křesťanství na Papui šířili nejen misionáři ze Západu, ale také konvertité papuánského původu, kteří často působili v nejbližších koutech Papuy. Mohli tak bez kontroly vyšších míst šířit jejich interpretaci křesťanství⁴. To mnohdy vedlo k přizpůsobení křesťanských idejí a dogmat lokálním podmínkám (Barker, 1992, s. 153–155). Čistá misionizace se nepochybně nekonala, jak o tom ostatně svědčí četné náboženské představy, které jsou synkrezí původních náboženství a křesťanství (např. cargo kultury, viz níže).

³ Malinowski v úvodu k Argonautům západního Pacifiku uvádí, že je antropologie ve „smutně směšném postavení“, když konečně vybudovala teorii a metodologii, tak nezadržitelně zaniká předmět jejího zájmu. Na několika místech také konstatuje, že rituální směna *kula* již není tak významná a barvitá jako „za starých časů“ (Malinowski, 1922, s. 154–155).

⁴ V současnosti je většina církevních představitelů na Papui papuánského původu. Osobně jsem se na Papui nesetkal s žádným církevním představitelem, který by měl „na první pohled“ původ v nějaké zemi Západu.

Bez ohledu na průběh misionizace je jisté, že právě misionářům vděčíme za poznatky o lokálních kulturách. Jak deklaroval britský misionář Codrington (1891, s. VII), prvním úkolem misionáře je pokusit se porozumět kultuře komunity, ve které pracuje. Konečným cílem misionářů ovšem není poznání jiné kultury, ale šíření křesťanství. Misionáři tak na jedné straně významně přispěli k poznání domorodých kultur, ale současně jejich aktivity vedly k dramatickým sociokulturním změnám v komunitách, v nichž působili. Za účelem soustředěného a koordinovaného šíření křesťanství vznikaly a vznikají četné instituce, některé z nich jsou také zaměřeny na systematické studium domorodých kultur. V Melanésii je v současnosti zřejmě nejvýznamnější *The Melanesian Institute*. Ačkoli bezprostředním cílem aktivit Melanésického institutu je podpora šíření křesťanství v Melanésii, jeho pracovníci získávají a publikují cenné informace o domorodých kulturách. Především díky misionářům a následně také antropologům disponujeme poznatky o domorodých kulturách Melanésie.

Povaha původních náboženství Melanésie

Ačkoli je celá Melanésie známá svou mimořádnou kulturní rozmanitostí, lze identifikovat několik nejmenších společných jmenovatelů melanésických náboženských představ. Ennio Mantovani (1995, s. 91) vyjádřil přesvědčení, že melanésický světový názor neobsahuje rozlišení viditelného empirického světa od neviditelného neempirického světa, jak je obvyklé v evropském světovém názoru. Oba světy se vzájemně prostupují. V pomyslném centru univerza jsou lidé, kteří jsou obklopeni přírodou, rostlinami, zvěří, lesy, horami a podobně. Celý svět je v představách Melanésanů oživen duchy zvířat a rostlin. Ústřední hodnotou původních náboženství je Život jako nadindividuální síla prostupující univerzem. V představách Melanésanů jsou pak všechny každodenní aktivity zaměřeny na ochranu, zachování, oslavu Života a získávání jeho nadbytku. Život v tomto pojetí ovšem neznamená pouze tělesné přežívání. Život je jako síla prostupující univerzem. Zachování, ochrana, oslava a kontinuita života jsou sledovány dvěma strategiemi: 1. regulováním a udržováním vztahů mezi lidskými bytostmi a duchy, a to zejména prostřednictvím rituálů; 2. hromaděním bohatství v emickém pojetí (Mantovani 1995, s. 93), tedy zejména prasat, tradičně třeba lastur *kina*⁵, nebo náhrdelníků *dema*⁶. Mantovani charakterizoval melanésická náboženství jako „biokosmická“, protože se v nich vše na světě v určitém stupni a s určitou silou podílí na Životě (Mantovani, 1995, s. 31).

Centrální hodnota „zachování Života“ a úsilí o jeho hojnost není zacílena na absolutní metafyzické pravdy, které jsou vyjádřeny v náboženských dogmatech a doktrínách. Z toho důvodu si nekladou obecné otázky, zda je něco pravda, nebo není. Nesledují pravdu jako výraz správného poznání. Papuánci si kladou jiný typ náboženských otázek: funguje to?,

⁵ Kina je tradiční platidlo, které používaly horské kmeny v centrálních horských oblastech Nové Guineje. Základem *kina* byla lastura perlotvorky velké (*Pinctada maxima*), která se upravovala broušením a někdy i barvením.

⁶ Náhrdelníky *dema* byly vyrobeny ze psích špičáků a sloužily jako platidlo. Používaly se v horských oblastech na severovýchodě Nové Guineje (dnes provincie Morobe). Tradičně se jimi platila například cena za nevěsty.

je to účinné?, přinese to hojnost Života? Neznamená to, že si nekladou otázku po pravdě. Jejich odpověď se liší od evropské myšlenkové tradice: ano, je to pravda, protože to přináší hojnost Života, protože to funguje, protože je to účinné (Mantovani, 1995, s. 97).

Z antropologického hlediska celkem dobře vystihuje podstatu Života melanéský koncept *mana*, který do antropologické literatury zavedl již citovaný misionář Robert Henry Codrington (1881, 1891). Charakterizuje ji jako nadpřirozenou sílu, kterou jsou v různé míře disponovány věci, nerosty, rostliny, zvířata a lidé. Codrington k tomu píše: „Mysl Melanésanů je zcela ovládaná vírou v nadpřirozenou sílu nebo vliv, kterou téměř univerzálně nazývají *mana*. Ona je tím, co způsobuje vše, co je mimo normální schopnosti člověka a mimo běžné pochody v přírodě; je přítomna v ovzduší, sama je spojena s osobami a věcmi a projevuje se důsledky, které mohou být připsány jedině jejímu působení“ (Codrington, 1891, s. 118–119). Melanésané podle Codringtona věří, že *mana* může vyvolat dobré i zlé účinky, a je tedy dobré takovou silou disponovat a současně ji ovládat. *Mana* ovšem není v různých objektech jednou provždy. *Mana* je možné ztratit i získat. *Mana* pak ovlivňuje například úspěchy lovce. Lovce může mít *mana*, nebo může používat zbraně, které jsou nabitě *mana* a podobně. Jeden z nejvýznamnějších představitelů antropologie náboženství Robert Ranulph Marrett označil animatismus za elementární formu náboženství, a právě *mana* je podle něj jeho ukázkou (Marrett, 1914, s. 135). Odlišil tak animatismus (preanimismus⁷) od animismu, který jako teoretickou koncepci vypracoval britský sociální antropolog Edward Burnett Tylor. Zosobnění nadpřirozených sil jako duchů totiž představuje racionální koncepci a jako takové nemůže být považováno za prvotní formu náboženství (Marrett, 1914, s. 137). Četné studie ukazují, že se na Papui vyskytují světónázory, které vyhovují definici animatismu – víra v nadosobní sílu, kterou jsou v určité míře nadáni lidé, zvířata, rostliny a neživé věci, a kterou mohou lidé určitými prostředky ovládat a kontrolovat (Baal, 1971, s. 65). Nejrozšířenější formou animatismu na Papui je kouzelnictví (viz níže). Nicméně se na Papui setkáváme jak s animatismem, tak s tím, co antropologická literatura označuje jako animismus – tedy víra v existenci nadosobních personifikovaných sil.

Významnou je zejména víra v duchy zemřelých. Když se na začátku třicátých let dostaly první expedice do centrálních hor Nové Guineje, tak lidé z horských kmenů interpretovali příchod jako navrátilí se duchy zemřelých. V letech 1930–1935 Mick Leahy se svými bratry, zástupci koloniální správy a zlatokopecské firmy systematicky prozkoumával vnitrozemské hory Nové Guineje. K překvapení všech průzkumníci zjistili, že hory nejsou liduprázdné, ale obývají je kmeny, které se dosud nesetkaly s bílými lidmi. Jejich příslušníci se domnívali, že jsou jedinými lidmi na světě, protože za horizontem hor končí svět. Průzkumníci tak byli neočekávanými hosty, pro které měl domorodý kognitivní model zpravidla jediné vysvětlení – jsou to duchové zemřelých, kteří se vrátili ke svým lidem. Někteří domorodci dokonce v příchozích rozpoznávali své konkrétní příbuzné (Leahy, 1991, s. 8, Connolly, Anderson, 1988, s. 93). Horalové od duchů mrtvých

⁷ Marrett přednesl v roce 1899 v Doveru přednášku „O preanimistických náboženstvích“. V ní pracoval s pojmem preanimismus. Preanimismus a animatismus jsou v kontextu Marrettova díla synonyma. V odborné literatuře se můžeme setkat s oběma pojmy.

často očekávali podporu v místních válečných konfliktech, zvýšení blahobytu a majetku. Sami jim také nosili dary a jídlo. Po odchodu sbírali domorodci vše, co po sobě návštěvníci zanechali. Nedopalky, zbytky zápalek, toaletní papír, zkrátka vše, co se dalo sebrat, a využít při kouzelnictví a dalších rituálech (Connolly, Anderson, 1988, s. 55). V lokálních náboženských představách je tedy svět zabydlen zvířaty, rostlinami, lidmi a duchy a prostupuje jím nadosobní síla, která umožňuje blahobyt Života.

Vhodnou ukázkou světonázoru obyvatel Papuy jsou představy příslušníků komunity Wanang⁸, která žije v provincii Madang. Lidé z komunity ve Wanangu sami sebe označují jako Gali (*galisakang*⁹). Hospodářsky jsou lidé ve Wanangu závislí na zahradničení. Pěstují hlavně taro, jamy a batáty. Zahradničení doplňují chovem hospodářských zvířat (hlavně prasata a kasuáři), lovem a sběrem (ságo). Základem sociálního uspořádání je deset patrilinéárních klanů a uplatňuje se patrilokální pravidlo. Jejich vztah k tomu, co my nazýváme příroda, je rámován pomyslným trojúhelníkem, jehož vrcholy tvoří klanový systém, vlastnictví pozemků a přírodní duchové. Každý klan má na svých pozemcích posvátné místo, které je obýváno duchy. Tato místa jsou tabu. Nesmí se navštěvovat, nesmí se obhospodařovat. Pokud někdo tato tabu poruší, může ohrozit nejen své vlastní zdraví nebo dokonce život, ale také život v okolní přírodě. Na těchto místech totiž žijí duchové, kteří jsou spojeni s duchy všech zvířat a rostlin na daném území. Posvátná místa jsou důležitá pro zachování celého univerza. V představách lidí z Wanangu má všechno na světě svého ducha. Když je nějaké zvíře zabito, nebo pokácen nějaký strom, tak se musí někam přesunout jeho duch. To zajišťují právě duchové na posvátném místě, kteří jsou spojeni se všemi duchy na jimi ovládaném území. Proto také nejde prodat a vytěžit posvátná místa¹⁰, nebo na nich založit zahrady. Vedlo by to k jejich zničení, a pak by nezůstalo nic, co by řídilo přesun duchů. To by nakonec vedlo ke kolapsu univerza jako celku. Náboženské představy lidí ve Wanangu jsou ovšem ovlivněny také křesťanstvím, ačkoli ve vesnici nepůsobí aktivně žádná církev. Svůj původ si totiž vysvětlují v souladu s biblickou tradicí. Po pádu babylonské věže svěřil Bůh lidem Gali oblasti kolem Wanangu a dal jim jejich řeč a jména posvátných duchů. I na komunitě ve Wanangu je patrné, že současný světonázor je směsicí tradičních náboženských představ a křesťanství, které v současnosti představuje dominantní náboženství na Papui-Nové Guineji.

Současná náboženská skladba

Jak jsme uvedli v úvodu textu, existuje na dnešní Papui-Nové Guineji napětí mezi tradicí a současností. Také jsme ukázali, že povaha původních náboženství umožňuje

⁸ Informace o komunitě Wanang, Yawan a Kegelsuglo byly získány autorem během studijního pobytu v těchto komunitách v roce 2009.

⁹ Slovo *sakang* znamená rod nebo klan.

¹⁰ Komunita ve Wanangu neprodala své pozemky k těžbě dřeva, kterou mnohé komunity volí jako prostředek k získání prostředků pro vlastní rozvoj. Jako jeden z důvodů uvádějí existenci posvátných míst. Pravdou ovšem také je, že mají alternativu – rozvoj komunity je podporován výzkumnou organizací New Guinea Binatang Research Centre, která zde uskutečňuje dlouhodobé přírodovědné výzkumy.

tvořivým způsobem přijímat a reinterpretovat některé křesťanské prvky. Obecně lze konstatovat, že na Papui dosud koexistuje křesťanství s tradičními náboženstvími, která se však pod vlivem křesťanství postupně proměňují nebo zcela zanikají. Nejrozšířenějším náboženstvím na Papui je právě křesťanství, judaismus a islám jsou marginální a hlásí se k nim hlavně přistěhovalci. Dominantní křesťanství dnes nelze chápat jako jednoduše importované náboženství. K prvnímu pokusu o christianizaci původních obyvatel Papuy v pobřežních oblastech došlo již v roce 1855. Intenzivní a systematická snaha probíhá od sedmdesátých let 19. století (Mückeler 2009b, s. 82–83). Znamená to, že je křesťanství v některých oblastech běžnou součástí náboženského života na Papui již více než sto let. Mnozí Papuánci se rodí jako křesťané a jsou aktivními křesťany. Podle dostupných informací se ke křesťanství hlásí přibližně 95 % obyvatel Papuy (Sillitoe, 2000, s. 216). K nejvíce rozšířeným denominacím patří římskokatolická církev, luteránská církev, Adventisté sedmého dne, letniční hnutí a Spojená církev, která vznikla v roce 1968 sloučením presbyteriánů, metodistů a Londýnské misijní společnosti (Mückeler 2009b, s. 100–102). Kromě toho zde působí četné církevní instituce a organizace. K nejvýznamnějším patří, kromě již zmíněného Melanéskeho Institutu, *Summer Institute of Linguistics*¹¹, mezinárodní nezisková organizace s ústředím ve Spojených státech. Jejím hlavním cílem je studovat lokální jazyky a následně do nich přeložit bibli. Tím je podporováno zachování a rozvoj místních jazyků, kterým vzhledem k sociokulturní dynamice hrozí zánik. Jedním z ceněných výstupů je databáze *Ethnologue* (www.ethnologue.com), která obsahuje informace o jednotlivých jazycích světa a bibliografii, která se k daným jazykům vztahuje.

Kromě rozšíření různých denominací křesťanství se nadále uplatňují původní náboženské představy, které jsou založeny na víře v duchy, a dochází tak často k synkrezí křesťanství a původních náboženství. Silný vliv má také rozšířená víra v kouzelnictví, která se udržuje navzdory dlouhodobému intenzivnímu působení někdejších koloniálních úředníků, současného státního aparátu a misionářů, kteří se bezúspěšně snaží kouzelnictví vymýtit. O kouzelnictví informovali již první misionáři, kteří v lokalitě působili (srov. Codrington, 1881, 1891). Jako jeden z prvních terénních antropologů věnoval pozornost fenoménu kouzelnictví v Melanésii novozélandský antropolog Reo Franklin Fortune, jehož díla patří k antropologické klasice (Fortune 1932, 1969). Ke kouzelnictví¹² mají místní lidé ambivalentní postoje. Na jedné straně jej interpretují jako krajně nebezpečné, protože kouzelníci a kouzelnice škodí, zraňují a zabíjejí. Na straně druhé jsou jejich služby často vyhledávané, protože mohou být prospěšní. Každá nepříznivá situace nebo událost je vysvětlena jako dílo způsobené nějakým kouzelníkem, nebo kouzelnicí. Pokud je někdo podezřelý, nebo dokonce obviněný a usvědčený z kouzelnictví, tak to nezřídka vede k jeho pronásledování, mučení i zabití. V současnosti jsou někdy také jedinci pode-

¹¹ Summer Institute of Linguistics má sídlo ve městě Goroka (Eastern Highlands).

¹² Z teoretického hlediska se rozlišuje čarodějnictví a kouzelnictví. Čarodějnictví je psychická síla, kterou lidé disponují a mohou ji zdědit od rodičů, a kterou je možné způsobit škodu nebo ublížit druhým. Platí zde pravidlo, že přání je otcem myšlenky. Čarodějnictví je tedy především nevědomé působení na svět, je stavem mysli nebo duše a ukazuje se jen prostřednictvím svých účinků. V kouzelnictví se používají různé prostředky k dosažení žádoucích účinků, jedná se tedy o aktivní vyvolávání žádoucích účinků. Takovými prostředky jsou zařikadla, rituály, lektvary a podobně (Bowie, 2008, Zocca, Urame, 2008).

zřelí z kouzelnictví vyhánění z vesnic (Zocca, Urame, 2008, s. 117–119). Každoročně se oběťmi „honu“ na kouzelníky a kouzelnice stanou desítky lidí, a to jsou přirozeně evidovány jen nahlášené případy, pravděpodobně se na celém území státu Papua-Nová Guinea stane mnohem více takových nešťastných a nikdy nenahlášených incidentů (Zocca, Urame, 2008, s. 74–91). Vira v kouzelnictví přináší řadu sociálních problémů a někteří Papuánci, s nimiž jsem na toto téma vedl hloubkové rozhovory, chápou kouzelnictví jako jeden z největších současných problémů. Vira v kouzelnictví a jeho praktikování vede zejména ke zhoršení sociálního klimatu v komunitách a je jednou z příčin kriminality.

Strach z moci kouzelníků a kouzelnic ilustruje nechvalně známá kauza smrtelné nervové choroby *kuru*, která se v důsledku funerálního kanibalismu se začala v padesátých letech 20. století masivně šířit mezi příslušníky novoguinejského horského kmene Jižní Fore. Kmen Fore přejal praktikování funerálního kanibalismu od svých sousedů pravděpodobně ve třicátých letech. Slovo *kuru* znamená bázeň a chvění, což vystihuje jak strach z nemoci, tak její symptomy. Lidé postižení nemocí postupně ztráceli kontrolu nad svým tělem. Nemoc se nejdříve projevovala třesem rukou a postupnou ztrátou schopnosti udržet rovnováhu. V závěru nemoci nedokázali postižení více než ležet, nepřijímali potravu, ani tekutiny. Při nepředstavitelném psychickém i tělesném utrpení umírali hlady a dehydratací. Jak později prokázal Daniel Carleton Gajdusek, jednalo se o variantu Creutzfeldt-Jakobovy nemoci, tedy o nemoc kterou vyvolává přítomnost infekčních prionů (Lindenbaum, 1979, 25–27, McLean 2008). Příslušníci kmene však nemoc vzhledem k její dlouhé inkubační době nedávali do souvislosti s praktikováním kanibalismu, ale interpretovali ji jako důsledek neblahých aktivit kouzelníků a kouzelnic. Proto své domovy zabeďňovali a drželi v noci hlídky, aby snížili šance kouzelníků a kouzelnic získat nezbytné prostředky pro uskutečnění jejich cílů. Nemilosrdně také vyhledávali a trestali všechny podezřelé z kouzelnictví (podrobněji Lindenbaum, 1979, Soukup, 2009). Jen díky zásahu úředníků a lékařů, kteří společnými silami zamezili praktikování funerálního kanibalismu, nedošlo k vymření celého kmene Fore. Toto je ovšem extrémní případ, který však ukazuje, jak je vira v kouzelnictví pevnou součástí světového názoru Papuánců.

Postoje oficiálních míst ke kouzelnictví jsou jasně patrné z přijetí zákona o kouzelnictví č. 274/1971, který přešel i do právního řádu Papuy po získání její samostatnosti. Tento zákon rozlišuje, jednoduše řečeno, černou a bílou magii. Praktikování černé magie zákon přísně trestá, stejně jako napomáhání takovému druhu kouzelnictví, nebo šíření poplašných zpráv, že se někdo dopouští černé magie. Zákon stanovuje za takové přečiny tvrdé tresty odnětí svobody. Kouzelnictví bylo v této oblasti tradičně hojně rozšířené. Represivně proti kouzelnictví postupovali již koloniální úředníci, kteří se pokusili kouzelnictví vymýtit a nutili ke spolupráci antropology, kteří v oblasti působili. Asi nejvýraznější byl případ Fortune, který hájil nezávislost antropologického výzkumu. Fortune se střetl s koloniálními úředníky, když odmítl spolupracovat s koloniální administrativou a informovat o praktikování kouzelnictví v komunitě, kde prováděl výzkumu (Gray, 2009, s. 65–66). Spor se odehrál především mezi Fortunem a Hubertem Murrayem, který od roku 1908 působil jako zástupce guvernéra na Papui. Fortune odmítl vyžadovanou formu spolupráce s odůvodněním, že chce být hrdý na svou vědu a univerzitu (Gray, 2009, s. 66).

Po konfliktu s Fortunem Murray přehodnotil svůj postoj k antropologii a nezávislému antropologickému výzkumu přestal posílat své úředníky na antropologické kurzy (Gray, 2009, s. 73). Smyslem snahy koloniálních úředníků o vymýcení kouzelnictví v Papui nebylo nic jiného, než stabilizace a posílení koloniální moci. Kouzelnictví je pevnou součástí světonázoru Papuánců a jeho zánik mohl přispět k prosazení koloniálních zájmů a zabránění potenciálních problémů, které mohli domorodci způsobit.

Kouzelnictví se stalo terčem kritiky misionářů napříč různými denominacemi působících v oblasti. Motivy byly obdobné jako v případě koloniálních úředníků – vymýtit kouzelnictví a nahradit jej novým světonázorem. Misionář interpretovali kouzelnictví jako dílo ďáblovo a snažili se kouzelnictví vymýtit. Postoje misionářů k některým kulturním prvkům, jako je polygamie, kanibalismus, lov lebek, infanticida a podobně, se značně lišili a vykazovali k nim různou míru tolerance. Univerzálně však odmítali kouzelnictví (Zocca, Urame, 2008, s. 22). V boji proti kouzelnictví volili a volí misionáři různé strategie – zejména modlitbu, vzdělávání, ničení artefaktů vztahujících se ke kouzelnictví, stigmatizaci kouzelníků a kouzelnic. Někteří misionáři interpretovali kouzelnictví jako posednutí ďáblem a aplikovali techniky exorcismu (Zocca, Urame, 2008, s. 44). Kouzelnictví a křesťanství jsou dva různé kognitivní světy. Kouzelnictvím si Papuánci vysvětlují všechny nepříznivé události, které nastaly. V souladu s křesťanskými dogmaty jsou naopak všechny nepříznivé události interpretovány jako vůle Boha (Zocca, Urame, 2008, s. 33). V tomto smyslu stojí křesťanství v opozici ke kouzelnictví. Na druhou stranu ovšem Papuánci mnohdy interpretují křesťanské rituály, jako jsou žehnání, svěcení, křest, modlitba a podobně, jako kouzelnické techniky (Zocca, Urame, 2008, s. 45). Navzdory dlouhodobému působení misionářů, koloniálních úředníků i nezávislého státního aparátu zůstává kouzelnictví pevnou součástí světonázoru na Papui a někdy Papuánci chápou kouzelnictví jako podstatnou ingredienci papuánské identity.

Sociokulturní změny v důsledku vlivu křesťanství

Import křesťanství na Papuu přinesl v průběhu několika generací rozmanité sociokulturní změny. Sociokulturní změny jsou patrné z výsledků sociologicko-antropologického výzkumu, který se uskutečnil v Melanésii péčí *The Melanesian Institute*. Výzkum byl orientován na postoje k otázkám spojeným s manželstvím, partnerským a sexuálním životem. Výzkumu se zúčastnilo 1 325 respondentů z 31 komunit z různých částí Melanésie¹³. Z výsledků výzkumů vyplývá, že křesťanství rozhodujícím způsobem ovlivnilo postoje k uvedeným tematickým okruhům. Vliv křesťanských idejí ovšem nezpůsobil výhradně zánik původních zvyků, norem a hodnot. Vedl jak k jejich zániku, tak i k jejich zachování a proměně. V našem přehledu se budeme zabývat jen vybranými tématy výzkumu: uzavření křesťanského manželství, polygamií, rozvodu a postoji k sexu (detail

¹³ Výzkum takového rozsahu je v Melanésii výjimečný. Tento výzkum proběhl již v roce 1987, dá se předpokládat, že za více než dvacet let došlo k dalším sociokulturním změnám ve sledovaných oblastech. Není mi známo, že by na Papuy proběhl novější výzkum takového rozsahu.

výzkumu viz Mantovani, 1992) a v několika případech je doplníme informacemi, které jsme získali od vlastních informátorů.

Papua se již ve své Ústavě odvolává na to, že je křesťanským státem zachovávajícím vznešené tradice předků (viz výše). Ukázkové jsou v tomto ohledu názory na povahu „křesťanského sňatku“. Respondenti uváděli, že předpokladem uzavření křesťanského sňatku je být křesťanem a absolvovat příslušné rituály, které jsou pro uzavření takového sňatku předepsané. Většina respondentů uvedla, že sňatky jsou domluvené a nepředpokládají lásku mezi budoucími manželi (Mantovani, 1992, s. 34). Takový stav mi popisovali informátoři jak v komunitě Wanang (provincie Madang), tak ve vesnici Kegelsuglo (provincie Simbu). Chlapec a dívka sice v sobě mohou najít zalíbení, ale uzavření manželství je částečně na rozhodnutí rodičů a především lídrů příslušných klanů. Cílem manželství je podle respondentů výzkumu zplodit potomky. Pokud není manželství naplněno dětmi, tak jen minimum respondentů uvádělo, že by měli manželé ve svazku zůstat. Významná část respondentů uvedla (téměř 50 %), že by měla do manželství vstoupit další žena, nebo by se manželé měli rozvést (35 %). Přes 40 % respondentů jako vhodnou variantu uváděli adopci (Mantovani, 1992, s. 167). Ta je podle mých vlastních informátorů ve vesnici Kegelsuglo celkem obvyklá mezi blízkými přáteli, ale podléhá hlavně souhlasu matky. Takové postoje jsou ovšem v rozporu s křesťanskými dogmaty, které v zásadě předpokládají nerozlučnost manželství. Navíc se ukazují rozpory v postojích k polygamii na jedné straně a na straně druhé k rozvodu. Jestliže respondenti uvádějí, že vhodným řešením je vstoupit do manželství s další ženou, tak to předpokládá buď rozvod, nebo uzavření polygynního manželství. Výsledky výzkumu naznačují, že respondenti interpretují polygamii jako nepřijatelnou. Respondenti totiž uváděli, že je polygamie v rozporu s křesťanským právem (muži 23 %, ženy 22 %), případně shledávali komplikace v žárlivosti mezi ženami (muži 16 %, ženy 28 %). Odmitavé postoje uváděli jak ženy (90 %), tak muži (70 %). Pokud respondenti shledávali polygamii jako neproblémovou, tak za podmínky, že je muž schopen uživit všechny manželky. Jako důvod uzavření polygynního manželství, kromě řešení bezdětnosti, uváděli respondenti, že je to prestižní a přináší to efektivní zabezpečení rodiny a větší sexuální uspokojení (Mantovani, 1992, s. 192–195). Rozporuplné postoje se nacházejí i v otázkách rozvodu, který tradičně nebyl sice obvyklý, ale nikoli nemyslitelný (Sillitoe, 1998, s. 144). I tradičně byla bezdětnost jedním z hlavních motivů rozvodu. Druhým hlavním motivem bylo násilí na ženě. Hlavní pojistkou proti rozvodu byla cena za nevěstu, kterou musí muž platit rodině nevěsty (Mantovani, 1992, s. 214). V komunitě v Kegelsuglo je běžné, že v případě rozvodu z iniciativy muže, ztratí muž vše, co do manželství investoval on a jeho rodina. Pokud dojde k rozvodu z iniciativy ženy, tak může manžel získat zpět část ceny, kterou za nevěstu zaplatil, nikdy však ne celou cenu. Obdobně to platí v celé Melanésii (Sillitoe, 1998, s. 144). Nadpoloviční většina respondentů diskutovaného výzkumu uvedla, že je rozvod akceptovatelný jen v případě, že je manželství bezdětné, že manželé nejsou schopni soužití, nebo neplní své povinnosti (Mantovani, 1992, s. 214)¹⁴. Respondenti uváděli dva hlavní důvody, proč

¹⁴ Jen pro úplnost, mezi dalšími důvody pro rozvod respondenti se uváděli, že má žena příliš ostrý jazyk, je kouzelnice, nebo má vlastní příjem.

má být manželství nerozlučné. Na jedné straně tvrdili, že je to v rozporu s křesťanským právem. Na straně druhé uváděli, že to porušuje zvyky, zejména s ohledem na zaplacenou cenu za nevěstu (Mantovani, 1992, s. 212).

Silný vliv mají tradice v otázkách sexuality. V žádném melanéském regionu není sex běžným tématem společenské konverzace. Lidé v různých regionech Melanésie ovšem vykazují různou míru tolerance k diskuzím o sexualitě. Obyvatelé centrálního horského pásma Nové Guineje (Highlands) jsou tolerantnější k diskuzím o sexu. Podle mých respondentů z vesnice Yawan (provincie Morobe) jsou naopak otázky sexu společenským tabu v tom smyslu, že se o něm veřejně vůbec nemluví. O sexualitě se jedinci v Yawanu dozvídají od vrstevníků, především přátel stejného pohlaví. To ukazují i výsledky výzkumu uskutečněného Melanéským institutem. Respondenti uváděli, že jedním z hlavních zdrojů informací o sexualitě jsou přátelé a vlastní zkušenosti, jen minimální osvětovou úlohu plní nějaká forma formálních instrukcí, nebo varianta „řeči otce se synem“ (Mantovani, 1992, s. 121). Bez zajímavosti nejsou ani postoje k otázkám kontroly porodnosti. Respondenti nejčastěji uváděli, že vhodnými prostředky podpory početí jsou nejrůznější lektvary, koupele a zaříkadla. Jinými slovy, respondenti připouštěli využívání tradičních prostředků podpory početí. Vzhledem k tomu, že uváděným cílem manželství jsou děti, antikoncepční prostředky nemají své místo v kontrole porodnosti. Jediným akceptovatelným antikoncepčním prostředkem je sexuální abstinence, která se za některých okolností vyžaduje. Respondenti uváděli, že sexuální abstinence se vztahuje především na dobu po narození dítěte a na období menstruace (Mantovani, 1992, s. 126). Sexuální abstinence po narození dítěte trvá v rozmezí od jednoho do tří let. Jako důvod se uvádí, že je to nebezpečné buď pro matku a dítě, nebo pro otce. Sexuální tabu po čas menstruace jsou zdůvodňovány různě. Respondenti uváděli především nebezpečí pro muže, zahradu a hospodářská zvířata. V otázkách postojů k sexualitě je podle výsledků výzkumu vliv křesťanství zanedbatelný (Mantovani, 1992, s. 123–124).

Jak výsledky výzkumu naznačují, nelze tvrdit, že křesťanství jednoduše vymazalo původní náboženství na Papui. Křesťanství sice předurčuje náboženské zkušenosti obyvatel Papuy, ale nenahradilo v plné míře původní náboženské představy. Místní lidé tvořivě reinterpretovali křesťanské ideje a uvedli je do kontextu a podmínek Papuy (Barker 1992, s. 154–155). Obecně můžeme konstatovat, že kontakt křesťanství s původními kulturami v Melanésii vedl ke třem různým scénářům, které nastaly v rozmanitých oblastech kultury. S trochou zjednodušení lze říci, že křesťanství vedlo (nebo vede) k zániku původních kulturních prvků, jejich symbióze s křesťanstvím, nebo zachování. V každém případě je zřejmé, že se křesťanství stalo významnou a pevnou součástí kultur v Melanésii a je chybou ignorovat jej ve jménu někdejší kulturní autenticity. Jak konstatoval Barker (1992, s. 147), antropologové se pyšní údajnou schopností přijmout domorodý pohled na svět, přitom však nejsou schopni akceptovat, že je křesťanství dominantním náboženstvím Melanésie a rozhodujícím způsobem ovlivňuje lokální kultury. O tom, že je křesťanství důležitou složkou světového názoru na Papui, svědčí i následující případ náboženského schizmatu a konfliktu.

Náboženské schizma a konflikt v Yawanu

Britský sociální antropolog Paul Sillitoe uvedl (2000, s. 205), že se liší postoje západních misionářů různých denominací k tradicím a původním náboženstvím Papuy. Na rozdíl od protestantských misionářů vykazují katoličtí misionáři vyšší míru tolerance k různým složkám lokálních kultur. Misionáři ze Západu, jak dále uvedl Sillitoe, mají často skeptický postoj i k původním obyvatelům Papui a svému poslání obrátit je na víru a pochybují o možnosti spasení papuánských duší. Svůj pobyt mezi domorodci vysvětlují tím, že šířením zvěsti o nekonečné lásce Ježíše Krista, posilují vlastní vyhlídky na místo v ráji. Z perspektivy Západu sice žijí v nepříliš luxusních podmínkách, ale v kontextu Melanésie žijí v blahobytu. Jsou obklopeni nádhernou přírodou, mají zpravidla vlastní dům a zahradu, chovají hospodářská zvířata a na jídelním stole třeba čerstvé jahody a mléko. Často žijí odděleně od komunity a nechovají respekt ke kultuře komunity, v níž působí (Sillitoe, 2000, s. 199).

Jednotlivé církve mají rozděleny sféry vlivu, a tak se nestává příliš často, že by v jedné komunitě působilo více církví. Je nepsanou dohodou, že církev nevstupuje na lokalitu, kde již nějaká jiná církev působí. Pokud taková situace nastane a v jedné komunitě působí více církví, tak tyto zpravidla mírově koexistují. Tato konstelace může ovšem celkem snadno vést ke konfliktu, který se může přenést i do samotné komunity. Ukázkovým je případ, který nastal v oblasti Yawan v provincii Morobe. Oblast Yawanu se nachází v národní chráněné oblasti YUS, jejíž území je vymezeno řekami Yopno, Uruwa a Som. Jedná se o vůbec první národní chráněnou oblast na Papui-Nové Guineji, která byla otevřena v roce 2009. Lingvisticky patří Yawan do jazykové rodiny Yup. Hospodářství obyvatel Yawanu závisí na zahradničení, pěstují hlavně taro, jamy a batáty. Zahradničení doplňují chovem hospodářských zvířat (hlavně prasata a kasuáři). Během svého studijního pobytu v oblasti Yawan jsem byl svědkem pokusu obyvatel této a přilehlých vesnic o smír v dlouhá desetiletí trvajícím konfliktu. Vesnice Yawan, Toweth, Kotet, Mitmit a Worin, jejichž obyvatelé mluví dialekty téhož jazyka, byly po mnoho desetiletí nábožensky rozdělené. Rekonstrukce historických událostí, jak je popisovali příslušníci komunity, není zcela jistá. Výpovědi informátorů se lišily, a to hlavně s ohledem na označení viníků konfliktu.

První luteránský misionář přišel do této oblasti v roce 1945. Aktivně zde působil několik let a podařilo se mu řadu vesničanů obrátit na křesťanskou víru. Za dramatických okolností však misionář oblast v roce 1951 opustil. Podle svědectví vesničanů se dopustil násilí na jednom z nich. Jednou se v předvečer mše rozzuřil na účastníky tradičního *singsingu*¹⁵. Ve vesnici se *singsing* pořádal pravidelně každou sobotu. Podle přesvědčení misionáře měli vesničané spát, aby byli čilí na nedělní mši. Namísto toho pravidelně každou sobotu pořádali *singsingy*, které zpravidla trvaly až do brzkých ranních hodin. Při jedné takové příležitosti misionář jednomu z účastníků *singsingu* sebral buben *kundu*¹⁶

¹⁵ *Singsing* je tradiční slavnost. Zpravidla se během *singsingu* nosí tradiční oděvy, nedílnou součástí *singsingů* je tanec, zpěv a hra na tradiční nástroje. Typicky se hraje na buben *kundu*.

¹⁶ Buben *kundu* je vyráběn z kmene stromu, bývají okolo jednoho metru dlouhé. Buben bývá potažen hadí kůží. K ladění bubnu se používá pryskyřice. Kůže se někdy nahřívá, aby buben lépe zněl.

a následně mu s ním rozbil hlavu. Po tomto konfliktu misionář opustil oblast Yawanu a až do roku 1964 zůstala celá oblast bez aktivně působících misionářů. V uvedeném roce přišli do Yawanu misionáři Církve Adventistů sedmého dne, kteří zde zahájili svou misijní činnost. To byl začátek konfliktu. V roce 1971 se do lokality vrátili luteráni a nárokovali si oblast Yawanu s odůvodněním, že zde působili jako první. Adventisté ovšem odmítli lokalitu opustit, a tak se mezi adventisty a luterány vyhrotil spor, který se postupně přenesl i do místních komunit. Luteráni sice v roce 1979 opět Yawan opustili, ale to se již komunity v Yawanu rozštěpily na frakci luteránů a adventistů. Postupně mezi oběma tábory vzplanul otevřený boj, při němž údajně umírali lidé, shořel kostel a byly vážně narušeny vztahy a spolupráce v komunitě. Pokusy o usmíření byly dosud bez úspěchu. Teprve v letošním roce se příslušníci komunit pokusili o stmelení. Během třech dnů se vesničané i příslušníci obou církví ze všech pěti vesnic vzájemně omlouvali za způsobená příkoří, smrt a zkázu kostela. A na znamení stvrzení míru položili vesničané základy nového luteránského kostela. Není sice jisté, jak dlouho toto příměří vydrží, protože pokus o usmíření nepřišel zevnitř komunity, ale iniciovali jej místní učitelé, kteří do komunity přišli v roce 2009.

Tento nešťastný případ ukazuje, že křesťanství není v papuánských komunitách cizorodým prvkem. Je důležitou složkou světonázoru a dokáže vyvolat účinky ve všech složkách kultury, tedy na úrovni artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí.

Nová náboženství

Setkání Papuánců se světem *waitmanů*, jak jsou pidgin angličtině označováni příslušníci Západu, vede ke vzniku četných náboženských hnutí, pro která se v odborné literatuře vžil označení *cargo kulty*, které bez ustání od konce 19. století vznikají a zanikají v různých koutech Melanésie. Obecně lze konstatovat, že se jedná o reakci na svět nadbytku (Sillitoe 2000, s. 183). Vzhledem k tomu, že obyvatelé Nové Guineje fakticky nikdy neviděli *waitmany* těžce pracovat, interpretovali nadbytek jako důsledek nějakého mocného kouzla, nebo jednoduchého triku, který si mohou osvojit také a dosáhnout na „nadbytek Života“, který představuje ústřední hodnotu melanéského světonázoru. Cargo kulty v tomto smyslu rezonují s původními náboženskými představami. Základem cargo kultů je víra, že evropské statky jako lodě, letadla a zboží nejsou produktem lidské práce, ale pocházejí od vyšších sil. Bílí lidé – *waitmani* si všechno nechávají pro sebe a tají před obyvateli Melanésie způsoby, jak je lze od vyšších sil získat. Nativní prorokové a zvěstovatelé kultů cargo bez ustání hledají a následně nabízejí zaručeně správné způsoby, jak cargo získat. Po jejich selhání jsou hledány další cesty ke cargu v nových kultech (Lawrence, 1989, s. 5). Kulty cargo se nezávisle objevily v melanéských kulturách, které měly mezi sebou jen minimální nebo vůbec žádný vzájemný kontakt. Přesto je jejich vzájemná podobnost velmi vysoká. Těchto kultů existovalo nepřeborné množství, velmi rychle vznikaly, proměňovaly se a zanikaly. První se objevily již na konci 19. století a byly hojně rozšířeny až do sedmdesátých let 20. století a i v současnosti nejsou cargo

kulty v Melanésii raritou. Například v západní Melanésii byly po druhé světové válce cargo kulty založeny na víře, že předměty používané *waitmany* (nejčastěji příslušníci amerických vojenských posádek pobývajících během druhé světové války na ostrovech v Tichomoří, do té doby prakticky nenavštěvovaných) pocházejí od předků Melanésanů ze země mrtvých, ležící za mořem. Ti jednoho dne přijdou, bohatství (zboží, cargo) dají svým potomkům a *waitmany* vyženou (Lawrence, 1989, s. 1).

Podle Sillitoa (2000, s. 188–195) teoretici zabývající se cargo kulty hledají jejich vysvětlení v pěti hlavních faktorech, které označil jako 1. stres, 2. materiální zájmy, 3. zachování tradic, 4. status a 5. nacionalismus. Prvním vysvětlujícím faktorem je stres jako důsledek anomie, která zavládla v papuánských komunitách, které nebyly schopné vyrovnat se s rychlými sociokulturními změnami a pro které neměl tradiční kognitivní model vysvětlení. Ve snaze adaptovat se na nastalou situaci reagovali pak domorodci cargo kulty. Cargo kult podle tohoto vysvětlení představuje nový kognitivní model, který je v souladu s novými pořádky. Vysvětlení zaměřená na materiální zájmy vycházejí z předpokladu, že technická vyspělost *waitmanů* přivedla domorodé populace k uvědomění jejich vlastní technické inferiority, kterou si před tím nemohli uvědomit¹⁷. Cargo kulty jsou pak vysvětleny jako hnutí, které je zaměřené na získání rovnocenné technické vyspělosti. Třetí typ vysvětlení spatřuje původ cargo kultů ve snaze o zachování tradic. Vychází z předpokladu, že cargo kulty jsou výrazem snahy vrátit se ke stavu světa v prekontaktním období, tedy do stavu, který nebyl narušen přítomností *waitmanů*, zejména misionářů, zlatokopů a koloniálních úředníků. Cargo kulty jsou tak vyjádřením touhy po materiální kultuře *waitmanů* uchopená v původním sociokulturním kontextu Papuy. Čtvrtý typ vysvětlení operuje se statutem. Cargo kulty jsou hnutím, které je zaměřeno na vyrovnání se s *waitmany* a získání sebeúcty, jsou tedy vyjádřením touhy získat rovnocenné postavení. Poslední typ vysvětluje tyto kulty jako první krok k vytvoření národa. Dosud nelze hovořit o národu Papuánců, protože tito dosud zakládají svou identitu na příslušnosti ke komunitě a klanu. Peter Worsley (1970, s. 235–236) v této souvislosti uvedl, že cargo kulty představují integrující sílu. Zpočátku se kult objeví v relativně izolované komunitě, ale může přesáhnout její hranice a sjednotit více komunit a může se i rozšířit i na poměrně velkém území (viz příklad níže). Právě to by mohl být krok směrem k formování národa. Současně je Worsley přesvědčen, že se cargo kulty typicky objevují v nejnižších společenských vrstvách nebo utlačovaných komunitách (Worsley, 1970, s. 233). Jeho vysvětlení tedy kombinuje dva z výše uvedených faktorů. Obdobně usuzuje také Peter Lawrence (1989, s. 7), když tvrdí, že jsou kulty výrazem nespokojenosti jejich stoupců s vlastním postavením v koloniální situaci. Podle tohoto antropologa cargo kulty tvoří (1) víra v cargo a (2) cargo rituály. Víra popisuje božský původ carga a dává návod, jak cargo získat od mrtvých předků prostřednictvím proroků nebo zvěstovatelů. Rituály jsou pak náboženské aktivity, s jejichž pomocí lze cargo získat. Kulty cargo se tak od sebe liší mytologií a rituály (Lawrence, 1989, s. 5). Hlavním rysem cargo kultů je podle

¹⁷ Norský antropolog Eriksen takovou situaci označil past srovnávání (Eriksen, 2010). Ačkoli se objektivně nezmění životní situace, tak se lidé začnou cítit hůře v okamžiku, kdy se zlepší životní úroveň sousedů, nebo se objeví noví sousedé s vyšší životní úrovní.

Worsley jejich milenaristický charakter. Stoupenci kultu změny očekávali ve velmi blízké budoucnosti, proto se zbavovali svého majetku, přestali pracovat na polích a podobně. Typickou vývojovou fází kultu, pokud přetrvá rozčarování z neuskutečněných změn, je odsunutí jejich nastolení na neurčitý okamžik ve vzdálené budoucnosti a případně i ztráta náboženského charakteru kultu (Worsley, 1970, s. 239). Ukázkovým je Paliauův cargo kult, který popsala americká kulturní antropoložka Margaret Meadová v díle *New Lives for Old* (Nové životy za staré, 1956).

Analyzovala politicko-nábožské hnutí, které založil Paliau a které nese prvky cargo kultu. Paliau sloužil během druhé světové války jako policejní důstojník na ostrově Rabaul, kde jej Japonci pověřili správou oblasti. Po porážce Japonců jej spojenci sesadili jako nespolehlivého (Mead 1956, s. 195, Worsley, 1970, s. 197). Paliau začal krátce po svém sesazení zvěstovat názory, kterými si získal podporu několik tisíc obyvatel ostrova Manus a získal nad jeho velkou částí kontrolu. Paliau nabídl vizi spojení sil všech lidí v regionu, sdílení půdy, zahrad a loveckých teritorií. Tvrdil lidem, že když budou moudře nakládat se svými zdroji, tak získají kvalitní evropské cargo a budou žít ve stylu Západu (Mead, 1956, s. 199). Paliaua následovali v letech 1946 až 1950 lidé exkomunikovaní z katolické církve a měl podporu mladých mužů usilujících o opuštění zvyku platit cenu za nevěstu, který je rozšířen v celé Melanésii. Následovali jej také bezzemci, kteří po skončení války imigrovali do této oblasti. Zkrátka na jeho výzvu reagovali lidé, kteří hledali nové možnosti ekonomické soběstačnosti, neboť z nějakého důvodu nebyli součástí tradiční lokální „ekonomické mlýnice“, jak to nazvala Margaret Meadová (Mead, 1956, s. 220–221). Paliau vybudoval nové náboženství, které neslo prvky katolicismu a slibovalo návrat do rajske zahrady. Snažil se udělat tlustou čáru za tradicemi – chtěl odstranit polygamii, ceny za nevěsty a tradiční měnový systém, jehož základem byly psi špičáky. Paliau se brzy postavil australské správě. V roce 1947 byl kvůli svým aktivitám uvězněn a ještě téhož roku opět propuštěn. Od svých aktivit však neupustil a jeho vliv stále rostl. V roce 1949 již kontroloval velkou část Manus. Oficiální místa tedy zvolila „machievellské“ řešení, jak to označila Meadová (Mead, 1956, s. 413). Administrativa přiznala Paliauovi oficiální správu nad částí jím ovládaného území a měl být zřízen úřad, který by legalizoval Paliauovo postavení. Úřad nevznikl, ale území kde měl vliv, bylo rozděleno na dvě části. Tímto krokem, který zafungoval na principu „rozděl a panuj“, se podařilo dostat jeho hnutí pod kontrolu oficiálních míst. Paliau byl opět uvězněn v roce 1951, kdy byl obviněn z šíření klamné zprávy, že je jeho působení legalizováno, a byl mu vyměřen trest odnětí svobody v délce trvání šest měsíců (Worsley, 1970, s. 201). Představitelé oficiálních míst doufali, že když hnutí ztratí kontakt s Paliauem, tak se rozpadne. Nic takového ovšem nenastalo a hnutí nadále plně pracovalo. Oficiální místa tak dala v roce 1951 prostor pro vznik *Baluan Native Village Council* (Místní vesnická rada Baluanu). Paliau po propuštění úzce spolupracoval s vládou a do roku 1967 byl prezidentem uvedené rady. Jeho spojení s tímto úřadem však nakonec vedlo k oslabení hnutí, protože Paliau dělil své síly mezi úřad a hnutí samotné. Hnutí pracuje dosud, ačkoli již nemá sílu a podporu jako dříve (Worsley, 1970, s. 203).

Závěr

V jedné ze svých stěžejních prací Malinowski uvádí, že ústřední křesťanské dogma Boha otce a Božího syna nemůže slavit úspěch v matrilineární společnosti na Trobriandových ostrovech, protože vztah otce a syna je podle zvykového práva jako vztah dvou cizinců (Malinowski, 1929, s. 186). Malinowski se v této otázce mýlil, křesťanství zapustilo pevné kořeny nejen na Trobriandových ostrovech, ale v celé Melanésii. Není to jen dlouhodobým působením misionářů v Melanésii, ale také tím, že některé křesťanské ideje jsou blízké tradičním melanéským náboženským představám. Vrátime-li se k příběhu o dvou bratřích, tak můžeme s lehkou nadsázkou říci, že navráťivši se potomci Kiliboba s sebou přinášejí prostředky, které umožňují dosahovat nadbytku Života. Přinášejí křesťanství a *cargo*. Křesťanství i *cargo* jsou spolehlivou cestou k nadbytku Života, který pak může být oslavován. Proto jsou potomci Kiliboba spíše vítanými příchozími. Dlouhá desetiletí antropologové vesměs přehlíželi, že křesťanství a koloniální úředníci změnili tvář Papuy. Ve jménu autenticity kultur v „zemi, na kterou zapomněl čas“¹⁸ akcentovali synchronní přístup a rekonstruovali podoby kultur tak, jak mohly vypadat v prekontaktním období. Čas na Papuu nezapomněl, ale takový obraz dosud konstruují autoři fotografických knih, cestopisů a průvodců a někdy i samotní antropologové. Papuánci nejsou „posledními svědky pravěku“. Jeden z mých informátorů komentoval zánik některých místních tradic těmito slovy – „Přece nemůžeme svět, který k nám přichází, vítat v kotekách a sukýnkách z trávy.“

LITERATURA

- BAAL, J. van: *Symbols for Communication: An Introduction to the anthropological study of religion*. Assen, Van Gorcum & Comp. N. V. 1971.
- BARKER, J.: Christianity in Western Melanesian Ethnography. In: *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Ed. CARRIER, J. G. Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1992, s. 144–173.
- BARTH, F.: *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven, Yale University Press 1975.
- BATESON, G.: *Naven*. Stanford, Stanford University Press 1958.
- BOWIE, F.: *Antropologie náboženství*. Praha, Portál 2008.
- BROWN, P.: *Highland Peoples of New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- CODRINGTON, R. H.: *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, The Clarendon Press 1891.
- CONNOLLY, B., ANDERSON, R.: *First Contact*. New York, Viking Penguin Inc. 1988.
- ERIKSEN, T. H.: *Syndrom velkého vlka*. Brno, Doplněk 2010.
- FINSCH, O.: *Archipelago of the Contended People?* Madang, Kristen Pres 1996.
- FORTUNE, R. F.: *Sorcerers of Dobu*. London, George Routledge & Sons, Ltd. 1932.
- FORTUNE, R. F.: *Manus Religion*. Lincoln, University of Nebraska Press 1969.

¹⁸ Tak nazval svou knihu Michael Leahy (Leahy, 1937).

- GARSON, J. G., READ, C. H.: *Notes and Queries on Anthropology*. London, The Anthropological Institute 1892.
- GRAY, G.: 'Being Honest to my Science': Reo Fortune and J. H. P. Murray, 1927–30. *The Australian Journal of Anthropology*, 10, 2009, č. 1, s. 56–76.
- HERDT, G. H. (Red.): *Rituals of Manhood*. Berkeley, University of California Press 1982.
- HERDT, G. H. (Red.): *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley, University of California Press 1984.
- LAWRENCE, P.: *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Prospect Heights, Waveland Press 1989.
- LEAHY, M.: *The Land that Time Forgot*. London : Hurst & Blackett 1937.
- LEAHY, M.: *Explorations into Highland New Guinea 1930–1935*. Tuscaloosa, The University of Alabama Press 1991.
- LINDENBAUM, S.: *Kuru Sorcery*. Palo Alto, Mayfield Publishing Co. 1979.
- MALINOWSKI, B.: *Argonauts of the Western Pacific*. London, George Routledge & Sons, Ltd. 1922.
- MALINOWSKI, B.: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York : Halcyon House 1929.
- MANTOVANI, E.: Celebrations of Cosmic Renewal. In: *An Introduction To Melanesian Religions*. Red. E. MANTOVANI. Goroka, The Melanesian Institute 1995, s. 147–168.
- MANTOVANI, E.: *Marriage in Melanesia: An Anthropological Perspective*. Goroka, The Melanesian Institute 1992.
- MARRETT, R. R.: *The Threshold of Religion*. London, Methuen & Co. Ltd. 1914.
- MCLEAN, C. A.: The neuropathology of kuru and variant Creutzfeldt-Jakob disease. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, 2008, č. 27, 3685–3687.
- MEAD, M.: *New Lives for Old*. New York, William Morrow & Co. 1956.
- MIKLOUCHO-MAKLAJ, N. N.: *Rytíř černého plemene*. Praha, Orbis 1949.
- MÜCKELER, H.: *Einführung in die Ethnologie Ozeaniens*. Wien, Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2009a.
- MÜCKELER, H.: *Mission in Ozeanien*. Wien, Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2009b.
- Papua New Guinea Consolidated Legislation* [online]. 1998 [cit. 2010-05-24]. Constitution of the Independent State of Papua New Guinea. Dostupné z www: <http://www.pacii.org/pg/legis/consol_act/cotisopng534/>.
- Papua New Guinea Consolidated Legislation* [online]. 1998 [cit. 2010-05-24]. Sorcery Act 1971. Dostupné z www: <http://www.pacii.org/pg/legis/consol_act/sa1971117/>.
- PECH, R.: *Melanesian Models for Brotherhood*. Goroka, The Melanesian Institute 1991.
- RAPPAPORT, R. A.: *Pigs for the Ancestors*. New Haven, Yale University Press 1984.
- SILLITOE P.: *An Introduction to the Anthropology of Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press 1998.
- SILLITOE P.: *Social Change in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- SOUKUP, M.: *Základy kulturní antropologie*. Praha, Akademie veřejné správy 2009.
- WORSLEY, P.: *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. London, Palatin 1970.
- ZOCCA, F., URAME, J.: *Sorcery, Witchcraft and Christianity in Melanesia*. Goroka, The Melanesian Institute 2008.

SUMMARY

The article addresses key features and metamorphoses of religion in Papua New Guinea, which is situated in broad region of Melanesia. In the article is devoted special attention to the dynamic relations between a sorcery, Christianity, and cargo cults. Under the long-term influence of missionaries as well as colonial administration traditional religions in Papua dramatically have been change. Nowadays Christianity is not heterogeneous religion in Papua; it is organic component of Papuan worldview and has impact on the all facets of Papuan cultures.

KEY WORDS

Papua New Guinea, Melanesia, culture, anthropology, religion, sorcery, cargo cult, Christianity.

PhDr. Martin Soukup, Ph.D.
Katedra teorie kultury (kulturologie)
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze
Celetná 20
110 00 Praha 1
e-mail: martin.soukup@ff.cuni.cz

Recenze

Nad'a Johanisová:
Kde peníze jsou služebním, nikoli pánem.
Výpravy za ekonomikou přátelskou přírodě a člověku.
Volary, Stehlík 2008.

Nad'a Johanisová, přednášející na Masarykově Univerzitě v Brně, se ve svých pracích věnuje hledání ekonomických alternativ pro rozvoj venkova směrem k trvalé udržitelnosti. Její kniha *Kde peníze jsou služebním, nikoli pánem. Výpravy za ekonomikou přátelskou přírodě a člověku* není výjimkou.

Sto dvaceti stránková publikace vznikla integrací článků původně psaných pro časopis *Sedmá generace* vydávaný Hnutím DUHA do jednoho díla. V knize tedy nenajdeme jasnou spojovací dějovou linku a nenabízí nám ani, jak sama autorka v úvodu přiznává, jednoduchou ekonomickou vizi, ale spíše mozaiku postřehů. Přesto však publikace působí celistvě. Jednotlivé informace, které se dovídáme, do sebe postupně zapadají a po přečtení všech dvaceti kapitol se čtenáři dostává relativně komplexního pohledu na danou problematiku.

Ačkoli kniha vyšla nedávno, v roce 2008, jednotlivé kapitoly pocházejí už z let 2003 až 2005. Některá data a informace logicky jsou, a už v době vydání knihy byla, zastaralá, což je však úskalí téměř každé publikace shrnující dříve publikované články. Autorka se tento problém rozhodla poměrně obstojně řešit aktualizací dohledatelných údajů. Přestože i tak narazíme na informace, které nebylo možné ověřit a upravit podle aktuálního stavu, neubírá to knize na její využitelnosti i v dnešní době, tedy někdy až sedm let po prvním zveřejnění některých částí textu. Řada věcí zůstává i nadále aktuální. Ekonomika založená na dluhu, globalizace, ekologická stopa, problematika supermarketů, to vše se nás stále týká, a dokonce více než před lety.

Středem zájmu knihy je ekonomická teorie a praxe, je však zřejmé, že autorka tuto oblast záměrně značně přesahuje a v kontextu ekonomiky otevírá i jiná témata jako je ekologie, legislativa, fungování zemědělství, morálka, princip svobody, sociální a místní citění, důstojnost člověka, globalizace či vliv médií na společnost. Poodhaluje zákulisí velkých obchodních řetězců a ukazuje, jaký vliv má jejich existence na kvalitu lidských životů. Vysvětluje fungování dnešního peněžního systému a poukazuje na úskalí s tím spojená, jako je například neustálé rozevírání nůžek mezi chudými a bohatými. Zdůvodňuje vyliďňování menších vesnic. Ukazuje negativní důsledky specializace a automatizace.

Johanisová dokazuje, že teoretické modely ekonomů nedokážou obsáhnout spletitost reality. Náš život je ovlivňován řadou faktorů, které není možné kvantifikovat, a právě v těchto okamžicích se ekonomika dostává do úzkých. Autorka se celkovým laděním knihy snaží změnit styl přemýšlení společnosti. Jejím cílem je poukázat na paradoxy dnešní doby. Sama uvádí, že kniha není kritikou stávajícího systému, ale snahou najít ekonomické alternativy, neboli, jak napovídá název knihy, najít systém, ve kterém peníze nejsou pánem, ale služebníkem, nejsou cílem, ale prostředkem. Jako příklad uvádí lokální družstva či kempeličky.

Knihy je ve své podstatě vyhodnocením výzkumu, který sama Johanisová prováděla v Česku a ve Velké Británii v letech 2001 až 2003. To jí umožnilo uvést příklady, kdy tyto navrhované alternativy reálně a úspěšně fungovaly a fungují, zároveň může nabídnout srovnání situace v Česku a Británii, což ještě navíc umožňuje v mnoha případech předvídat pravděpodobný vývoj situace u nás.

Vytknout by se Nadě Johanisové dal až příliš optimistický pohled na tyto ekonomické alternativní systémy, zjednodušování jejich fungování a nedostatečné, ne-li žádné, upozornění na negativa s nimi spojená, což si však autorka, jak vyplývá z úvodu, uvědomuje.

Knihy je psaná nestrojeně, nekřečovitě. Johanisová se snaží o to, aby se popisovaná problematika dostala do širšího povědomí lidí, aby si ji mohla přečíst a porozuměla jí široká veřejnost. Nespadá proto příliš do odborného stylu, naopak často preferuje vyprávění. Píše srozumitelně. Teoretické věci vysvětluje na snadno pochopitelných příkladech. Tím se kniha stává velice čtivou. Text je vhodně doplněn kreslenými vtipy Vladimíra Jiráčka, které nezlehčují vážnost předkládaných problémů, ale spíše podtrhují absurdity dnešního světa, na které Johanisová poukazuje.

Čtenář se v knize často setká s odkazy na tituly, které se k nastíněnému tématu vztahují a dále ho rozvíjejí. Johanisová však šla ještě dál a kromě stručného seznamu knih a článků doporučených k přečtení uvádí i jejich krátkou anotaci. Poukazuje také na webové stránky organizací a dokumenty ke stažení, které jsou v textu zmíněny. Kniha tak získává další hodnotu. Stává se pokladnicí vzácných zdrojů, zcela otevřenou vstupní branou do nastíněné problematiky.

Nadě Johanisová své názory sepsané v knize prezentuje i na různých workshopech a diskuzích, příkladem je workshop pořádaný Laboratoří sociálně-vědných výzkumů Univerzity Palackého v Olomouci, který se v konal v polovině dubna 2010.

Radka Spurná

Libor Prudký, Petr Pabian, Karel Šima:
České vysoké školství.
Na cestě od elitního k univerzálnímu vzdělávání 1989–2009.
Praha, Grada 2010.

Autoři recenzované knihy přináší především reinterpetaci výsledků dosavadních výzkumů, které se vztahují k problematice terciárního vzdělávání. Přesto lze u jednotlivých autorů, stejně jako u odborné veřejnosti, vysledovat odlišné reakce na proměnu vysokoškolského systému. Petr Pabian se v mnoha směrech ztotožňuje se stanovisky Bílé knihy terciárního vzdělávání. Libor Prudký a Karel Šima naopak často poukazují na nedostatky tohoto dokumentu. Především pak Prudký, stejně jako současné texty Jana Kellera (2008) či Paula Konrada Liessmanna (2008), poukazuje na vzájemnou neslučitelnost cílů terciárního vzdělávání, které Bílá kniha vymezuje. Z tohoto důvodu jsem se snažila na obsah recenzované knihy pohlížet i z perspektivy výše zmiňovaných textů.

Cílem recenzované knihy je „komplexní analýza terciárního vzdělávání“ (Prudký a kol., 2010, s. 15). Základem takové analýzy musí být odpovídající teoretický koncept. Ten trojice autorů našla v teorii vytvořené Martinem Trowem, které je věnována první ze čtyř kapitol.

Petr Pabian v úvodní kapitole objasňuje Trowovo pojetí transformací moderních vysokoškolských systémů od elitní přes masové až po univerzální. Píše, že faktorem pro rozlišení jednotlivých fází je pro Trowa podíl studujících z příslušné věkové skupiny. Trow dle Pabiana uvádí, že elitní fáze zahrnuje maximálně 15 % studujících, masová nejvýše 50 % a po překročení této hranice nastupuje univerzální fáze.¹ Dále Pabian detailněji seznamuje s deseti klíčovými oblastmi, v nichž dochází dle amerického autora z důvodu narůstajícího počtu studujících k výrazným změnám.² Po tomto výkladu může čtenář nabýt dojmu, že následující členění knihy bude sledovat jednotlivé oblasti, které Trow vymezil. Autoři však nepostupují přes těchto deset dimenzí, nýbrž prostřednictvím analýzy čtyř širších tematických okruhů: studující, vyučující, výzkum a obsahy terciárního vzdělávání.

¹ Pabian s odkazem na Trowovy knihy vymezuje masovou fázi 30–50 % (Prudký a kol., 2010, s. 16). Jinde 15–50 % (tamtéž, s. 19). Tato nejednotnost není čtenáři objasněna.

² Dimenze: 1. Vnímání přístupu ke vzdělání, 2. Funkce vysokého školství, 3. Kurikulum a formy výuky, 4. Studentská kariéra, 5. Institucionální diverzita a charakteristika institucí, 6. Rozhodovací mechanismy, 7. Standardy kvality, 8. Kritéria pro vstup do terciárního vzdělávání, 9. Akademická správa, 10. Vládnutí v rámci institucí.

Libor Prudký v druhé kapitole pojednává o počtu a struktuře studujících, o změnách studentské kariéry, o změnách nerovnosti šancí v přístupu k terciárnímu vzdělávání a konečně o míře participace studujících na terciárním vzdělávání. Podle autora je s ohledem na počet studentů české vysoké školství již v univerzální fázi. Objevují se ale vnitřní diference oborové, podle stupňů terciárního vzdělávání i podle regionu. Prudký stejně jako Keller poukazuje na to, že i přes nárůst počtu studujících, stále převažuje pojetí studia jako zdroje osobnostního rozvoje. Navýšení počtu studentů je dle obou autorů současně doprovázeno klesajícím vlivem vysokoškolského vzdělání pro uplatnění na trhu práce (Prudký a kol., 2010; Keller, 2008). Keller i Liessmann v této souvislosti nastiňují shodnou vizi eventuálního vývoje. Podle autorů může nastat situace, že značné procento vysokoškoláků bude díky inflačnímu titulu master všeho druhu zachováno. Současně půjde o jakýsi vzdělanostní secondhand a pouze malému množství studujících bude dopřáno kvalitní vzdělání (Liessmann, 2008; Keller, 2008). Na otázku kvality současného vzdělávání v recenzované knize odpovídá Petr Pabian.

Dle Pabiana není možné při řešení sporu mezi kvalitou a kvantitou v procesu masifikace a univerzalizace terciárního vzdělávání podat jednoznačný závěr. Hlavním důvodem je podle autora absence kritérií pro určení kvality. Považují za vhodné zmínit Liessmannovu kritiku „posedlosti“ stanovování žebříčků, které s sebou kritéria kvality přinesla. Liessmann píše, „co dnes znamená kvalita výuky? Testy a pořadí! Co je dobrá univerzita? Evaltovat a stanovit pořadí. ... Ratingové agentury a agentury pro zajišťování kvality, a to i v případě, že jsou součástí univerzity, se odmítají být jen náznakem věnovat analýze obsahu, čímž prozrazují, co se v současnosti chápe jako kvalita – je to čirá, nezastíraná a prostá kvantifikace.“ (Liessmann, 2008, s. 58–59). Dodává, že „kvantifikace z definice pojmu není kvalita a kvalitu nelze z pochopitelných důvodů převést na kvantitu“ (Liessmann, 2008, s. 59).

Druhým důvodem, proč nelze podle Pabiana učinit závěr o poklesu či nárůstu kvality, je nedostatek dosavadních výzkumů, jež by se danou problematikou zabývaly. Kromě sporu o vztahu mezi kvantitou a kvalitou se autor v druhé kapitole zabývá proměnou vyučujících jakožto sociální skupiny. Snaží se odpovědět na otázku, zda změny v posledních dvou desetiletích nepřivodily konec akademického společenství.

Pabian poukazuje na to, že v současnosti se v českém vysokém školství objevují jak homogenizační trendy (opozice vůči státním vměšováním do záležitostí vysokých škol či inbreeding³), tak tendence diverzifikační (například v podobě genderové sociální diverzifikace při utváření akademické dráhy). Pro jasný závěr, zdali je možné mluvit o konci zachování akademického společenství, chybí podle autora studie.

Karel Šima nabízí analýzu vývoje vědy a výzkumu jako „jedenáctou“ dimenzi Trowovy teorie. Podle Šimy je v současnosti výzkum na vysokých školách orientován výrazně k akademickému typu výzkumu a téměř vždy závislý na státních financích. Teprve v posledním době narůstá podle autora financování ze zahraničních zdrojů a to především z Evropské Unie. Autor píše, že po transformaci v první polovině devadesátých let Aka-

³ Pedagogická kariéra spojená se školou, kde předtím vyučující absolvoje vlastní studium. Pabian stejně jako Bilá kniha (Bilá kniha, 2008) upozorňuje na skutečnost, že tato omezená míra mobility vyučujících působí proti sociální a kulturní diferenciaci.

demie věd nezaznamenala zvýšení výzkumné kapacity, ale vysokoškolský sektor rostl značným tempem, a to zejména na veřejných univerzitách. Šima čtenáře upozorňuje, že nárůst výstupů ve vysokoškolském sektoru nedává žádnou informaci o jejich kvalitě. Podle autora je totiž možné, že se Akademie věd dlouhodobě orientuje na menší množství kvalitativních výstupů, zatímco vysokoškolských sektor směřuje k produkci velké kvantity méně relevantních výstupů. Podle Šimy by tomu napovídaly i odlišné evaluace. Akademie věd si zachovala o něco více kvalitativně založený způsob hodnocení výzkumné činnosti.

Předposlední kapitola zpracovaná Liborem Prudkým hledá možné obsahy současného terciárního vzdělávání v české společnosti. Klíčové je v této kapitole autorovo vymezení čtyř podmínek a kroků vedoucích ke svobodnému rozhodování. Jedná se o dostatek množství šancí, rovnost v přístupu k šancím, převzetí odpovědnosti za svá svobodná rozhodování a vytváření nových šancí pro ostatní. Součástí obsahu každého vzdělávání by podle autora mělo být učení se svobodě, které spočívá v trvalém posuzování a rozhodování se ve prospěch čtyř výše zmíněných oblastí.

V poslední a dle mého názoru pro čtenáře nejpřehledněji zpracované kapitole se autoři vrací jak k tematickým obsahům kapitol, tak i jednotlivým Trowovým aspektům transformací vysokého školství a u každého z nich posuzují, které fázi odpovídá současný stav českého vysokého školství. Autoři odpovídají na základní otázku, kterou si položili v úvodu knihy. „V jaké fázi (podle Trowova členění) se vlastně terciární vzdělávání v České republice nachází?“ (Prudký a kol., 2010, s. 11). Hlavním závěrem je, že s ohledem na počty studujících se vysoké školství nachází v univerzální fázi. V ostatních aspektech je však ve fázi masové či dokonce elitní. Autoři poukazují, že i přes ohromující nárůst počtu studujících probíhá dosud jejich výběr převážně podle kritérií fáze elitní. Na tomto místě by mohla následovat otázka o proměnách charakteru přijímacího řízení. Tuto otázku si autoři ovšem nepoložili a to zřejmě z důvodu absence empirických výzkumů, které by se věnovaly problematice kritérií vstupu do terciárního vzdělávání. Podle autorů je důvodem uvedeného nesouladu skutečnost, že se většina vyučujících snaží zachovat nebo vrátit zpět elitní fázi. Tyto snahy trojice považuje za hlavní brzdicí mechanismus v transformaci českého vysokého školství k masové a k univerzální fázi.

V celé knize se objevuje řada odkazů, které nejsou zahrnuty v seznamech použité literatury. Zvláště působí i uvedení těchto seznamů za jednotlivé příspěvky autorů ke druhé kapitole. Nicméně s ohledem na existující data se autorům podařilo srovnat současný stav českého vysokého školství s jednotlivými ideálními typy Trowova konceptu a upozornit ve kterých oblastech dochází k nerovnanému vývoji.

Miroslava Bomberová

Použitá literatura

Bílá kniha terciárního vzdělávání. Praha, MŠMT 2008.

KELLER, J., TVRDÝ, L.: *Vzdělanostní společnost? Chrám, výtah a pojišťovna.* Praha, SLON 2008.

LIESSMANN, K.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění.* Praha, Academia 2008.

PRUDKÝ, L., PABIAN, P., ŠIMA, K.: *České vysoké školství. Na cestě od elitního k univerzálnímu vzdělávání 1989–2009.* Praha, Grada 2010.

Jan Keller:

Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti.

Praha, Sociologické nakladatelství 2010.

Domnívám se, že Kellerova práce pomáhá osvětlit nové otázky, které si mnozí z nás kladou, a to nejen sociologové: „Co se to tu děje?“ Kam mizí dělnická třída? Proč se v sociologii mluví o zániku tříd? Ohrožuje postindustriální společnost střední vrstvy? O které statusové skupiny jde? Proč je situace mladých příslušníků středních vrstev horší než situace jejich rodičů? Koho lze zařadit do tzv. servisní třídy? Komu slouží servisní třída? Proč je stále větší počet vysokoškolsky vzdělaných mladých lidí vystaveno stále větší nejistotě, že se neuplatní na místech odpovídající jejich vzdělání? A proč přitom roste jejich počet? Jak tento jev ovlivňuje pracovní trh? A proč slouží především zisku elit? Jak se tyto skutečnosti projevují na změnách sociální struktury? Proč je stále nepřehlednější a složitější?

Pokusím se velmi stručně a přehledně vystihnout nejdůležitější, či nejvýznamnější teze, kterými autor osvětluje zlomovou změnu v industriální společnosti a naprostou změnu její sociální struktury. V této souvislosti se nemohu nezmínit o Kellerově tvrzení, že současné sociální vědy, včetně sociologie tuto bezprecedentní změnu pomíjejí a zakrývají ji různými teoriemi, které zastírají skutečný stav společnosti. Jde především o tyto autorem zdůrazňované skutečnosti:

- a) Bezprecedentní změna sociální struktury – tři zvláštní sociální světy a naprostý rozpad staré sociální kultury;
- b) Pronikání ekonomické mafie do politiky;
- c) Přejít společnosti od pouhé nerovnosti k naprosté nesouměřitelnosti, která dle Kellera dosáhla astronomických rozměrů¹, přitom narůstající majetková a příjmová nerovnost není problémem zdaleka jen sama o sobě. „Propastné rozdíly v majetku odkazují na neméně propastné rozdíly v možnostech ovlivňovat směřování společnosti a zasahovat do osudů druhých lidí a celých zemí.“ (s. 12);
- d) Proletarizace služeb, jež poskytují střední třídy;
- e) Sociální stát i vzdělání ve službách zisku;

¹ Jedno jediné horní procento světové populace vlastní 40 procent světového bohatství, na polovinu obyvatel zeměkoule na opačném pólu připadá pouhé jedno procento světového bohatství.

- f) Naprostá různorodost životních drah a životních způsobů střední třídy – individualizace a tím i zánik sounáležitosti a solidarity; rozpad sociálních statusů.

V rámci sociologie města, podává Keller pozoruhodné informace o sociální struktuře postindustriální společnosti a zasazuje „tři sociální světy“ do kontextu města. Sociální strukturu člení následovně: *Diskrétní elita* zakládá dynastie po vzoru šlechty, jde o velmi bohaté rodiny, předávající si majetek po generace (žijí mezi svými). *Pomocná elita* vykonává panství elity diskrétní. *Střední vrstvy* tvořící velmi početný a málo přehledný shluk statusových skupin odlišných životních úrovní, životního stylu a zejména s velmi odlišnými perspektivami. *Nižší střední vrstvy*, tj. část kvalifikovaných dělníků, řadových zaměstnanců (spíše žen!), drobní živnostníci i část důchodců. *Horní část dolních vrstev* má potíže udržet se na trhu práce. Práci mají často jen dočasnou a špatně placenou. Charakterizuje je absence naděje, že by se jejich situace mohla zlepšit. *Kategorie vyloučených* zahrnuje ty, které trh práce již definitivně odepsal. Tito lidé žijí v trvalé chudobě, sociální izolaci a v závislosti na sociálním státu (srv. Termíny deklasování a prekariát na s. 90).

Mimořádně zajímavá, ale přitom až hrozivá je kap. 6.1 „NOVÁ SOCIÁLNÍ RIZIKA“. V mé recenzi není prostor pro jejich popis. Autor podotýká, že dojem novosti těchto rizik plyne mnohem více ze zeslabování sociálního státu než z jejich vlastní váhy – jsou tedy vlastně staronová a jsou podmíněna v první řadě makrosociálními mechanismy – tedy společensky. Pro pochopení způsobu, jakým se staronová sociální rizika prosazovala uvádí Pauqamovu koncepci třech typů chudoby: chudobu integrující, marginální a chudobu diskvalifikující, která začíná ohrožovat sociální řád.

Na Kellerově práci oceňuji především skutečnost, že se nezabývá planým teoretizováním, ale že věcně popisuje současnou sociální strukturu v celé její nahotě a zejména, že poukazuje na možná pravděpodobná rizika dalšího společenského vývoje. Dále kladně hodnotím, že jednotlivé aktéry současné sociální struktury včleňuje ústrojně a zcela logicky do sociologie města. Dalším kladem publikace je skutečnost, že všechny teorie velkého sociálního zlomu postindustriální společnosti i analýzy její struktury konfrontuje s teoriemi klasiků. Všechny uvedené teze jsou velmi důkladně podloženy mnoha údaji mnohých sociologických autorů a výsledků výzkumů, a hlubokou znalostí zkoumaného problému.

A zcela na závěr – práci uzavírá znepokojivou prognózou formulovanou takto: Rozhodující pro další vývoj bude to, jak se vyvine situace v rámci středních vrstev. Pokud se její statusové skupiny nedohodnou na společném postupu, půjde vývoj pravděpodobně zpět k modelu sociální polarizace třídní společnosti. Součástí dohody by muselo být zachování sociálního státu a posílení veřejného sektoru. „Pokud nenajdou střední vrstvy způsob, jak postupovat v této věci společně s ostatními, dovede to společnost do stavu, na který doplatí všichni společně.“

Celá obsáhlá kniha vyznívá značně pesimisticky, a proto jsem se vrátila k starému a moudrému vynikajícímu ekonomovi a v podstatě i zakladateli sociální politiky – K. Englišovi, který ve své práci „Věčné ideály lidstva“ uvádí mimo jiné dosud platné pravdy (s. 79), když píše: „Chceme-li však rovnoměrný vývoj společenského celku, a máme-li na mysl

ideál života, zdraví a kultury jako jeho cíle, pak se s individualistickým pořádkem nevy-
stačí, protože k tomu je třeba solidaristické ustrojení celku, v němž každý bere podle
objektivní potřeby a přispívá podle své únosnosti, v němž silný nejenže naruší slabšího,
ale pomáhá mu.“

Ludmila Typovská (z obsáhlejší verze vybral Dan Ryšavý)

Zprávy a informace

Konference „Náboženství ve veřejném prostoru – podoby reprezentací religiozity“ v Olomouci

Konference Sekce sociologie náboženství MČSS a Kabinetu interkulturních studií FF UP proběhla 5. května 2010 v Olomouci, na Katedře sociologie a andragogiky. Pořádala ji v minulém roce vzniklá sekce Sociologie náboženství Masarykovy české sociologické společnosti a Kabinet interkulturních studií, který je součástí Katedry sociologie a andragogiky Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. V pořadí se jednalo již o druhé setkání, které navázalo na ustavení Sekce sociologie náboženství a na první seminář, který se konal na katedře sociologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Konference se tentokrát zaměřila na téma zkoumání role náboženství ve veřejném prostoru, na podoby (re)prezentací religiozity. Na konferenci vystoupili odborníci z různých univerzit a organizací, kteří se tématem zabývají a rovněž studenti, kteří měli příležitost představit své badatelské záměry a výsledky. Na konferenci vystoupilo celkem 14 prezentujících a některé z příspěvků byly zařazeny do tohoto sborníku řady SOCIOLOGICA - ANDRAGOGICA 2010. Jedná se o texty Jana Kalendy, Františka Černína, Jana Váně a Martina Soukupa. Pro představu čtenářů dále stručně představujeme jednotlivé příspěvky vystupujících.

Andrea Preissová Krejčí vystoupila s příspěvkem *Infámie za hřbitovní zdí*. Představila problematiku infámie a její spojitost s náboženskými představami, dobrými mravy a morálkou. Věnovala se prostoru hřbitova jako veřejného místa, kde se odráží stratifikace společnosti a mnohé znaky struktury tvořené společenským postavením mrtvých za života, jejich vyznáním či ztrátou cti. Místa pro sebevrahy a jejich postavení slouží jako příklad propojení soudobé infámie s náboženstvím a uspořádáním veřejného prostoru pod religiózním dohledem. Obdobnému tématu se věnoval i příspěvek *Odpočívaj v pokoj, vztah Čechů k zemřelým a vizualita hřbitovů*, se kterým vystoupila **Šárka Syslová**. Příspěvek sledoval vliv sekularizace na vztah české společnosti ke smrti a k zemřelým a zabýval se tím, jak je tento vztah viditelný na fyzické podobě hřbitovů. Autorka stejnojmenné diplomové práce vyšla ze dvou případových studií, které popisují a srovnávají hřbitovy v nejméně a nejvíce religiózní oblasti v České republice (Litvínov a Uherské Hradiště). Hřbitovy zvolených měst představující náboženský protipól ilustrují rozdílný vliv sekularizace na vizualitu hřbitovů, která odráží postoje tamních lidí ke smrti a k mrtvým. **Dan Ryšavý** interpretoval výsledky svého bádání a shrnul je v příspěvku nazvaném *Postoje českobratrských evangeliků k vybraným otázkám partnerského a rodinného života*. Vybral

si tak téma z oblasti sociologie rodiny, které se týká postojů k partnerskému a rodinnému životu těch náboženských skupin, které jsou poměrně málo početné na to, aby se objevily jako zvláštní kategorie ve velkých dotazovacích šetřeních (typu ISSP, EVS atp.), a příliš početné na to, aby se jimi zabývaly kvalitativní případové studie. V ČR k takovým případům patří např. ty největší z protestantských církví (CČSH, ČCE), jejichž (deklaratorní) členové však v celé společnosti představují jednotky procent. Prezentace přiblížila výsledky ankety mezi laickými členy a duchovními Českobratrské církve evangelické věnované vybraným otázkám partnerského a rodinného života a to na pozadí institucionálního vyjednávání církevních pravidel (řádů) a relevantních dokumentů. **Daniel Topinka** v textu *Způsoby etablování muslimských organizací ve veřejném prostoru* analyzoval pokusy o etablování se muslimů na veřejnosti a představil tři klíčové momenty deprivatizačních pokusů: výstavbu mešit, žádost o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv a nošení náboženských symbolů na veřejnosti. Pokusy muslimů o deprivatizaci náboženství naráží na resistenci, která je sycena islamofobií, ale také se na ni odráží sekulární charakter české společnosti. Střety, ke kterým ve veřejném prostoru dochází, vypovídají mnohé o taxonomických diferencích a distinkcích a stávají se předmětem vyjádření symbolického panství a důrazu na kulturní zakotvení politických identit, jak prezentující ukázal na posledním příkladu veřejných diskusí ohledně výstavby další mešity v Brně. **Dušan Lužný a Šárka Vondráčková** v příspěvku *Náboženství na první straně* poukázali na sociální významnost tématu náboženství ve veřejném prostoru. Zaměřili se na obsahovou analýzu prvních (titulních) stran dvou nejprodávanějších a nejvlivnějších deníků (MF Dnes, Právo), které se mimo jiné liší ve své politické a světonázorové orientaci. Hlavním mediálním tématem je islám, resp. konflikty spojené s islámem (především konflikty na Blízkém Východě) a téma náboženství je často zmiňováno v souvislosti s násilím (včetně extremismu a terorismu). Část výstupů je věnována mimořádným událostem (návštěva papeže, zatmění slunce) či význačným náboženským svátkům (Vánoce, pouť do Mekky, Tříkrálová sbírka). Důležitým tématem je propojení nenáboženského tématu s tématem náboženským. Náboženství je prezentováno především jako bezpečnostní a zahraničně-politické téma. **Jakub Havlíček** uvedl teoretičtější blok konference a věnoval se *Pojmu „náboženství“ v japonském kontextu pohledem religionistiky*. Vystoupil s tezí, že pojem náboženství je pevně spojen s dějinami euroamerické společnosti, založené na antických a židovsko-křesťanských kořenech a ovlivněné osvícenskou tradicí. Je otázkou, za jakých okolností a zda vůbec lze pojem náboženství použít jako nástroj vědecké analýzy mimo kontext, který můžeme se značnou mírou zjednodušení nazvat „západním“. Mezi badateli zabývajícími se problematikou náboženství v Japonsku probíhá polemika, která se týká právě mezi a možností užívání pojmu „náboženství“ v japonském kontextu. Někteří použití tohoto pojmu pro jeho příliš silnou vazbu se západním kontextem odmítají a v japonském prostředí jej považují za cizorodý. Jiní naopak trvají na tom, že jej lze v japonském kontextu dobře použít a že zde dokonce má jisté hlubší historické kořeny. Příspěvek byl kritickým zhodnocením této polemiky a nabídl východiska spočívající na teoreticko-metodologickém přístupu religionistiky. Příspěvek **Romana Vida** *Problém klíčových analytických kategorií používaných v sociologii náboženství* se orientoval na problém

klíčových analytických kategorií používaných v (moderní) sociologii náboženství, přičemž vycházel z analýz vybraných autorů z oblasti sociologie náboženství a religionistiky. Věnoval se dichotomii „náboženské-sekulární“, s níž úzce souvisí i samotná ústřední kategorie „náboženství“ a základní tezi, že tyto kategorie představují historicko-kulturní konstrukt generovaný politickým diskurzem na straně jedné a akademickým diskurzem na straně druhé. Druhou sledovanou dvojici reprezentovala dichotomie „soukromé/veřejné“, a to v návaznosti na teorii privatizace náboženství. Příspěvek vybidnul k explicitní reflexi hlavních analytických nástrojů, jichž je užíváno při sociologickém výzkumu náboženství. **Jiří Horák** se v příspěvku *Dechristianizace české společnosti* věnoval příčinám sekularizace české společnosti. Za její příčinu bývá, v souladu s tzv. sekularizační tezí, označována modernizace, u které se předpokládalo, že vede automaticky k poklesu významu náboženství. V české společnosti bývá za její příčinu považováno též působení komunistického režimu. Příspěvek byl stručnou rekapitulací diskuse na téma sekularizace a její kritickou reflexí. Česká společnost není ani tak ateizovaná, jako spíše dechristianizovaná a příčiny této dechristianizace je možno spatřovat ve dvou konfliktech, které měly, pro českou církevní religiozitu zásadní význam. První z nich je politický konflikt 19. století a to mezi socialistickým, demokratickým a liberálním hnutím a konzervativní absolutistickou vládou, jejíž významnou oporou byla katolická církev. Druhý konflikt se dá hodnotit jako ideový a spočíval v interpretaci významu katolické církve pro českou společnost. Tento druhý konflikt se pak projevil v rámci českého národního obrození a měl za následek odmítnutí katolické identity v Čechách. Na Moravě tomu bylo naopak a katolicismus se zde stal součástí zemské identity, což v důsledku vedlo k oslabení sekularizace. **Jan Kalenda** prezentoval příspěvek nazvaný *Podíl náboženství na vzniku protomoderních demokracií*, ve kterém zkoumal vztah mezi náboženstvím a protomoderními demokratickými režimy. Za tímto účelem analyzoval teorii amerického sociologa Philipa S. Gorskiho, konceptualizujícího roli protestantismu, zvláště pak kalvinství, ve formování evropských státních aparátů a zaměřil se na efekty působení celé dynamiky a i na kritickou reflexi konceptu. **František Černín** ve vystoupení *Možnosti přístupu k náboženství ve veřejném prostoru* sledoval různost přístupů v sociologii náboženství a produkci množství konceptů. Některé z nich prezentující rozpracoval ve snaze vytvořit takový aparát, který by mohl sloužit ke zkoumání náboženství jako určitého způsobu vnímání reality při střetu s ostatními typy vnímání reality. Veřejný prostor, který je často chápán jako neutrální pole, totiž často není neutrálním, tedy pro všechny typy „world view“ stejně otevřeným prostorem. Tento příspěvek upozornil nejen na problém zdánlivé neutrality veřejného prostoru, ale především poukázal na potřebu vytvořit adekvátní nástroje, které by umožnily zkoumat, který z world view je v tzv. „veřejném prostoru“ dominantní a jakým způsobem se s tímto střetem vyrovnávají world views, které hrají ve veřejném prostoru marginální roli a zda je možné sledovat, jak se navzájem tyto world views ovlivňují. **Martin Soukup** v příspěvku *Proměny náboženství na Papui-Nové Guineji* sledoval proměny původních náboženství v kontextu akulturačních procesů v Melanésii. Pozornost věnoval zejména vzájemným vztahům mezi původními náboženstvími a křesťanstvím. Ilustroval prolínání a proměny původních náboženských představ pod vlivem křesťanství,

kteří je dlouhodobě dominantním náboženstvím na Papui-Nové Guineji. Křesťanství rozhodujícím způsobem ovlivňuje nejen původní náboženství, ale současně dramatickým způsobem proměňuje život v lokálních komunitách, jak potvrdily výsledky výzkumů, provedených na Papui-Nové Guineji. Zvláštní pozornost přispěvatel věnoval eskalaci náboženského konfliktu v komunitě Yawan v provincii Morobe na Papui-Nové Guineji, kde náboženské schizma zhoršuje sociální klima v komunitě a znemožňuje efektivní spolupráci mezi jednotlivými patrilineárními klany. **Petra Závorková** představila výsledky svého výzkumu v prostředí hospice pod názvem *Prezentace religiozity v prostoru Domu léčby bolesti s hospicem v Rajhradě*. Věnovala se tématu prezentace religiozity v prostoru Domu léčby bolesti s hospicem v Rajhradě, který patří do nepříliš početné skupiny hospiců fungujících na území ČR. Jako u ostatních hospiců, i jeho zakladatelem je církev, v tomto případě katolická, a i zde je institucionalizována péče o duchovní potřeby pacientů (náboženské i sekulární). Představila formy reprezentací religiozity ve fyzickém prostoru hospice, v komunikaci zaměstnanců, která často odkazuje na zajištění církevních rituálů nebo přítomnosti duchovních na žádost pacientů a v konkrétním jednání zaměstnanců hospice, do kterého se religiozita promítá skrze často nevyčíslené významy přiřkládané vykonávané práci. Existuje dvojitá podoba vnímání religiozity: jako součást fyzických prostor hospice, odborné péče o pacienty a motivů k péči se považuje za patřící do sféry veřejné, ve vztahu k víře jednotlivce však převažuje důraz na intimnost otázek víry a činí z ní záležitost spíše privatizovanou. Konferenci uzavřel posledním vystoupením **Jan Váně**, který příspěvek *Když konfese je víc než vědění: aneb jak lze vypovídat o náboženstvích v církevních školách v ČR* formuloval jako případovou studii věnovanou výuce religionistiky ve vybrané organizaci. Věnoval se střední škole, jejíž zřizovatelem je katolická církev a na základě kvalitativního výzkumu porovnával aktuální osnovy a obsah předmětu religionistika s původními záměry zřizovatele. Ukázal tak na modifikaci předmětu během let výuky, která probíhá pod tlakem reality a poptávky mezi studenty a vyučujícími daného předmětu.

Na konferenci v Olomouci navazuje další pod názvem „Contemporary Religion in Plurality of Perspectives“, která se bude konat v rámci prosincové mezinárodní konference *“Twenty years after: Secularization and desecularization in the Central Europe and Eastern Europe”* na FSS MU v Brně. Účelem tohoto setkání bude reflexe plurality teoretických, konceptuálních a metodologických přístupů k současným podobám náboženství (či náboženských a/nebo duchovních fenoménů).

Daniel Topinka

Mezinárodní konference o spotřební kultuře na FF UP v Olomouci

Konference *Consumer Culture: between aesthetics, social distinction and ecological activism*, která se ve dnech 7.-9. října 2010 koná v prostorách Uměleckého centra (tzv. Konviktu) Filozofické Fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, je v mnoha směrech výjimečná. A to nejen vzhledem k účasti zhruba padesátky evropských i mimoevropských – lze však bez přehánění říci světově uznávaných – kapacit ze sféry akademické i komerční, ale také problematikou, již se chce zabývat. Otevírá totiž téma, které bylo české vědě dosud takřikajíc zapovězeno – tj. nebylo pojednáváno adekvátně a systematicky – téma spotřební kultury.

„V České republice – a ve východní Evropě obecně – existuje určitá propast mezi akademiky, kteří spotřební kulturu studují, a praktiky, kteří ji – tu lépe, ale častěji spíš hůře – utvářejí. Prvním nutným krokem k překročení této propasti je nalezení platformy pro otevřený dialog mezi těmito dvěma stranami,“ říká Jaroslav Cír, zakladatel marketingové agentury Perfect Crowd a zástupce komerčního sektoru v organizačním týmu konference. A na týž problém poukazuje také dr. Pavel Zahrádka, hlavní organizátor konference a odborný asistent na olomoucké Katedře sociologie a andragogiky, když definuje cíle, jež si konference klade: „Spotřební kultura se fakticky studuje a zkoumá, nikoli však na univerzitách, ale v komerčním sektoru. Důsledkem toho dochází k privatizaci poznání, mluvíme o tzv. vědě ve stínu, což je v rozporu s Popperovým ideálem vědy jako otevřeného a kritického diskursu. Tato konference má být protiváhou vědy ve stínu, konfrontací a spoluprací akademiků (z oblasti humanitních a sociálních věd, které v české společnosti zápasí o svou legitimitu, protože stále existují hlasy, které se ptají, zda jsou dostatečně vědecké a prospěšné) a aplikační sféry. Nechceme ale zapomenout ani na kritickou analýzu spotřební kultury a zároveň tak hodláme podpořit autonomii univerzit.“

Propast, o níž hovoří Jaroslav Cír i Pavel Zahrádka, ale zdaleka není jedinou, kterou konference překonává. Především je široce interdisciplinární. V rámci několika tematických sekcí – *Aesthetics of Consumer Culture*, *Consumption Patterns*, *Market Research and Making of Markets*, *Consumption and Media*, *Consumption and Social Distinction*, *Marketing Communication and Culture*, *Critique of Consumer Society* – prosloví své příspěvky vědci, kteří by možná za jiných okolností těžko hledali příležitost pro vzájemnou diskusi. Ilustruje to snad dostatečně následující (zdaleka ne vyčerpávající) přehled: Kate Soper je filozofka a teoretička feminismu, Heinz Drügh je estetik a profesor moderní německé literatury, Kai-Uwe Hellmann je sociolog, Moritz Gekeler pracoval po určitou

dobu jako futurista a v současnosti studuje design, Wolfgang Ullrich je profesorem teorie umění a mediálních studií, Petr Jehlička a Joe Smith působí společně na katedře geografie, Søren Askegaard vyučuje marketing atd. Různost jejich pohledů a mnohost perspektiv, z nichž budou komplexní a v některých ohledech také kontroverzní (ačkoliv jde o kontroverzi spíše domnělou, jak ukážeme později) problematiku spotřební kultury vykládat, je tedy nasnadě.

Pojďme si ale v souvislosti s konferencí položit také my – stejně jako si i tito vědci pokládají – otázku, co spotřební kultura je. Z logiky věci jde o kulturu spotřeby, spotřebu kultury. Obě tato chápání pojmu jsou akceptovatelná, zároveň je ovšem třeba je syntetizovat, jak ukazuje Grant McCracken. Spotřeba totiž přímo závisí na kultuře, je jí podmíněna – teprve kultura „věci“, „spotřební zboží“ zvyšňuje, dává mu distinktivní platnost (zboží může sloužit k reprezentaci sociálních kategorií a principů, může kultivovat ideály, tvořit a udržovat životní styly, konstruovat identitu jednotlivce i skupiny) a potenciál iniciovat sociální změnu. Zároveň je kultura sama do značné míry utvářena právě spotřebou, spotřebním zbožím. Ochuzena o existenci spotřebního zboží ztratila by kultura klíčové nástroje svojí reprodukce, reprezentace a manipulace. Došla by zániku. Neexistovalo-li by spotřební zboží, ztratili bychom část sebe sama, protože bychom ztratili jednu z možností, jak se – jakožto jednotlivec, ale i jako kolektiv – definovat.

Je tedy třeba si uvědomit, jak pomýlené jsou radikální výtky vůči materialismu moderní společnosti, který nás má přivést do záhuby. Je to právě naopak. Spotřeba nás činí tím, kým jsme. V dobrém i ve zlém. A v tomto ohledu tedy ztrácí spojení slov „spotřební“ a „kultura“ na kontroverzi. Naopak se vyjevuje komplementárnost obou pojmů.

Konference Consumer Culture se snaží tento vztah pojmut v širší ne-li plné, pak alespoň dostačující. Tematicky se tedy dotkne problematiky estetiky spotřební kultury a v souvislosti s tím vztahu umění a spotřební kultury, marketingu a ekonomiky pozornosti. Zabývat se bude kritikou spotřební společnosti, mj. jejími sociálními, ekonomickými, estetickými a morálními důsledky, komodifikací žitého světa a veřejného prostoru nebo novými sociálními hnutími, a pozornost bude věnovat i nejasnému vztahu mezi – vzrůstající – spotřebou a – nejednoznačně se vyvíjejícím – pocitem životního štěstí. V sekci věnované sociálním distinkcím se bude tázat po souvislostech mezi spotřebou a sociální reprodukcí a stratifikací a dotkne se rovněž vzájemného spojení mezi spotřebou a mocí. Neméně zajímavý je ovšem vztah kultury a marketingové komunikace, přičemž se můžeme spolu s přednášejícími tázat například po významu reklamy, po její důvěryhodnosti nebo možnostech a výsledcích její sémiotické analýzy. Spojení akademické a komerční sféry se pak jeví jako obzvlášť podnětné pro diskusi o nových trendech ve výzkumu spotřebního chování, jež jsou posledním tematickým okruhem konference.

Konferenci pořádá Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci a Kabinet interkulturních studií při Katedře sociologie a andragogiky ve spolupráci s marketingovou agenturou Perfect Crowd. Hlavními organizátory jsou Pavel Zahrádka (Katedra sociologie a andragogiky Univerzity Palackého v Olomouci), Renáta Sedláková (Katedra žurnalistiky Univerzity Palackého v Olomouci), Zuzana Chytková (Katedra marketingu Vysoké školy ekonomické), Veronika Kubová (Katedra sociologie a andragogiky

Univerzity Palackého v Olomouci) a Jaroslav Cír (Perfect Crowd). Záštitu nad celou akcí převzalo Ministerstvo práce a sociálních věcí České republiky a konference je také oficiální součástí celoevropské kampaně Evropský rok boje proti chudobě a sociálnímu vyloučení (EY2010).

Jana Mahelová

První rok Laboratoře sociálně-vědních výzkumů při KSA FF UP Olomouc

Na začátku roku 2010 zahájila svou činnost Laboratoř sociálně-vědních výzkumů, pracoviště se zaměřením na základní i aplikovaný výzkum, které je součástí Katedry sociologie a andragogiky Univerzity Palackého v Olomouci. S Laboratoří spolupracuje Sociologický ústav AV ČR a Focus – centrum pro sociální a marketingovou analýzu.

V rámci pilotní testovací fáze Laboratoře sociálně-vědních výzkumů proběhlo ve spolupráci s Katedrou politologie a evropských studií UP výzkumné šetření tematicky zaměřené na hodnotové orientace voličů Olomouckého kraje před a po volbách do Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky. Laboratoř sociálně-vědních výzkumů také zpracovala výzkum pro studijní oddělení FF UP s cílem zjistit hodnocení studia na FF UP absolventy filologických oborů. Vzhledem k nutnosti vytvoření portfolia služeb Laboratoře byla dále provedena analýza poptávky externího prostředí (tj. představitelů organizací veřejné správy a mikroregionálních iniciativ) i prostředí interního (tj. jednotlivých pracovišť UP).

Jako součást pilotního testování a v úzké spolupráci se Sociologickým ústavem AV probíhá výzkumná úloha tematicky vymezena jako proměna terciárního vzdělávání v kontextu Univerzity Palackého v Olomouci.

Do činnosti Laboratoře jsou zapojeni studenti UP prostřednictvím odborné kreditované praxe. Během uplynulého období proběhly praxe studentů formou tazatelské činnosti v CATI studiu v Brně (součást výzkumného šetření analýzy poptávky externího prostředí) a na základě účasti v terénním výzkumu mezi voliči Olomouckého kraje. Studenti byli zapojeni také do analýzy dat získaných v rámci výzkumu uskutečněného pro studijní oddělení FF UP (hodnocení studia na FF UP absolventy filologických oborů). Primárně jsou praxe určeny studentům oborů Sociologie a Politologie a evropská studia, zapojit se však mohou i studenti ostatních sociálně-vědních oborů, a to v různých fázích výzkumného šetření – při přípravě výzkumného designu, dotazování, zpracování dat a podobně. Získání praktických zkušeností během studia tak navýší jejich uplatnitelnost na trhu práce. Kontaktním pracovištěm pro praxe je Profesně poradenské centrum FF UP. Aktuální nabídka praxí je průběžně zveřejňována na internetových stránkách projektu www.lsvv.eu.

Zřízení Laboratoře jako výzkumného pracoviště je jedním z výstupů projektu *Laboratoř sociálně-vědních výzkumů – inovace studijních oborů Sociologie a Politologie a evropská studia v souladu s potřebami trhu práce (registrační číslo: CZ.1.07/2.2.00/07.0126)*, který je

spolufinancován Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky. Projekt je realizován za spolupráce KSA a KPES UP a díky činnosti Laboratoře podporuje mezioborové vytváření výzkumných ad-hoc týmů z akademiků, posluchačů doktorského studijního programu, studentů bakalářského a magisterského programu sociálně-vědních oborů a expertů partnerských institucí. V rámci tohoto projektu byly v akademickém roce 2009/2010 realizovány workshopy, které inovovaly stávající předměty studijního programu Sociologie na KSA UP a Politologie a evropská studia na KPES UP. Workshopy vedli partneři projektu, tedy členové Sociologického ústavu AV ČR a pracovníci Focusu – centra pro sociální a marketingovou analýzu. Tato aktivita byla prodloužena do konce zimního semestru 2010 uskutečněním vybraných nejlépe hodnocených workshopů z předešlého akademického roku. Podrobně jsou jednotlivé klíčové aktivity projektu, včetně informací o činnosti Laboratoře, popsány na internetových stránkách projektu.

Od září roku 2011 bude Laboratoř sociálně-vědních výzkumů nabízet katedrám a pracovištím UP realizaci kompletního výzkumného šetření, konzultace k výzkumným šetřením, zpracování výzkumných dat a jiné služby. Služby bude možné využít například i při realizaci projektů v rámci výzev jednotlivých operačních programů. Laboratoř bude své služby směřovat i do externího prostředí (soukromé a veřejné sféry).

Vladislava Závorská

ACTA
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS
FACULTAS PHILOSOPHICA

SOCIOLOGICA - ANDRAGOGICA 2010

Editor: Mgr. Dan Ryšavý, Ph.D.
Výkonný redaktor: prof. PhDr. Ladislav Daniel, Ph.D.
Odpovědná redaktorka: Mgr. Jana Kreiselová
Technická redaktorka: RNDr. Anna Petříková

Tato publikace neprošla ve vydavatelství jazykovou korekturou
Za jazykovou a věcnou správnost odpovídají autoři jednotlivých studií

Vydala a vytiskla Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 8, 771 47 Olomouc
www.upol.cz/vup
e-mail: vup@upol.cz

Olomouc 2010

1. vydání

ISBN 978-80-244-2643-3
ISSN 1803-0246