

**Jan Váně**

## ***Jaké postoje zaujímají neinstytucionalizované náboženské komunity k procesu individualizace?<sup>1</sup>***

*1) Předkládaná studie je výsledkem výzkumu, který je podpořen grantem Grantové agentury ČR 403/09/P003 – „Adaptace a etablování neinstytucionalizovaných náboženských společenstev ve veřejném prostoru“.*

### **Abstract**

*The aim is to present a case study of a non-institutionalized religious community with prevalent orientation to the Roman Catholic confession. Although it is not part of the Roman Catholic Church, it is in certain aspects being gradually integrated into the state institutional structures. The author presents results of his research and attempts to explore how the adaptation strategies of the community influence their daily work and how the individualization is understood. Adaptation strategies and forms of individualization are examined in the light of findings of modern sociology of religion, while the project focuses primarily on the qualitative empirical research.*

### **Úvod**

Předkládaný text se pokouší o přiblížení a analýzu přístupů k procesům individualizace, včetně reakcí, u vybrané neinstytucionalizované náboženské komunity. Jedná se o přiblížení části probíhajícího výzkumu, který studuje formy etablování neinstytucionalizovaných náboženských společenstev ve veřejném prostoru, včetně strategie adaptací na procesy spojované s pozdní modernou.<sup>2</sup> Danému tématu věnuji pozornost proto,

*2) Termín „pozdní moderna“ užívám v temporálním smyslu jako označení období během*

Jan Váně

protože studium neinstitutionalizovaných náboženských komunit považují za jednu z důležitých „odpovědí“ na stále více individualizovanou a detradicionalizovanou religiozitu (ZIEBERTZ, Hans-Georg, 2001). Ukazuje se, že dlouhodobě generované a re-produkované formy přenosu religiozity z generace na generaci se rozpadají a ztrácejí nejen svou legitimitu, především ale svou funkčnost. Dochází k nárůstu počtu jedinců, kteří usilují o samostatně utvářenou formu individuální religiozity,<sup>3</sup> která je v přímém protikladu k standardizovaným strategiím osvojování religiozity, jež nadále předkládají velká náboženství.

Proces radikálních změn dotýkajících se proměn individuální religiozity včetně dopadů a konsekvencí pro fungování náboženských institucí popisuje již v šedesátých letech Thomas Luckmann, který diverzifikaci mezi institucionalizovaným náboženstvím a individualizující se religiozitou (LUCKMANN, Thomas, 1967, s. 102) nahlíží jako pro-

*nejž došlo k radikální proměně výchozích idejí moderny jako byla víra v dosažitelnost pravdy, která se prokazuje na základě vědeckých metod skrze lidský rozum podporovanými zkušenostmi. Včetně opouštění ideje progresu, a to jak v oblasti věděni tak v oblasti technického a sociálního pokroku a otrěsení stěžejní ideou, na níž jsou vystavěny moderní společnosti, kterou je víra v svobodu (FURSETH, Inger – PAL, Repstad, 2006, s. 75). Původní „pevná moderna“, která kladla důraz na disciplínu a askezi, víru v instrumentální rozum a jeho univerzální platnost, diferenciaci mezi veřejnou a soukromou sférou, byrokratizaci společnosti, která zasahuje dominantní institucionální sféry (ekonomiku, politiku, armádu atd.) a sekularizaci (TURNER, Bryan, 1990) najednou mění své „návyky“. Výsledkem je, že pozdní moderna se stává „tekutou“ (Bauman) a nejviditelnějším jejím projevem je vze-stup nejistoty ve všech sociálních sférách. Nejistota se stává „mocnou individualizující silou“ (BAUMAN, Zygmunt, 2004, s. 34).*

3) Při definování „individuální religiozity“ narazíme hned v počátku na problém, jímž je spor o samotné definování náboženství. To je definováno buď na základě substanciálního nebo naopak funkcionálního určení (srov. BERGER, Peter, 1974, s. 125–133; CHRIS-TIANO, Kevin, J. – SWATOS, William H. – KIVISTO, Peter, 2008, s. 4–12; KNOBLAUCH, Hubert, 1999, s. 109–127). Zvolenému přístupu odpovídá i daná koncepce individuální religiozity. Avšak důležité pro tento okamžik je, že individuální religiozita je určována pocity, přesvědčeními a praktikami. Tyto tři dimenze religiozity jsou podmíněny intenzitou náboženské víry. Podoba individuální religiozity je podmíněna tím, nakolik je jedinec pevně ukotven v jeho vlastním náboženství (BRÉCHON, Pierre, 2007, s. 465). K výzkumům zaměřujícím se na proměny individuální religiozity srov. např. ESV (European Values Survey – 1981, 1990, 1999 a 2008) či Ronaldem Inglehartem (ABRAMSON, P. – INGLEHART, Ronald, 1995; NORRIS, Pippa – INGLEHARD, Ronald, 2007) iniciovaný výzkum WVS (World Values Survey). K přehledu sociologických výzkumů zaměřených na problematiku religiozity v ČR srov. (VÁNĚ, Jan – KREIDL, Martin, 2001, s. 1–5).

jevy tzv. neviditelného náboženství. Proměny náboženství a forem religiozity v západních společnostech získávají postupně celou řadu podob. Na jedné straně se individualizované formy prožívání víry transformují v něco, co se označuje jako tzv. „believing without belonging“, tj. víry bez přináležení. Tento rozšiřující se postoj „věřících“ diagnostikuje v devadesátých letech dvacátého století britská socioložka náboženství Grace Davie (1994, 2002).<sup>4</sup>

Dopady individualizačních procesů postupně rozkládají jednu z klíčových entit náboženské soudržnosti, kterou je (nejen náboženská) kolektivní paměť. To se projevuje nezájmem a neuznáváním významu např. náboženských obřadů, norem chování či legitimních zdůvodnění majících garantovat systematickosti a kontinuitu lidského života. Výsledkem je celkový nárůst náboženského analfabetismu. Ten se ve vzrůstající míře projevuje i u věřících hlásících se k tradičním náboženským skupinám. Typizací paměti coby ústřední kategorie pro pochopení fenoménu náboženství a jeho působení ve společnosti rozpracovává kromě Davie i významná francouzská socioložka náboženství Daniele Hervieu-Léger (srov. 2000). Avšak paralelně s výše popsány procesy dochází

4) Nejviditelněji je tímto fenoménem postižena Římsko-katolická církev, která díky svému hierarchicko-centralistickému modelu řízení vytvářela stabilní subkulturu, která v konfrontaci s trendy pozdní moderny bere za své. Ačkoli (v tomto případě) katolická církev sama sebe nadále nahlíží jako „společenství víry“, se všemi sociologickými aspekty společenství k tomu patřícími, vnější obraz je diametrálně odlišný. Církev je nahlížena jako „úřední církev“, která preferuje rigidně „svého Boha“, který je stále „týž“. Výsledkem je zjištění, že potřeba transcende, respektive víry, přetrvává, ale je odmítána představa osobního Boha (J. B. Metz). Ten je totiž úzce spojován s „jednoznačnými“ charakteristikami, normami a závazky, které nelze libovolně zcela nezávisle na církevní hierarchii individuem obměňovat. (srov. KEHL, Medard, 1996, s. 23–25).

Jan Váně

k opětovnému prosazování náboženství ve veřejném prostoru, odkud bylo náboženství dlouhodobě vytěšňováno, což se označuje jako proces deprivatizace.<sup>5</sup>

Vzrůstající pozornost věnovaná procesům individualizace<sup>6</sup> v sociologii náboženství<sup>7</sup> souvisí rovněž s polemikou o platnosti sekularizačního paradigmatu, které dlouhodobě strukturovalo teoretické, metodologické a výzkumné přístupy k náboženství ze strany sociologie náboženství. Individualizační teorie a teze, které jsou s ní spojovány (srov. FRIEDRICH, Jürgen, 1998), se zpočátku prosazují jako alternativní výkladové formy kladené vůči sekularizačním přístupům. Posléze se stávají nosným interpretačním

5) Jedná se o tzv. proces deprivatizace náboženství, který detekoval a analyzoval José Casanova. Deprivatizaci náboženství je charakterizována opětovným pokusem prosadit náboženskou optiku v politické a ekonomické sféře, rovněž však i propracovanou polemikou a nabídkou „alternativ“ k procesům individualizace nahližených jako styly narušující funkčnost moderních společností (CASANOVA, José, 1994, s. 211–234).

6) Sociologické studie věnující se analýze individualizačních procesů narážejí na zásadní problém, a to, že význam a smysl „individualizace“ v moderních společnostech se stále proměňuje (srov. BAUMAN, Zygmunt, 2004, s. 58–61). Určujícími pracemi pro soudobé úvahy a analýzy procesů individualizace jsou texty Ulricha Becka (srov. např. BECK, Ulrich, 1986 a 2009), v kterých dokládá nejen historickou proměnlivost chápání individualizačních projevů, především ale detekuje aktuální kritérium. Podle Becka je klíčové kritérium pro stanovení úspěšnosti/neúspěšnosti procesu individualizace založeno na nerovném přístupu k možnosti skutečného sebeurčení, které podmiňují „zdroje“, což je dobově podmíněná proměnná. Procesy individualizace jsou produktem dobového nastavení a je uměle vytvářenou chimérou představa, že každé individuum je schopno a má možnost dosáhnout vlastní individuace. V tomto textu pod procesy individualizace rozumím takovou situaci, kdy se obecným vzorem pro individuální přesvědčení stává požadavek moci volit na základě vlastního uvážení a rozhodnutí, tj. vědomí jedince, že je osvobozen od předepsaných, zděděných či vrozených určení (BAUMAN, Zygmunt, 2004, s. 171) generovaných na základě příslušnosti ke konkrétní sociální skupině a morálním či náboženským kontextům. V náboženské sféře to znamená, že individuum je osvobozeno od závazné podoby víry, náboženských pocitů po vzorové sociální vztahy. Umocňováním a rozšiřováním tohoto požadavku dochází k dalšímu otevírání prostoru pro vzestup individuální (náboženské) svobody, (náboženské) diverzity a (náboženského) pluralismu. V případě náboženství platí, že se stává stále více privatizovaným a individualizovaným. Jednotlivá náboženství se stávají pouhými aktéry na náboženském trhu, přičemž „konzumenti“ náboženství si vybírají z nabízených náboženských dober, jež jim jsou poskytována (srov. BECKFORD, James – RICHARDSON, James, 2007, s. 412–414).

7) V českém kontextu srov. např. práce Dušana Lužného (2005, s. 109–111; 2010)

rámecem pro výklad sociálních jevů spojovaných s fenoménem náboženství (POLLACK, Detlef – PICKEM, Gert, 2007, s. 603–632).

Hlavním předmětem výzkumu se proto stává studium oslabujících se pevných vazeb mezi náboženskými institucemi a jednotlivcem. Výsledkem nastalých proměn je budování mnohvrstevnatých náboženských identit, které ale rozleptávají standardizované způsoby přenosu a sdílení náboženských představ, jež doposud platily. Procesy individualizace totiž vedou v nejednom ohledu k vzájemně se prostupujícím, ale i protichůdným tendencím, které se vyznačují značnou dynamičností.

Vliv individualizačních procesů na formy religiozity a výsledné náboženské představy vyvolávají poměrně rezervované až negativní reakce ze strany náboženských představitelů.<sup>8</sup> Ti nadále brání podoby („komunitní“) pospolitosti, ačkoli tendence individuí preferujících vlastní formy sebeprosazení bez ohledu na potřeby společnosti se umocňují. V reakci na daný stav věci se i náboženství pokoušejí nabídnout „akceptovatelné“ podoby individuální religiozity. Jednou ze spontánních reakcí je vznikání neinstitutionalizovaných náboženských komunit.

Ty usilují na jedné straně o zachování „oficiální“ podoby religiozity, jež je postulována představiteli daného náboženství, zároveň však usilují o zprostředkování náboženských pravd, symbolů a norem takovým způsobem, který zohledňuje akcentoval touhu a potřebu individuí utvářet vlastní religiozitu „po svém“. Obecným svorníkem pro působení těchto komunit je poskytnutí prostoru pro naplnění touhy po společenství, zároveň v nějaké podobě zohlednit, že moderní jedinec se nechce vzdát veškerých sociálních a ekonomických benefitů, které mu může individuální mobilita přinést a to včetně náboženských prožitků. Ještě jinak řečeno, hledá se modus vivendi pro zachování náboženského „komunitního“ života v každodennosti podmíněné individualizačními procesy. V předkládané studii proto usilují o přiblížení podvojného procesu (začleňování individualizačních procesů do náboženských představ a procesů přizpůsobení těchto forem religiozity) jenž ovlivňuje život zkoumané neinstitutionalizované komunity.

## Metodologie

### Výzkumné pole a metoda

Předmětem mého studia jsou v současnosti dvě neinstitutionalizované náboženské komunity v nichž dominuje katolická konfese, a které se nacházejí ve dvou podobně velkých obcích v Čechách. Vlastní výzkum má několik tématických rovin: (a) studium příčin vzniku a proměn života neinstitutionalizovaných komunit, (b) studium důvodů pro

8) Berger ve své typologii strategických „reakcí“ na vnější tlaky spojených s procesem pluralizace a individualizace stanovuje několik možných strategických reakcí: tzv. „kognitivním smlouváním“, „kognitivní manipulace“ a „kognitivní hradba“, u které ještě rozlišuje mezi defenzivní a ofenzivní verzí (BERGER, Peter, 1997, s. 38).

Jan Váně

postupné začleňování těchto komunit do veřejného prostoru, (c) analýza adaptačních strategií, které komunity volí, včetně legitimujících zdůvodnění pro ospravedlnění vlastní existence v reakci na procesy individualizace, (d) studium ne/úspěšnosti v prolamování „kognitivní hradby“, která existuje mezi menšinovou náboženskou populací a většinovou společností v ČR. (e) Studium reakcí ze strany oficiálních struktur katolické církve na působení komunit a jejich případných očekávání od těchto spontánních projevů religiozity. (f) Studium reakcí ze strany „starousedlíků“ v daném regionu, v němž komunity nalezly zázemí a v němž působí.

V této studii svou pozornost zaměřuji pouze na jednu komunitu a na jednu z oblastí, kterou je snaha neinstytucionalizovaných náboženských komunit vyrovnat se s procesy privatizace a detradicionalizace religiozity (srov. VÁNĚ, Jan, 2007a, s. 40–55; VÁNĚ, Jan – KALVAS, František, 2009, s. 26). Reflektuji obecný problém, avšak na konkrétním případě se pokouším anticipovat možné problémy, dopady a komplikace, které by mohly pozměnit doposud zastávaná očekávání. Cílem proto není jen deskripce, ale usiluji o interpretativní přesah, kdy teoretické koncepce a úvahy o individualizující se religiozitě jsou porovnávány se sesbíranými daty uvnitř zkoumané komunity. Ještě jinak řečeno, ptám se, jakou podobu vytvářejí a získávají adaptační strategie uvnitř jedné z českých křesťanských denominací ve snaze o profylaxi vůči procesům individualizace? V tomto ohledu je cílem zachytit jiný a mnohem užší segment forem religiozity, než o co např. usiloval výzkum DIN 2006 či multidisciplinární výzkum věnující se problematice proměn religiozity v ČR (srov. NEŠPOR, Zdeněk, 2004).

Výběr výzkumného pole formovalo několik impulsů a rozhodnutí. Zaměření na dvě neinstytucionalizované náboženské (katolické) komunity je dán snahou o komparaci při provádění terénního výzkumu. Zkoumané komunity se nacházejí v jedné z nejvíce sekulárních oblastí republiky, proto předpokládám, že budou-li jejich adaptační strategie funkční, lze očekávat úspěšnost aplikace adaptačních strategií i v jiných regionech (srov. GEORGE, Alexander – BENNETT, Andrew 2005, s. 67–72 nebo GERRING, John 2004, s. 341–354). Jinak řečeno, kladu si otázku, zda volené adaptační strategie mohou získat univerzální charakter.

V předkládaném textu se budu věnovat pouze jediné komunitě a to z toho důvodu, že jí volená adaptační strategie se primárně zaměřuje na vzrůstající dopady individualizace na náboženské projevy jednotlivců.<sup>9</sup> Protože vlastní výzkum doposud probíhá, budou informace, které by mohly vést k identifikování popisované komunity,

9) Náboženské komunity, které jsem mohl doposud studovat, kombinují adaptačních strategie, ale vždy mezi nimi jedna dominuje. Na základě svých pozorování rozlišuji tři následující: (a) strategie ekologicky motivovaného jednání, (b) strategie starosti o nemocné, (c) strategie „jinakosti“.

anonymizovány. Jména informantů jsou proto smyšlená stejně jako název komunity, kterou v tomto textu označuji jako Gofer.

Do kontaktu s členy komunity Gofer jsme se dostal v roce 2007. Při postupném seznamování s klíčovými představiteli komunity jsem se postupně dostával do kontaktu i s ostatními členy a sympatizanty komunity. V současnosti je mé postavení uvnitř komunity takové, že mohu (a činím tak) přijet kdykoli a po domluvě pobýt „neomezeně“ dlouhou dobu. V zásadě platí, že nyní aplikuji v průměru pravidelný pobyt cca tři dny v měsíci. V kontaktu s členy komunity jsem ale průběžně ať už skrze elektronickou komunikaci, či sociální síť facebook či skrze individuální setkávání, která neprobíhají na půdě komunity. Klíčová data, která jsou základem předkládané studie jsou převážně z časového období leden až říjen 2009, kdy jsem na studium komunit získal grantový projekt,<sup>10</sup> v jehož rámci je výzkum financován.

Výzkum vychází z etnografických principů (DENZIN, Norman – LINCOLN, Yvonna, 2005), tzn. že základním zdrojem dat je zúčastněné pozorování, pro něž platí proměnlivá míra participace.<sup>11</sup> Ve vymezeném časovém intervalu jsem provedl zúčastněné pozorování, během nichž jsem zaznamenával poznatky do terénních deníků. Pravidelně se účastním aktivit pořádaných komunitou<sup>12</sup> včetně pozorování „běžného provozu“. Během zúčastněného pozorování jsem provedl hloubkové a polostrukturované rozhovory jak s členy komunity, tak s těmi, kteří přijíždějí na krátkodobé pobyty. V předkládaném

10) Viz GAČR 403/09/P003

11) Z metodologického hlediska existují dvě krajní pozice „úplný pozorovatel“ vs. „úplný participant“ (DENZIN, Norman K. – LINCOLN, Yvonna, 2005, s. 217–233 nebo HREŠA-NOVÁ, Ema, 2008, s. 39–41). Moje pozice v komunitě Gofer osciluje mezi těmito pozicemi a je to dáno konkrétní situací. V případě všedního provozu komunity se přibližuji pozici „úplného participanta“, rozhodně ale stále existují činnosti, kde zastávám pozici „úplného pozorovatele“ jako jsou strategické porady ohledně běžné, ale i dlouhodobé agendy komunity.

12) V průměru během každého roku (2006, 2007, 2008) komunita uspořádala něco přes 70 akcí, které trvají od jednoho až po několik dní. Jedná se o akce typu: Pobyt společenství mládeže; setkání s filosofií; večery chval; masopustní veselí; pobyt mladých rodin s dětmi; promítání filmů; cyklus vzdělávání; hudební festival; dětské slavnosti pro obec; Ora at labora – pracovní a kontemplativní setkání pro účastníky; motivační kurzy (např. pro pedagogogy); nejrůznější formy krátkodobých pobytů jak pro jednotlivce, tak i malé skupiny. Komunita se pokoušela odhadnout počet účastníků všech programů za jeden kalendářní rok a její odhad je kolem 1500 lidí. V této sumě jsou zahrnuti jak ti, co do komunity přijíždějí opakovaně, tak ti, co se zúčastnili např. pouze hudebního festivalu. Čili jejich podíl na duchovních aktivitách komunity byl zanedbatelný. Realističtější odhad počtu jedinců, kteří opakovaně během roku komunitu navštíví, je cca 300 lidí.

Jan Váně

textu jsou rovněž použity informace z rozhovorů s obyvateli obce, v které se komunita Gofer nachází a jež jsem sbíral s ohledem na bod (f) rozvrhovaného výzkumu. Pro zkoumané téma, tj. vztah a reakce komunity Gofer na procesy individualizace a dopady na podobu individuální religiozity je určujících šest polostrukturovaných rozhovorů. Rozhovory byly zaznamenávány na diktatofon, přičemž vždy byly podmíněny informovaným souhlasem. Následně byl proveden doslovný přepis a analýza.

Základním teoretickým východiskem je Bergerova a Luckmannova koncepce konstruování sociální reality, kdy pro porozumění zkoumaného jevu je určující porozumění každodennímu vědění sociálního aktéra. Předpokládám společně s nimi, že je to právě vědění a interpretace tohoto vědění, které vytvářejí základ pro konstrukci skutečnosti, jež je následně objektivizována a slouží jako základ pro legitimizaci a individuální internalizaci sociálního řádu (BERGER, Peter – LUCKMANN, Thomas, 1999).

### Konceptuální vymezení neinstytucionalizované komunity

Termín „komunita“ je v sociologii sice jednou ze základních kategorií, avšak patří k těm pojmům, které jsou chápány poměrně nejednoznačně (srov. DAY, Graham, 2006, s. 1). V kontextu předkládaného textu je termín „komunita“ používán následovně: jedná se o menší sociální jednotku, kterou spojuje společný cíl, normy a strategie realizace zájmů. Její každodenní činnost a působnost je územně ohraničena, přičemž ontologický status komunity je „determinován“ vědomím „specifičnosti“ (KÖNIG, René, 1968), která je dána mírou „protestu“ vůči některým mechanismům generovaných pozdně moderní společností.<sup>13</sup>

Zkoumaná náboženská komunita Gofer pochází sice z katolického prostředí,<sup>14</sup> avšak nepodléhá právní jurisdikci církve, ačkoli vždy v nějaké míře usiluje o naplňování a realizaci cílů, jež jsou vlastní katolické církvi a spadají pod její jurisdikci jako je např.

13) V případě zkoumané komunity se jedná o odmítání jednoho z projevů tzv. masové společnosti, jímž je vzrůstající izolovanost jedince, která je dána do souvislosti s procesy individualizace, které deformují podobu žité religiozity do té míry, že dochází ke kontraproductivnímu vyvazování se jedince ze sféry vlivu instytucionalizovaného náboženství. Jako alternativa je nabízena specifická forma „duchovně spřízněných“ osob. Projevy nesouhlasu s podobou pozdně moderních společností vedou k volání po revitalizaci „komunitních“ forem soužití na což reaguje i sociologie, která tak opětovně obrací svou pozornost a znovupromyšlí teorii komunit (srov. BRUHN, John, 2005; DAY, Graham, 2006), kterou opustila v sedmdesátých letech minulého století (srov. ELIAS, Norbert, 1974, s. ix–xliii; BELL, Colin – NEWBY, Howard 1974)

14) Orientace na náboženská komunity pocházející z katolického prostředí je dána tím, že v kontextu České republiky představuje nejvýznamnější náboženskou instituci právě Římsko-katolická církev.

pastorace. Existenci neinstytucionalizovaných náboženských komunit uznává a definuje i Kanonické právo v kánonu 214. (Kodex 1994: 89).<sup>15</sup>

### Co tedy znamená, hovoříme-li o neinstytucionalizované náboženské komunitě?

1) *Kanonické právo* uznává právo založit křesťanskou komunitu, která není nutně pod církevní jurisdikcí, a není tudíž součástí instytucionálních procesů. *Kanonické právo* anticipuje v Kodexu situaci, kdy by se neinstytucionalizovaná komunita mohla stát nábožensko-sociálně-politickým problémem.<sup>16</sup> Na takovou situaci pamatuje Kánon 216 (Kodex 1994: 89).<sup>17</sup> Ten sice neumožňuje komunitu právně zrušit, ale je možné se od ní distancovat. 2) Komunita, která chce veřejně působit, potřebuje právní status. Ten nejčastěji získává, založí-li občanské sdružení. Tak činí podle § 18 *Občanského zákoníku*. Problém je v tom, že v takovém případě nemůže svou činnost definovat jako nábožensky zaměřenou. To proto, že zákon o sdružování občanů 83/1990 Sb. je v § 1 odst. 3 uvedeno, že zákon o sdružování občanů se nevztahuje na sdružování občanů v církvích a náboženských společnostech. To znamená, že sdružování v církvích a náboženských společnostech se řídí výlučně zákonem č. 3/2002 Sb. Avšak v případě, že by komunita chtěla působit podle tohoto zákona, stala by se samostatným náboženským subjektem. Tím by se ale (katolická) komunita vyčlenila mimo působnost kanonického práva, což nechce. Souhrnně řečeno, z pohledu *Občanského zákoníku* se jedná o instytucionalizovanou komunitu, která ale formu působení musí podle zákona definovat nenábožensky. Z pohledu církve je proto komunita nadále neinstytucionalizovanou a jedná se o volné nezávislé sdružení, a tak na ni bude nahlíženo v celém zbytku textu.

### Několik základních charakteristik o komunitě Gofer

Komunita má v současnosti devět členů.<sup>18</sup> Tři muže, tři ženy a tři děti. Tento stav je výsledkem profylaxe, která započala již v devadesátých letech dvacátého století. Stálí členové komunity pocházejí v naprosté většině z měst nad 30 tisíc lidí. V okamžiku vzniku komunity se jednalo převážně o vrstevníky, jejichž věk byl v momentě „založení komunity“ mezi

15) „Křesťané jsou oprávněni svobodně zakládat a řídit spolky k účelům charitativním nebo k pěstování zbožnosti nebo k podpoře křesťanského povolání ve světě a shromažďovat se ke společnému dosahování uvedených cílů“

16) Srov. problém s komunitou „Děti Nejsvětějšího srdce Ježíšova“. Viz BRZOBOHATÝ, Lukáš – ŠTURSA, Lukáš (2002, s. 12–14 a 2003, s. 116–119).

17) „Všichni křesťané se podílejí na poslání církve, a proto jsou oprávněni i svou vlastní činností, každý podle svého stavu a postavení, konat nebo podporovat apoštolát; žádná činnost se nemůže nazývat katolická bez souhlasu příslušného církevního představeného.“

18) Existují i jedinci, kteří byli po nějakou dobu stálými členy komunity, ale z různých osobních důvodů komunitu opustili. Jedná se celkem o pět lidí.

Jan Váně

dvaceti pěti až třiceti lety. Kromě toho existují tzv. „přidružení členové“, kteří s komunitou spolupracují v různé intenzitě a někteří z nich pocházejí z původního společenství z 90. let, kteří však z různých důvodů nerealizovali přechod od fáze „toužení“ po komunitním životě k jeho plné aplikaci. Počet těchto přidružených členů je dvacet tři. Věk dospělých stálých členů komunity se v současnosti pohybuje v intervalu 27–40 let, věk přidružených členů je v intervalu 20–45 let. Jednotliví členové komunity vykonávají svá civilní povolání a k tomu se snaží realizovat komunitní program, jímž je práce s mladými lidmi z regionu, kterým chtějí napomáhat v hledání specifického autentického života, který by neměl být podle nich ochuzen o duchovní respektive specificky religiozní charakter. V neposlední řadě je záměrem vybudovat z komunity duchovní a kulturní centrum dané oblasti.

Idea vzniku náboženské komunity se formovala v myslích informátorů od již zmiňovaných 90. let minulého století ve městě Nelz.<sup>19</sup> Zformovalo se volné společenství, které čítalo kolem dvaceti lidí, přičemž interakce mezi členy tohoto společenství a participace na společném programu měla odlišnou míru intenzity. Existují dva stěžejní znaky, které můžeme definovat jako určující pro vznik budoucí komunity. Prvním je fakt, že v naprosté většině se jedná o jedince, kteří prošli náboženskou konverzí.<sup>20</sup> Druhým společným znakem většiny členů společenství je vzrůstající míra nesouhlasu s překotně prosazovaným důrazem na individualismus v porevoluční české společnosti. Výsledkem je touha po realizaci takové formy bytí, která nebude destruuována radikalizujícími se individualizačními procesy, jež jsou nahlíženy (budoucími) členy komunity jako dehumanizující a odciňující. Nedílnou součástí byl v době formování komunity pocit nedostatečné připravenosti a reakce katolické církve na potřebu naplnit touhu po společenství.

Jako největší problém bránící vzniku komunity se jeví, kromě pochopitelných obav o budoucnost takové komunity, nevyhovující místo pro její usazení. Ukazuje se, že u všech zkoumaných komunit je rozhodujícím momentem pro vznik a především pro zvolenou adaptační strategii právě geografické umístění. Doba hledání lokality trvá několik let, přičemž v tomto mezidobí jednotlivci nadále pokračují ve vzájemné interakci.

19) Jedná se o smyšlené jméno, kvůli anonymizaci.

20) Z šesti dospělých, kteří tvoří stálé členy komunity jich pět konvertovalo v dospělosti. Dále pak jedna ze současných členek komunity byla sice pokřtěna jako dítě, ale sama k tomuto poznamenává: „Já jsem byla pokřtěná jako miminko, ale nebyla jsem tak vychovávána. Moje konverze byla vlastně hrozně dlouhá. Někdy ve dvaceti, když jsem studovala v Praze, tak tam mi to pomohlo přijít na kloub katolické církvi. Já jsem se nejdřív zajímala o ty východní náboženství, pak ty přírodní (...) pak až křesťanství. Pak jsem se seznámila s lidmi z komunity, ale trvalo ještě šest let, než jsem se rozhodla pro život v komunitě“ (Hedvika).

Organizují nejrůznější formy setkávání a aktivit, během nichž se postupně profilují ná-zory na budoucí podobu fungování komunity.

Svůj prostor komunita Gofer získala díky souběhu okolností. Nalezení vyhovující budovy bylo v devadesátých letech minulého století „snazší“, jelikož během komunismu byly církevní objekty v naprosté většině neudržovány a řada z nich je cíleně ponechána k pozvolné devastaci. Po navrácení těchto poničených objektů vzniká pro církev obrovské ekonomické břemeno, které se postupem času ukazuje jako neúnosné. Proto se v některých biskupstvích situace řešila odprodáváním těchto objektů veřejnosti,<sup>21</sup> a právě mezi těmito zdevastovanými nemovitostmi komunita našla objekt, který je alespoň částečně obyvatelný, a začíná s jeho postupnou rekonstrukcí.

V momentě, kdy komunita Gofer nachází a získává stabilní místo, přesouvá veškeré své finanční zdroje do opravy a rekonstrukce získané budovy či budov. Finance, které plynou z výdělků členů komunity, jsou vždy individuálně rozdělovány mezi potřebné náklady na chod komunity a pro osobní (rodinnou) spotřebu. Nedílnou součástí zajištění chodu komunity se stává participace na grantech poskytovaných ČR a EU.

Krystalizace komunity do soudobé podoby je dovršena na konci devadesátých let a počátku nového tisíciletí, což je umocněno získáním budovy do osobního vlastnictví.

*Nenašli jsme to hned, trvalo to několik let. Jezdili jsme na výlety, až jsme našli bývalou faru v \*\*\*. Tu jsme začali postupně opravovat (...) a v roce \*\*\* jsme ji konečně získali i do vlastnictví. V té době jsme ale jezdili i na další místa, o kterých jsme uvažovali a ke kterým jsme se upínali. Když jsme se pak museli rozhodnout, nebylo to vůbec lehký (...), u jednoho toho místa \*\*\* to byl vlastně nácvik umírání, být schopen opustit něco, na čem lpíme a co ale nemůžeme mít zároveň, pokud jsme chtěli komunitu. Byl to krok do neznáma, opouštěli jsme svá zaměstnání, byly tu hrozný spartánský podmínky. (...) ale to místo se nám líbilo. Ačkoli to však jsou Sudety, bylo pro nás důležité, abychom byli poměrně dobře dostupní, abychom mohli nabídnout prostor a zázemí mládeži z \*\*\*. Aby sem mohli jezdit na víkendy, ale když bude třeba tak kdykoli. Nejdůležitější ale je, že jsme nyní seskupením lidí, kteří přišli sdílet s ostatními společnou střechu, kteří touží po možnosti žít spolu trvale a do hloubky. Že chceme vytvořit takový mezilidský vztahy, abychom měli pocit sounáležitosti a naplnili náš cíl, kterým je být tady a teď naplno (...), přitom aby v komunitě došlo k rozvíjení osobních povolání každého z nás a komunity jako celku.<sup>22</sup> (Emil)*

Kromě procesu vedoucího k nalezení objektu se jako důležité ukazuje budování stabilních vazeb interpersonálního a sociálního charakteru v obci a regionu, do nějž

21) Srov. např. <http://www.fary.net>

22) Členové komunity nadále pokračují v rekonstrukci objektu. V současné době je opraveno horní patro objektu, kde bydlí členové komunity, a rekonstruuje se přízemí, ve kterém

komunita přichází. Od počátku komunita usiluje o co nejméně napjaté vztahy s místními starousedlíky. Což se jí ne zcela daří, protože v prvotní fázi „usazení se“ ve vybrané oblasti komunita narážela na rezervovaný postoj starousedlíků. Zejména proto, že v dané lokalitě v zásadě neexistovaly žádné společenské aktivity, což bylo umocněno neexistencí samosprávy a poválečnou destrukcí sociálních vazeb a forem soužití na místní úrovni. Změnu v tomto ohledu příliš nepřinesla ani změna politického režimu po roce 1989. Proto snahy vybudovat zde jakési přirozené sociální centrum narážely na nezájem a nedůvěru ze strany místních obyvatel. Důvodů bylo několik, přičemž tím nejpatrnějším byl výskyt konfesně orientované komunity v prostředí, kde je nahlížen jakýkoli projev religiozity jako cosi cizorodého. Druhou skutečností, která byla (a některými stále je) starousedlíky chápána coby podezřelá aktivita, jsou permanentní návštěvy mladých lidí, kteří během roku do komunity přijíždějí. Proto se v počátcích příchodu komunity do oblasti v obci šířily i spekulace nejrůznější povahy, včetně pomluv o výrobě a distribuci drog.

*Tak jistěže jsem to slyšel, že tam vaří (...), a co si taky vůbec myslet, když furt sem někdo jezdí. A to je dost divný, že jo, když do takový pr... najednou furt jezdí mladý. (...) no a pak udělali ten dětskej den a ještě další věci (...) že jo, a tak snad to bude dobrý (...).* (Bedřich)

*Nedůvěra tu byla, to je jasný, ale oni jsou jediní, kdo tu ve vesnici vůbec něco dělají a něco se tu děje. Za to jsme rádi.* (Anežka)

*Moc se mi líbilo, jak udělali tu výstavu s fotkama o životě tady, jak vypadal život tady ve vesnici od války až dohromady teď, jak se to tu měnilo. (...) prostě přijel i starosta z \*\*\*. Jinak tam nechodím a nijak mi nevadí, že tu jsou.* (Petra)

Z dalších rozhovorů se starousedlíky vyplývá, že v dané chvíli lze hovořit o vzájemně tiché akceptaci, která tu a tam přechází i v přátelštější kontakty, vždy však jen osobního rázu.

Poměrně rezervovaným se jeví vztah mezi komunitou a kněžími z nejbližších farností, které v regionu s komunitou sousedí. V tomto případě osciluje vzájemný vztah od tiché obezřetnosti po ostrážitou nedůvěru ze strany farářů působících v blízkosti komunity. Ze strany komunity je vzájemný vztah nahlížen následovně:

*„Páter \*\*\*, pod kterého my formálně spadáme, je rád, že tu něco je. Je mu to asi trochu divný, a myslím, že tomu moc nerozumí, ale nechává to žít. A je v podstatě rád a rozhodně nevíme o tom, že by dělal něco proti nám, ale nedělá ani nic pro nás. No a pá-*

*probíhají aktivity, jež jsou komunitou generovány směrem k vnějšímu prostředí.*

*ter ze \*\*\*, řekněme, že se respektujeme, ale s tím, že se moc nevidáme a žádný otevřený střet nebyl.“* (Emil)

Vlastní činnost komunity získává své kontury postupně. Původní záměr „žít spolu trvale a do hloubky“ v konfrontaci s realitou nabývá konkrétnější podoby. Kromě ekonomických tlaků je velice důležité, jak se neinstitutionalizované komunitě Gofer daří vyrovnat s otázkou po (křesťanské) autenticitě. Tzn., že členům komunity „nestačí“ pouze touha po vlastní formě pojetí náboženské autenticity, ale referenčním rámcem se vždy dříve či později (pro každou neinstitutionalizovanou komunitu v katolickém prostředí) stane pět kritérií, podle kterých je poměřována náboženská (křesťanská) autentičnost komunity ze strany církve.

Daná kritéria vycházejí z exhorty „Evangelii nuntiandi“<sup>23</sup> vydané Pavlem VI. (1990: 42–44). Podle tohoto dokumentu musí komunita – která chce sama sebe pojímat jako autenticky křesťanskou a přitom se nedostávat do konfliktu s církevními hierarchiemi – dokázat odpovědět, nakolik naplňuje následující kritéria autenticity. Mezi kritérii posuzující autentičnost křesťanské komunity jsou: 1) *Evangelium jako základní prvek* – život komunity v jakékoli podobě je autentický pouze tehdy, je-li ukotven v naslouchání a aplikaci evangelia. 2) *Spojení s univerzální církví* – cílem každé autentické křesťanské komunity má být napojení na církev. Církev odmítá autentičnost komunity, která sice může vzniknout na základě soukromé iniciativy, ale pokud by se rozvíjela zcela nezávisle na ní, případně pokud by komunita usilovala o vlastní politicko-náboženskou soběstačnost, neuzná ji jako autentickou komunitu.<sup>24</sup> 3) *Přítomnost církevních funkcí* – očekává se, že v komunitě je poskytnut prostor a jsou naplňovány čtyři funkce: a) diakonia, b) služba slova, c) bratrství a sesterství, d) slavení víry. Schází-li některá z těchto funkcí, není skupina pokládána za autentickou křesťanskou komunitu). 4) *Kritérium různosti charismat a služeb* – podpora charismat v kooperaci s kněžími ve farnosti. 5) *Podpora misí*.<sup>25</sup>

Skrze těchto pět kritérií je neinstitutionalizovaná komunita v různé intenzitě a časové souslednosti posuzována ze strany církve, což vede k situaci, že komunita pokud chce zachovat sounáležitost a nebyť vytěsněna z církevního diskurzu, musí alespoň

23) „Evangelii nuntiandi“ – Apoštolská exhortace Pavla VI. Hlásání evangelia z 8. prosince 1975. Cituji podle českého překladu z roku 1990.

24) „Komunity, které se pro svůj sklon ke kritice samy odtrhávají od církve a poškozují její jednotu, mohou se sice nazývat základními komunitami, ale je to označení čistě sociologické. Nemohou se tedy – bez zneužití toho výrazu – nazývat základními církevními komunitami, i když chtějí navzdory svému postoji proti hierarchii zůstat v jednotě s církví. Základní církevní komunity jsou jen ty, které se scházejí uvnitř církve, aby podporovaly její růst.“ (Evangelii nuntiandi, 1990, s. 44).

25) K těmto kritériím blíže srov. (ALBERICH, Emilio – DŘÍMAL, Ludvík, 2008, s. 143–144)

Jan Váně

implicitně začleňovat oněch pět kritérií do svého působení. Kritéria se proto s různou mírou působnosti postupně promítají i do sebeligitimujících zdůvodnění a vlastní prezentace na veřejnosti, včetně proměn „individualizačních“ strategií aplikovaných členy komunit.

Tlak vyvíjený ze strany církve se nejviditelněji projevuje v administrativně-správních rovině, tzn. v různé míře intenzity se vede „spor“ o kompetence komunity v místě působení. Komunita musí dále reagovat na očekávání či nedůvěru ze strany státních a místních institucí a organizací, které působí v kraji, kde se komunita usadila. Obzvláště, pokud komunita usiluje o možnost veřejně působit, tzn. chce-li být v dané lokalitě přirozeným centrem kulturního, společenského a duchovního života pro místní obyvatele a za tímto účelem v obci pořádat kulturní a společenské akce, jež mají obnovit nebo založit místní tradici. V neposlední řadě jsou to očekávání jednotlivých členů komunity, která jsou vkládána do společného soužití a působení v komunitě a která mají nesporně zcela individuální charakter.

#### Komunita Gofer a její postoje k individualizaci

Neinstitutionalizované náboženské komunity se pokoušejí řešit dvojí problém. Na jedné straně je apel na komunitní soužití reakcí na procesy radikální individualizace, na straně druhé věcně reflektují nezáměr a nechuť jedinců v pozdní moderně být vystaven a kontrolován konkrétní náboženskou institucí. Komunita musí paralelně nabízet jak pocit soudržnosti tak dostatečný prostor pro zachování vlastní morální autonomie a individuality. Otázkou je, co jednotliví členové komunity, v tomto případě komunity Gofer, od komunity očekávají a jaké jsou jejich pojetí autentické formy religiozity. Dále pak, nakolik je z jejich strany pocíťována a subjektivně hodnocena omezující intervence ze strany náboženské instituce?

*Má touha žít v komunitě, to nahlížím jako i osobní povolání, něco, co je mi bytostně vlastní. Ideál komunit, tak jak ho chápu, jsou čím dál různější osobnosti ve stále hlubší jednotě lásky, života, ochoty se sdílet, ale není to v té stejnosti. Žít normální křesťanský život, tj. modlitba, společenství a nějaká služba. A zdá se mi, že člověk, který žije běžným životem ve městě, takové křesťanské diaspoře, vytvořit podmínky k tomu, aby se toto mohlo dít, tak na to už ani čas nevyjde. (...) to není kritika, ale pro mne je to málo. A komunita chce být otevřenou, místem, kam může přijít kdokoli, kdo se cítí osamocen a komu vadí ten strašně zatřpytý individualismus. (Emil)*

*Dostala jsem se do určité fáze svého života, kdy jsem věděla, že musím udělat nějaký rozhodný krok, dát svému životu pevný tvar, a věděla jsem vždycky, že chci mít rodinu, ale hrozně dlouho se to nerýsovalo. (...) v té době jsem bydlela v paneláku v \*\*\* s nějakýma studentkama a už jsem toho měla dost a rozhodla jsem se, že si chci najít nějaký domov. Věděla jsem, že buď je alternativa koupit si nějaký byt v paneláku v \*\*\*, ale to pro mě nebylo vůbec přitažlivý a atraktivní, nebo druhá varianta jít žít sem (do komunity pozn. autora). Bod zlomu byl poetický. Byla jsem v Himalájích a chodila jsem po horách a po ves-*

*ničkách a ty lidi tam žili tak hrozně pospolu, komunitě. Když jsme byli v té poslední, tak já si tam tak sedla a položila si otázku, proč mě nejvíce z celé cesty zasáhne a fascinuje to, jak ty lidi žijou pospolu, jak si pomáhají a jak si prostě vystačí a jsou bezproblémoví. A já si řekla, že třeba to je takhle i pro mě. A pak jsem přijela a šla do komunity. (Hedvika).*

*Já jsem věděla už na gymplu, že něco existuje. Byla jsem tady na nějakých akcích, co komunita pořádala. Pak během vešky jsem je ani moc nesledovala. Na konci vešky jsem pak jela s přítelem, a začali jsme sem pak zase jezdit, nějaký dva roky. (...) my jsme vždycky chtěli žít v nějakém těsnějším kontaktu s lidma, nemít jen nějaké to obyčejné přátelství, to nám nikdy nestačilo. A viděla jsem, že v tom městě to pravděpodobně nejde zařídit. Chvilí jsme hledali další lidi, kteří by do toho šli s námi, ale úplně mimo tadytu komunitu. Měli jsme i lidi, co by do toho s námi šli, ale nebyli schopni se rozhoupat. A já se toho bála, protože si myslím, že my nejsme povoláni, abychom to založili. A pak jsem byla pokřtěná a řekli jsme si, že tato komunita má víru, a to je to, co je drží pohromadě. (...) kromě toho mne sem přivedlo i navázání na jednu paní a její neziskovku, která se snaží hodně podněcovat starosty a lidi ke spolupráci a regionálnímu rozvoji a já pro ně teď pracuju. (...) Takže jsme si řekli, že tato komunita je místním duchovním centrem, v kterém chceme být, a zároveň tu můžu dělat projekty, které mne baví. (Jarka)*

*Já a můj muž jsme odjakživa pobývali vždy v nějakém komunitním prostředí jako třeba trempové. (...) vždycky jsme chtěli žít komunitě, vlastně jsme jen hledali ty lidi, kteří by do toho šli s námi. A doufala jsem, že to je to, co pomůže mně v cestě k Bohu. (Šárka)*

Zdá se, že představy členů komunity Gofer o poslání komunity ve vztahu formám seberozvíjení vlastní religiozity ústí do tří základních pozic. (a) komunita jako nástroj k seberozvíjení vlastní religiozity, (b) komunita jako ochranná hráz a zdroj řádu před indiferentností a epizodičností vnějších podnětů, (c) komunita jako zdroj kognitivních a emočních hodnotových orientací s výraznou mírou flexibility při aplikaci konkrétním jedincem, a které jsou zároveň rámovány kontextem dané (katolické) denominace, avšak s vysokou mírou „přizpůsobení“ potřebám a očekáváním jedince ovlivňovaného procesy individualizace.

Nedílnou součástí tendencí usilujících o zachování svěbytného náboženského prožitku a seberozvíjení je snaha takovouto koncepci nabídnout i vnějšímu světu. To vede k tomu, že se postupně profiluje činnost komunity Gofer do té podoby, kdy hlavním cílem jejího působení se stává práce s mladými lidmi. Tento cíl je nahlížen jako komplementární součást původního záměru, realizace pospolitého života, který ale nebude veden na úkor osobní individuality každého člena. Zacílení na mládež je tudíž pojímáno jako nezbytná součást pro vlastní rozvoj.

*„Chceme ukazovat mladým lidem subjektivní rozměr náboženství. Umožňovat jim, aby poznali, že křesťanská spiritualita není něco cizorodého, co do tohoto světa nepatří, ale že je to něco, co je blízké i jejich duchovním zkušenostem, a že přes veškeré obtíže to může*

Jan Váně

*být účinná pomoc pro jejich kvalitní život. Jde nám o takové doprovázení těch, kteří sem přijdou a hledají se, svou cestu. No, a to je potřeba přistupovat ke každému individuálně, aby si našel tu svou cestu, a tak pochopil, po svém, že v životě nejde jen o to, jak se sám prosadím. Ale že je i nějaký duchovní rozměr a že jsou tu i druzí, který nemůže přehlížet nebo je jen využívat. My je samozřejmě nemůžeme nutit, přesvědčovat nebo přemlouvat. Chceme, aby když jsou tady, viděli, jak žijem my (...), a tím je oslovili.* (Hedvika)

Záměrem napomáhání mladým lidem v jejich hledání specifického autentického života, který označují jako „doprovázení“, není ničím jiným, než jistou formou pastorační práce. Cíl působit na mládež by se mohl zdát jako pouhá proklamace a přemrštěná ambice. Avšak vzhledem k tomu, že část členů komunity působí jako středoškolská pedagogové a stále existuje pevné napojení na města, odkud členové komunity přišli, je počet návštěv mladých jedinců v komunitě kontinuálním jevem a počet návštěv rozhodně není zanedbatelný.

Abychom porozuměli, jak k procesům individualizace přistupují členové komunity, potřebujeme znát důvod, jenž je vedl k odchodu do komunity. Dokladem toho jsou slova Emila, který ve své (výše citované) výpovědi odkrývá své důvody. Jednak mluví o osobním povolání k životu v komunitě, které lze chápat a vysvětlovat optikou Weberovské koncepce „Beruf“. Dále je to jeho položení důrazu na potřebu odejít z města, které svou anonymností, hektičností života nevytváří po jeho soudu dostatečné podmínky jak pro existenci komunity, především ale pro vlastní individuální seberealizaci, které odpovídá nežít „běžným životem ve městě, takové křesťanské diaspoře“.

V této odpovědi se skrývá jeden z typických znaků zkoumané komunity. Důvodem lze konstatovat, že její lze považovat za obecný jev u všech námi doposud zkoumaných komunit. Je to intenzivní rezervovanost a nedůvěra vůči radikálně se individualizující české „městské společnosti“. Vytvoření komunity rozhodně není pokusem o návrat k prvotním křesťanským obcím ve smyslu návratu k fundamentům pravosti, ale jedná se o pokus transformovat, respektive tlumit stávající moderní vlivy nedostatečně normativně kontrolované individualizace.

Za tímto účelem postulovala komunita následující záměr, který poměrně jednoznačně shrnuje jedna z členek komunity:

*Naší snahou je napomoci všestrannému rozvoji a osobnímu růstu mladého člověka. (...) hlavní důraz je položen na duchovní a etickou rovinu. (...) aby objevovali Boha uprostřed tohoto světa a jeho kultury, aby rozpoznali duchovní hodnoty ve svém vlastním životě a aby objevovali a rozvíjeli vlastní spiritualitu a smysl života. (...) aby si vytvořili vlastní řád života a mohli se seberealizovat. Rádi bychom je naučili kriticky posuzovat různé nabídky, aby se dokázali svobodně rozhodovat. (...) protože mladí potřebují, aby s nimi někdo mluvil o tom, co prožívají, proto tu jsme, abychom jim pomohli pojmenovat jejich činy a rozhodnutí (...). Záměrem je působit jako „duchovní průvodci“ mladých během jejich formativního*

*hledání. (...) a naplňovat konkrétním obsahem pravdy víry, jež učí církve. To samozřejmě jde, jen když budeme používat takový jazyk, který bude mladým lidem srozumitelný, a když budeme klást důraz na emocionální prožitek víry a jeho následnou reflexi (...), když zachováme jejich individualitu.* (Hedvika)

Komunita akceptuje fakt, že se strategie osvojování náboženských představ, symbolů, norem a hodnot individualizují a že podoby religiozity u jedince mají poměrně nestabilní trvanlivost. Proto jako jeden ze strategických záměrů aplikují přivádění jednotlivců na své (komunitní) území. Aby mohla komunita takový plán realizovat, vytváří programy, které jsou pro účastníky atraktivní. Jedná se tak o formu „svádění“ v Bourdieuhovo duchu (BOURDIEU, Pierre, 1996), která se stává součástí komunitního adaptačního mechanismu.

Jsem si vědom jistého nebezpečí, které by mohlo vést k zjednodušujícímu konstatování, že komunita skrze „zábavné“ programy „loví duše“. Na základě rozhovorů s účastníky programů, ale i vlastními členy komunity, se ukazuje, že programy pořádané komunitou vzbuzují velkou pozornost. Např. se jedná o komunitní programy jako „Práce a kontemplace“, nebo „Setkání s filozofií“. Jako důvody zájmu o ně, uvádějí jejich účastníci nejčastěji nevšednost, dobrovolnost, spontaneitu, odlišnost od toho, co znají z běžného života. Společným jmenovatelem tudíž je, že se jedná o zdroj „nesnadno“ dostupných zážitků, tzn. účastníci jsou saturováni v oblastech, v kterých se jim podle nich nedostává naplnění. A je v zásadě jedno, preferují-li práci nebo duchovní svět (kontemplace). Zdá se, že mladí pracují (od sekání dřeva, po úklid okolí, malování místností, práce na zahradě atd.) proto, že tuto činnost ve svém běžném (městském) životě neuskutečňují nebo „neznají“, protože pocházejí z městských aglomerací. A manuální práce pro ně má, v krátkém časovém horizontu, přidech dobrodružství. Obzvláště pokud ji vykonávají se svými vrstevníky.

Obdobně je tomu tak s intelektuálními rozpravami o smyslu života, víře, politice, hodnotách, kultuře atd., která pro ně probíhá v neformálním prostředí, evidentně konvenuje jejich potřebě. Výše řečené po mém soudu opět naplňuje ony charakteristiky Bourdieuova „vábení“ a „svádění“. To je však do značné míry poplatné trendům současné pozdní moderny. To, že se může jednat o kontroverzní, pokud ne kontraproduktivní formu, si uvědomují i členové komunity:

*„Hodně mladých, kteří sem přijdou, ať už ze zvědavosti nebo protože je přivede někdo, kdo už tu byl, (...) ať už jsou nebo nejsou věřící, nebo prostě jen hledají, stává se dost, že přijíždějí a nechávají se jen duchovně nebo emočně obsloužit. Někdy je to vyčerpávající, obzvláště, když jako komunita jsme poměrně malá skupina a není snadné ji rozšířit. (...) ta otázka mladých nás taky staví před otázkou, o co nám jde. Jestli naplňujeme nějaký církevní, pastorační projekt nebo je to sociální projekt? A neničí to náš hlavní záměr, to že chceme být hlavně společenství lidí, kteří touží žít společně s Bohem?“* (Jeroným)

Důvod, proč se komunita snaží přivádět mládež na své území, souvisí s jejím přesvědčením, že v dnešní době radikální individualizace je nutné naučit jedince životu ve společenství, tj. vést ho ke spolupráci s druhými, a tím v něm pěstovat sociální citlivost pro problémy druhých a společnosti jako celku. Nedílnou součástí tohoto záměru je v účastnících probudit např. zájem o formy dobrovolnictví. Aby to bylo vůbec možné, jsou některé z aplikovaných komunitních programů cíleny tak, aby učily jednotlivce klást si otázky ve vztahu k dění v současném světě, a to v co nejširších souvislostech.

Souhrnně řečeno, na jedné straně je kladen důraz na pospolitost v činnosti, ale cílem je uchovat individualitu přicházejících, která se projevuje v osobním hledání, tápání, nejistotách, a to formou diferencovaného přístupu. Daný přístup naráží na své limity. Ty jsou dány omezenými možnostmi členů komunity pořád nepřeborné množství akcí a věnovat se všem, kteří přicházejí s plným nasazením po celý rok a kdykoli, kdy do komunity přijíždí někdo z venku. Sami členové komunity vyhodnocují tuto skutečnost jako jeden z rizikových faktorů pro své působení. Proto si stanovili i jistý obranný mechanismus, ideově načrtnutí směřování komunity.

*Pro nás je podstatnější určitý způsob bytí, způsob sdílení života s Hospodinem a spolu navzájem. Být tady a teď naplno, to je důležitější než ta konkrétní činnost. Když to řeknu vznešeně, jedná se o kontemplativní přístup k životu. Tento přístup k životu sám o sobě něco vyzařuje a vytváří si nějaké konkrétní formy, které se mohou proměňovat v čase, a na kterých to nestojí. (Jeroným)*

Členové komunity vyjadřovali přesvědčení, že kdyby se jim současná forma působení začala vymykat z kontroly, tzn. byla by ohrožena soudržnost komunity, nebo i osobní rozvoj každého z členů, pak komunita změní formu svého působení.

Sociologie už na celé řadě případů demonstrovala, že individualizace je s racionalizací ústředním pilířem moderny (srov. DURKEHIM, Emile, 1973, s. 43–57; DEWEY, John, 1999; LUKES, Steven, 2006). Popsané procesy neodmyslitelně konstituují i myšlení a formy chování příslušníků neinstitutionalizovaných náboženských komunit. Navzdory komunitou proklamativně odmítaného „radikálního individualismu“ jsou některé individualizační strategie a projevy akceptovány. Není však jednoznačně patrné, podle jakých kritérií komunita určuje, které individualizační projevy jsou ty správné a které jsou zavrženíhodné.

Možnost rozhodnout se je komplikována skutečností, že sám proces individualizace v sobě skrývá minimálně dvě protichůdné optiky toho, čím vlastně je. A na tento problém narázejí i členové komunity. Na jedné straně se individualizace projevuje v pluralizaci potenciálně realizovatelných životních strategií individua a zároveň na straně druhé je pod individualizací zohledňován aspekt posilování osobní autonomie a authenticity. Tuto skutečnost můžeme doložit i na základě odpovědí členů komunit, ptáme-li se jich, co jim pobyt v komunitách přináší pro jejich vlastní život.

*Pro nás je podstatnější určitý způsob bytí, způsob sdílení života s Hospodinem a spolu navzájem. Být tady a teď naplno, to je důležitější než ta konkrétní činnost. Když to řeknu vznešeně, jedná se o kontemplativní přístup k životu. Tento přístup k životu sám o sobě něco vyzařuje a vytváří si nějaké konkrétní formy, které se mohou proměňovat v čase a na kterých to nestojí. (Jeroným)*

*Ty životní formy musí být hodně jiné, než na jaký jsme byli doposud zvyklí. Ale já nejsem, co se týče církve, revolucionář, já věřím v kontinuitu a tradici, (...) ale tradovat znamená uchovat čerstvé. Je nutné najít životní formu odpovídající dnešní době. Takže to, co my můžeme nabídnout, je zdravý sebevědomí. Můžeme žít z něčeho, co nikdo jiný nemá, z Boha, z odpuštění a lásky. (...) komunita ale nikdy nesmí vymazat jednotlivce, protože cesta k Bohu je vždy osobní cestou (...). (Emil)*

Avšak pokud pod individualizací rozumíme vzrůstající vyvazování se subjektu z pevných sociálních vazeb, pak je otázkou, nakolik komunitní život odpovídá tomuto trendu. Případně nakolik je možné označit jej za stav modifikující či naopak odporující individualizaci, obzvlášť je-li proces individualizace nahlížen již ranými sociology prizmatem nárůstu lhostejnosti (srov. SIMMEL, Georg, 2006, s. 13).

Soudobá sociologie rovněž dokládá, že vzestup individualizace v moderních společnostech – jež je atributivně spojována s nezávislostí či svobodou *od i k* (BERLIN, Isaiah, 1999, s. 213–279) „čemukoli“ – není doprovázena pouze charakteristickým nárůstem neosobní masové společnosti, nýbrž že vzestup množství neosobních vztahů je paralelně doprovázen zintenzivněním osobních vztahů. Nikoli ale ve smyslu pouhé extenze vztahů mezi jedinci, jak by se na první pohled mohlo zdát (srov. LUHMANN, Niklas, 2002, s. 17–18). Existence komunity tomuto trendu zcela odpovídá, protože je schopna vstupovat do neomezeného počtu neosobních interakcí, které jsou na bázi racionální volby, respektive ekonomického kalkulu, a zároveň usilovat o intenzifikaci těch intersubjektivních interakcí, které chápe jako hodnotné a nosné. Tím rozhodně není řečeno, že se jedná o utilitární přístup, kde jsou jako plnohodnotné vztahy pouze ty, které by mohly komunitě přinést profit a výhody.

Je patrné, že reflexe individualizace moderními společnostmi je pluralitní povahy. Nepochybně lze vytvořit typologie, které s větší či menší přesností stanoví hranice mezi dominujícími přístupy výkladu toho, co je individualizace (srov. např. SCHROER, Markus, 2001). Avšak srovnáním dominujících interpretací individualizace vidíme několik možných určujících přístupů. 1) Individualizace je pojímána jako proces vyvazování jedince z tradičních sociálních vazeb, přičemž tento proces je jedinečná příležitost k posílení individuality subjektu, který se tak otevírá příležitostí konstituovat vlastní život po svém (LUKES, Steven, 2006, s. 55). 2) Proces individualizace je interpretován jako proces disciplinace, jenž ústí v něco, co je označováno jako konformistický individualismus (srov. FOUCAULT, Michel 2000 a 2005). Otázkou nyní je, ke kterému výkladovému rámci

Jan Váně

má blíže způsob života realizovaný zkoumanou náboženskou komunitou, potažmo jak se proces individualizace projevuje v étosu a formách jednání této komunity.

Dříve, než na tuto otázku budeme moci odpovědět, zastavme se u jedné z obtíží, která komplikuje úvahy o individualizačních strategiích. Onou obtíží je v teoretické rovině reflektovaná polemika vztahu autonomie a autenticity, které jsou chápány jako charakteristické znaky individualizace. Normativní dopady této přese promítají do koncepce individualizace a jedná se o netriviální spor.<sup>26</sup> Problém je v tom, že v podtextu přese o povahu autonomie a autenticity je skryta více než jedna interpretační forma. To znamená, že původně vymezené výkladové rámce individualizace se dále komplikují dalšími tradicemi výkladu toho, co je autonomie a autenticita.

Autonomie subjektu je chápána jako jeden z pilířů, na nichž je individualizace postavena. Avšak i tento aspekt individualizace podléhá rozdílným interpretacím, které jsou podmíněny minimálně dvěma kulturními tradicemi náhledu na proces nabývání autonomie. Na jedné straně stojí myslitelé ovlivnění frankofonní tradicí, na straně druhé teoretici, kteří jsou formováni německým typem myšlení. První proud myslitelů uvažuje o autonomii, tj. svobodě subjektu jako o souboru názorů, přesvědčení a záměrů (s ohledem na dnešní terminologii bychom mohli použít termín „strategie“), jež jsou akceptovatelné a zároveň aplikovatelné v zásadě všemi ostatními. Proti této formě svobody individua stojí alternativní typ autonomie, kořenící v německém romantismu. V tomto kontextu je autonomie nahlížena jako cesta k dosažení jedinečnosti, která je spojena s profilací vlastností konkrétního individua, jež mu umožňují se odlišovat od druhých (HONNETH, Axel, 2008, s. 178).

Proces individualizace, který v sobě zahrnuje dvě tradice, jež své naplnění nacházejí v distinkci mezi autonomií a autenticitou, je spojen s odlišným akcentováním dvou konstitutivních idejí, a to ideje svobody a rovnosti.<sup>27</sup> V zásadě se ale jedná o kombinaci dvou

26) *Existují autoři, kteří spor o povahu a vztah mezi autonomií a autenticitou nahlíží jako zavádějící. Odmítají striktní dělení na autonomní a autentické jednání s odůvodněním, že se jedná o redundantní dělení, které pouze „množí jsoucna“, jelikož spíše než o rozdíl autonomie versus autenticita se jedná o rozlišení dvou variant autonomie. Danou distinkci lze pojímat jako dvě strany téhož procesu (HABERMAS, Jürgen, 1992, s. 128). Habermas původně autonomní a autentické jednání pojímá jako dva komplementární zdroje jím definovaného komunikativního jednání. Později tento přístup modifikuje a autonomii s autenticitou rozlišuje jako odlišné typy realizace morálního individua. Blíže k tomu srov. (FERRARA, Alessandro, 1997, s. 85–96).*

27) *Požadavek na přítomnost kritérií rovnosti a svobody – jako nezbytných předpokladů individualizace subjektu – je napojen na následující polemiku. Princip rovnosti v možnostech naplnění individuálních plánů je brán jako neosobní duchovní princip, pod nímž se rozumí všeobecný univerzální rozum, čímž se otevřela cesta k radikální formalizaci,*

odlišných principů. Výsledkem je, že přestávají platit i doposud předpokládané podoby institucionalizované individualizace spojované s atomizací, osaměním či rozkladem mezilidských vztahů (BECK, Ulrich – BECK-GERNSHEIM, Elizabeth, 2009). Jediné, co lze podle zmiňovaného Becka konstatovat o individualizaci, je poznatek, že tento termín označuje „zrušení“ a „vystřídání“ doposud známých společenských forem. A ani znalost genealogie tohoto procesu neříká nic víc, než že se jedná o proměnlivý fenomén.

Aplikujeme-li výše uvedené na komunitu Gofer, pak první otázka, na kterou je nutné odpovědět, je, co míní členové komunity tím, když mluví o zachování individuality a odmítání radikálního individualismu. Mohli bychom totiž vyslovit dotaz, zda působení jedinců v komunitě není jen skrytým vztahováním se výlučně k vlastnímu já, byť vzosně zaobaleno do náboženské terminologie. Ještě jinak řečeno, ptáme se, zdali úsilí náboženských komunit o nábožensky/spirituálně vedené formy soužití skutečně představují „alternativní“ formu života pro radikálně individualizovanou společnost se zachováním některých aspektů spojených s procesy individualizace. Nebo, zda se nejedná o (neuvědomovanou) formu touhy pouze po vlastním „duchovním růstu“. Případně není-li život v komunitě pokusem, jak utlumit individualitu jednotlivých členů ve prospěch pospolitého života, kde individuum je podřízeno společnosti.

Z odpovědi a pobytu v komunitě vyplývá: členové komunity jsou bytostně přesvědčeni, že pobyt v komunitách jim poskytuje prostor pro naplnění individuální tužby po duchovním zrání. Diferenciace pozic, nároků a požadavků od jedince vůči komunitě a obráceně vytváří poměrně složitou síť vztahů, které se však vyznačují poměrně velkou volností v prosazování individuálních tužeb tak, jak jsou prezentovány v běžném diskursu.

Faktem je, že členové zkoumané komunity sdílejí společný prostor, určitou část svých finančních prostředků a pracovní kapacity určené pro naplňování společného záměru. Avšak existují značné možnosti pro odlišné formy seberealizace. Důkazem toho je např. zachování zaměstnání částí členů komunity. Ti za svou práci pravidelně dojíždí a jsou tak vnějším světem kontinuálně „nuceni“ aplikovat preferované formy individualizace jako je osobitost, samostatnost, kreativnost atd. Zjednodušeně řečeno – vše, co je nahlíženo jako základ atomizace, egoizace a zúžení horizontu smyslu individuálního života.

*respektive k formalizaci individualizace. To je však v přímém rozporu s ideou svobody coby principu garantujícího nárok na vlastní individuální stanoviska. Vznáší se tak nárok na realizaci individuálních morálních, sociálních či politických stanovisek, tj. vlastních představ o povaze dober každého subjektu. Na jedné straně se vyzdvihuje princip svobody, pro který je charakteristická asymetrická povaha (to znamená, že v rámci společenských podmínek se svobodně jednáni vyznačují nerovností mezi subjekty interakce), na druhé straně se aplikuje princip rovnosti, jehož atributivním znakem je požadavek na symetrii. Kombinace „dynamického“ a „statického“ principu se stalo nedílnou součástí dialekticky působících strategií individualizace (srov. VÁNĚ, Jan, 2007b, s. 132–136).*

Jan Váně

Členové komunit s plným vědomím ostatních členů realizují vlastní volnočasové aktivity. Samozřejmě existuje soubor pravidel a požadavků, které jsou konstitutivní bází pro chod komunity a které jsou vyžadovány. Komunitní život tak v různých formách umožňuje podržení individuálních orientací a zájmů nezávisle na potřebách komunity, i když pochopitelně občas dochází ke konfliktním prolutím mezi potřebami komunity a daného člena. Zdá se, že jednotliví členové poměrně bez problémů přecházejí mezi formami identit a příslušnostmi ke konkrétním skupinám – sociálním, pracovním, zájmovým. Komunitní soužití je tudíž „jen“ jednou (nepochybně důležitou) z forem naplňování osobních cílů, přičemž komunitní kooperace není nahlížena jako jejich omezení a obráceně. Jediné, co můžeme s určitostí konstatovat, je, že nadřazování komunitní formy života nad individuum je nepodstatné. Otázka v jaké míře se její koncepce života promítá do podob a forem sebechápání a seberealizace individua a jakým způsobem je případný proces individualizace dlouhodobě rámován rozhodně nelze v dané chvíli generalizovat.

### Závěr

Cílem této stati bylo přiblížit přístup zkoumané neinstytucionalizované náboženské komunity k problematice individualizace a religiozity. Můžeme konstatovat, že to, co se v rané fázi vzniku komunity jeví jako nástroj vymanění se či vzdoru vůči formám konformní individualizace či radikálního individualismu české společnosti a co mělo (zdánlivě paradoxně skrze komunitní život) vést k nalezení vlastní autonomie, generuje jen další formu individualizace. Ta spočívá v tom, že formy soužití vedou k intenzifikaci osobních vztahů, jejichž svébytnost je nahlížena jako projev autenticity. Té lze dosáhnout pouze skrze specifický přístup konkrétního individua, jehož vklad je pro tuto formu vztahů neomyšlitelný včetně všech zvláštností utvářených v procesu sebenalézání. Členové komunity usilují o kombinaci komunitních prvků se zachováním prostoru pro vlastní seberealizaci, přičemž tento proces chápou jako cestu k naplnění individuální svébytnosti. Zároveň ale komunitní život umožňuje – kromě prozatím nahlížené alternativní formy individualizace uvnitř komunity – některým jedincům odolávat přemíře tlaku spojovaného s moderním požadavkem být sám sebou, tj. autonomní individualitou za každou cenu.<sup>28</sup>

Přesto není zcela jasné, zda to, co mělo sloužit jako alternativa vyprázdněným či příliš skličujícím formám individuální svobody coby původní alternativy deinstytucionalizace, nepodlehne stejnému procesu. Totiž zda se neinstytucionalizované náboženské komunity nestanou vyžadovaným vzorovým typem chování, který zároveň bude sloužit jako nástroj legitimizace jisté formy religiozity. Do budoucna se jako problém jeví moment, kdy se s nastoupeným modelem života začne konfrontovat další generace, tj. děti

28) K problematice, kdy soudobé, moderními společnostmi vyžadované, individualizační strategie vedou k depresi až autodestrukci viz (HEESEL, Aike-GEYER, Michael-BRÄHLER, Almar, 1999).

členů komunity. Společným jmenovatelem předešlých dotazů je, zda se soudobá forma působení neinstytucionalizovaných komunit nestane do budoucna jen další formou insti-  
tucionalizované individualizace?

### Literatura:

- ABRAMSON, Paul R. – INGLEHARD, Ronald (1995): *Value Chang in Global Perspective*. Michigan: University of Michigan Press.
- ALBERICH, Emilio – DRÍMAL, Ludvík (2008): *Katechetika*. Praha: Portál.
- BECK, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BECK, Ulrich – BECK-GERNSEHEIM, Elisabeth. (2009): *Individualization*. London: Sage.
- BAUMAN, Zygmunt (2004): *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta.
- BECKFORD, James – RICHARDSON, James (2007): „Religion and Regulation”, in: Beckford, James – Demerath III., N. J. (eds.). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: Sage, s. 396–418.
- BELL, Colin – NEWBY, Howard (1974): *The Sociology of Community*. London: Routledge.
- BERGER, Peter L. (1974): „Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion. in: „*The Scientific Study of Religion*. No. 13: 125–133.
- BERGER, Peter L. (1997): *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK.
- BERGER, Peter L. (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethic and Public Policy Center – W.B. Eerdmans Pub. Co.
- BERLIN, Isaiah (1999): „Dva pojmy o svobodě”, in: Týž, *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, s. 213–279.
- BOURDIEU, Pierre (1996): *O svádění*. Olomouc: Votobie.
- BRÉCHON, Pierre (2007): „Gross-National Comparisons of Individual Religiosity”, in: Beckford, James – Demerath III., N. J. (eds.). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: Sage, s. 463–489.
- BRUHN, John (2005): *The Sociology of Community Connections*. New York: Springer.
- BRZOBOHATÝ, Lukáš – ŠTURSA, Lukáš (2002): „Děti Ježíšova srdce”, in: *Dingir 2/2002*, s. 12–14.
- BRZOBOHATÝ, Lukáš – ŠTURSA, Lukáš (2003): „Nevyzpytatelné cesty páně”, in: *Dingir 4/2003*, s. 116–119.
- CASANOVA, José (1994): *Public Religion in the Modern World*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- DAVIE, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell Publisher.
- DAVIE, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Dartan, Lngmann and Todd.
- DAY, Graham (2006): *Community and everyday life*. Londond – New York: Routledge.
- DENZIN, Norman. K. – LINCOLN, Yvonna. S. (2005): *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage.
- DEWEY, John (1999): *Individualism Old and New*. Prometheus Books.
- DURKEHIM, Emile (1973): „Individualism and the Intellectuals”, in: DURKHEIM, Emile, *On Morality and Society*. Chicago – London: University of Chicago Press, s. 43–57
- Evangelii nuntiandi – Apoštolská exhortace Pavla VI. 8. prosince 1975*. Praha: Zvon 1990.

## Jaké postoje zaujímají neinstitutionalizované náboženské komunity k procesu individualizace?

Jan Váně

FERRARA, Alessandro (1997): „Autenticita a projekt moderny“, in: VELEK, Josef (eds.). *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia.

FOUCAULT, Michel (2000): *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.

FOUCAULT, Michel – CHOMSKY, Noam – ELDERS, Fons. (2005): *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha: Intu.

FURSETH, Inger – PAL, Repstad (2006): *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.

FRIEDRICH, Jürgen (eds.) (1998): *Die Individualisierungsthese*. Opladen: Leske&Budrich.

GEORGE, Alexander – BENNETT, Andrew (2005): *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge: Belfer Center for Science and International Affairs.

GERRING, John (2004): „What Is a Case Study and What Is It Good for?“, in: *American Political Science Review*, Vol. 98, No. 2, s. 341–354

HABERMAS, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HERVIEU-LÉGER, Daniele (2000): *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

HESSEL, Aike. – GEYER, Michael. – BRÄHLER, Elmar. (eds.). (1999): *Gewinne und Verluste sozialen Wandels. Globalisierung und deutsche Wiedervereinigung aus psychosozialer Sicht*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

HONNETH, Axel (2008): „Paradoxy individualizace“, in: Týž (eds.), *Zbavovat se svéprávnosti*. Praha: Filosofia.

HREŠANOVÁ, Ema (2008): *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*. Plzeň: ZČU.

KEHL, Medard (1996): *Kam kráčí církev? Diagnóza doby*. Brno: CDK.

KÖNIG, René. (1968): *The Community*. New York: Schrocken Books.

KNOBLAUCH, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

*Kodex kanonického práva*. Praha: Zvno 1994.

LUCKMANN, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

LUHMANN, Niklas (2002): *Láska jako vášeň. Paradigma Lost*. Praha: Prostor.

LUKES, Steven. (2006): *Individualism*. Colchester: ECPR Press.

LUŽNÝ, Dušan. (2005): „Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství“, in: HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: CDK, s. 109–111.

LUŽNÝ, Dušan – VACLAVÍK, David (2010): *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Brno: Malvern.

NEŠPOR, Zdeněk (eds.) (2004): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AVČR.

NORRIS, Pippa – INGLEHARD, Ronald (2007): *Sacred and Secular*. New York: Cambridge University Press.

POLLACK, Detlef – PICKEM, Gert (2007): „Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany“, in: *The British Journal of Sociology*, Vol. 58, No. 4, s. 603–632.

SCHROER, Markus (2001): *Das Individuum der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIMMEL, Georg (2006): *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Slon.

VÁNĚ, Jan – KREIDL, Martin (2001): „Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989“, in: SDA-Sociologický datový archiv 3–4/2001, s. 1–5.

VÁNĚ, Jan (2007a): „Ekologické prvky v náboženských komunitách aneb ekologie jako nástroj k znovuzískávání ztraceného sakrálního prostoru“, in: *Sakra aneb rukověť religionisty 1/2007*, s. 40–55

VÁNĚ, Jan (2007b): *Proměny spravedlnosti*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk.

VÁNĚ, Jan – KALVAS, František (2009): „Katolická církev v ČR a nastolování veřejné agendy aneb rozhovory se třemi zástupci české katolické církve“, in: *Pracovní texty Katedry sociologie FF ZČU č.03/2009*. (el. <http://kss.zcu.cz/texty.php>)

ZIEBERTZ, Hans-Georg (eds.) (2001): *Religious Individualization and Christian Religious Semantics*. Berlin-Hamburg-Münster: LIT.