

Krátký, Jan

**Mody religiozity a charismatické křesťanství ve virtuálním prostoru :
studie rituální praxe v prostředí Second Life**

Sacra. 2007, vol. 5, iss. 2, pp. 168-178

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118445>

Access Date: 16. 03. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Mody religiozity a charismatické křesťanství ve virtuálním prostoru: Studie rituální praxe v prostředí *Second Life*

Jan Krátký, FF MU, Ústav religionistiky

Teorie dvou protikladných modů religiozity (*divergent modes of religiosity*) je rozpracována antropologem Harvey Whitehouse od počátku 90. let. Jeho práce *Arguments and Icons* (Whitehouse 2000) představuje tuto teorii poprvé v ucelenější podobě. V díle *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission* (Whitehouse 2004a) je tato teorie dále rozšířena a propojena s dalšími souvisejícími koncepty. Whitehouseova teorie v současné době představuje jednu z nejucelenějších teorií náboženství čerpající svoji oporu z multidisciplinárních výzkumů kognitivních procesů člověka. Teorie se snaží navázat na vědce, kteří v rámci náboženského rituálu vymezily soubory dvou odlišných dynamik. Max Weber (1930) poukázal na *rutinizované* a *charismatické* náboženské formy, Ruth Benedictová (1935) odlišila *Apollónské* a *Dionýské* praktiky, Ernest Gellner (1969) odlišil opozici mezi literárními formami islámu v městských centrech a stmelujícími praktikami založenými na vizuální působivosti, které jsou praktikovány spíše v domorodých oblastech. Teorie dvou modů religiozity může být viděna v souladu s těmito dřívějšími postřehy, kterým Whitehouse zpravidla vytýká, že působily jen na velice úzce vymezeném poli a že do své analýzy zahrnovaly jen dílčí vnější aspekty (srov. Whitehouse 2002: 293–294). Whitehouse se snaží svojí teorií jít dále. Dostat se za čistě estetickou bezprostředně pozorovatelnou rovinu, k popisu kognitivních procesů spojených s vnímáním a přenosem náboženské tradice. Whitehouse si v návaznosti na procesy lidské psychiky všímá také jevů na společenské úrovni – hierarchie, organizace – a dále dějů na politické úrovni – forem vůdcovství, schizmat, herezí. Všechny tyto prvky teorie bezprostředně obsahuje a propojuje je do koherentního celku. Úkolem teorie je popsat dynamiku obou modalit detailním rozбором jejich konstitutivních prvků – ať již leží v rovině kognice, společnosti či politiky – a dále určit, proč jsou to právě tyto dva mody, které mohou být ve způsobu rituální praxe jasně odlišeny a které odolaly v prostředí přirozeného výběru kulturních schémat (Whitehouse 2002: 295). Důsledný paralelismus, který je dodržen rozmístěním dílčích konceptů teorie do dvou protichůdných větví, dovoluje použít tyto ideálně-typicky zkonstruované koncepty (imagistický a doktrínální modus) a komparovat je s reálnými jevy. Důsledné odlišení obou pozic dovoluje stanovit atributy těchto modů natolik přesně, že se tyto dále nabízí k další verifikaci, zpřesnění či vyvrácení. V tomto ohledu je silným kladem teorie dobře popsany souhrn vztahů mezi jejími jednotlivými konstitutivními prvky. Teorie tak nepředstavuje jen prostý výčet konceptů, ale úzce propojený systém prvků.

Prísne duálné členění tak, jak ho nastiňuje teorie, samozřejmě nemůže být v reálném prostředí nalezeno. Snad i proto zaznívají hlasy po rozšíření teorie o nové prvky tak, aby dovolila i popis aktivit, které přímo nesouvisí s náboženskou pra-

xí.¹ Takové rozšíření ale Whitehouse odmítá (srov. Whitehouse 2004b: 188). Jeho snahou je setrvat výhradně na poli výzkumu náboženství. Rozšíření pole působnosti by mohlo teorii posunout k pouhému interpretačnímu rámci, tedy tam, kde již nebude vědeckou teorií. Nicméně výsledky empirického testování teorie vedou k nutnosti přehodnocení některých jejích dílčích aspektů. Tyto aspekty mohou být rozděleny do několika oblastí:

(1) *Snaha o zpřesnění teorie tak, aby byla lépe testovatelná.* Hlavním prvkem, který teorie nabízí k testování je frekvence opakování rituálů spadajících do prvního, respektive druhého modu religiozity. V této souvislosti je snaha o přesnější vymezení představy nízké frekvence v rámci imagistického modu religiozity (*imagistic mode of religiosity*), resp. vysoké frekvence v rámci doktrinálního modu (*doctrinal mode of religiosity*). Získáním dokladů o odlišné korelaci mezi charakteristikami *modů religiozity* a mezi frekvencí *opakování rituálů* (imagistický-nízká, doktrinální-vysoká) by mohl pro teorii znamenat vážné ohrožení.²

(2) *Snaha o přesné ohraničení teorie vzhledem k její aplikaci.* Teorie se profiluje jako nástroj pro komparaci náboženských rituálů prováděných a předávaných v rámci určité komunity. To vyděluje z pole platnosti teorie některé náboženské aktivity, které neobsahují soustavnou rituální činnost v rámci konkrétní komunity, tedy například ty spojené s některými formami *nové religiozity*. Příkladem může být pojem *spirituality*.³ Spiritualitu můžeme volně vymezit konceptem osobní náboženské cesty, prolínáním nejrůznějších kulturních vlivů a sestavování vlastní náboženské praxe v závislosti na osobní volbě. V rámci těchto náboženských tradic, tak může teorie modů religiozity popsat jen některé dílčí rituální aktivity, ale není schopna popsat celé pole, tedy i s jeho sociálními a politickými vztahy. Důvodem je absence hierarchizované komunity jako nositele ucelené náboženské tradice.

(3) *Přispění k otázce vymezení pojmu náboženství.* Postupem času, jak je po teorii požadováno rozšířit své pole působnosti i na „okrajové“ náboženské jevy, zpřesňuje autor kritéria pro vymezení tohoto pole. Dochází tak k pracovní definici „náboženství“, ke kritériu hodnocení kulturních (náboženských) prvků, které mohou být jeho teorií popsány. Hlavními prvky jsou: (a) *repetitivnost* a ustálený předpis

¹ Taková výtka zazněla například od Davida Shanklanda (2004: 31–49). Shankland popisuje rituální praxi na Tureckém venkově. Dochází k názoru, že sféra náboženského je otázkou konkrétní interpretace spojené s určitým společensko-politickým uspořádáním, tedy časem proměnlivá. A dále, že v určitých obdobích, kdy náboženská praxe prochází krizí, dochází k odklonu od rituální praxe směrem k jiným aktivitám, které jsou shodně jako náboženství nedílnou součástí určitého kulturního dědictví. Dochází tak k odklonu od lidových rituálů k sekulárním aktivitám jako je hudba, tanec. Tato pozice obsahuje i ritualizované úkony, ty nejsou viděny ve sféře *náboženství*, ale spíše jako *kultura*. Nicméně tyto aktivity plní některé funkce a svým průběhem odkazují k tomu co Whitehouse nazývá jako *imagistic mode of religiosity*. Shanklandovým požadavkem je, aby byla teorie modů religiozity obohacena i o tuto sféru, aby se tak otevřela více směrem ke komparaci obecně kulturních prvků. To ale Whitehouse odmítá s poukazem na zacílení své teorie právě na sféru náboženství. Whitehouseova reakce k tématu viz Whitehouse 2004b: 197).

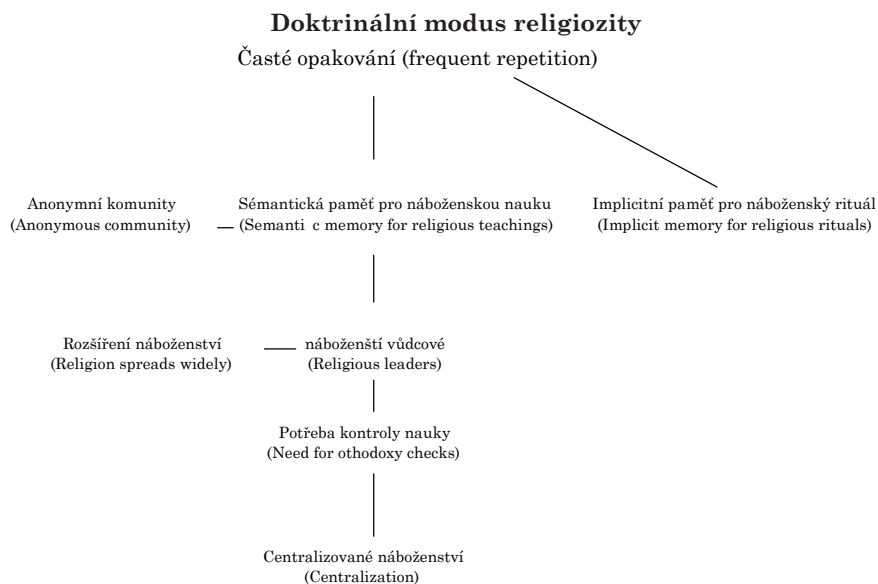
² Jako výsledek testování a průběžných korekcí je možné chápat již nyní myšlenku, že mody religiozity nepopisují charakteristiky celých náboženských systémů a patrně ani konkrétních rituálních celků v rámci sledovaných tradic. Základní jednotkou analýzy by měly být určité elementy rituální činnosti. V rámci konkrétního rituálního obřadu se tak mohou střídat prvky s imagistickými i doktrinálními prvky. Teorie pak dále rozpracovává zákonitosti v rámci těchto prvků, ale i vztahy mezi nimi.

³ V soudobé sociologii náboženství termín používaný například Paulem Heelasem (srov. Heelas –Woothead 2005).

rituální činnosti a (b) stálý proces *spontánní exegeze* (SER),⁴ doprovázející rituální činnost.

Stručný nástin doktrinnálního resp. imagistického modu religiozity

Whitehouse vychází ve své konstrukci modů religiozity z představy dvou klíčových omezení, která dále vysoce ovlivňují jak samotnou podobu a průběh rituálů, tak společenské uspořádání skupiny, v rámci které je rituál vykonáván. V jádru leží problém *paměti*.⁵ Aby mohl být rituál vykonáván, musí být zapamatovatelný. Dále je podstatný prvek motivace. U některých rituálů může jejich časté opakování přivodit stav nudy a ztráty motivace. Koncepti doktrinnálního modů religiozity je možné si představit pomocí následujícího schématu:



Tabulka 1. *Doktrinnální modus* (převzato z Laidlaw 2004: 6)

⁴ Spontánní exegetická reflexe (*spontaneous exegetical reflection* = SER) – je proces tázání se po významu jednotlivých rituálních úkonů, či celého rituálu. Ve sféře náboženství je tento prvek nutný, i když může být určitými metodami potlačen – například v souvislosti repetitivnosti v rámci Whitehouseova doktrinnálního modu religiozity, kdy provádění úkonů přechází do implicitní paměti (Whitehouse 2002: 299–301, 306).

⁵ Whitehouse předpokládal, že paměťové systémy, které ukotvují teorii ve sféře lidské kognice, hrají roli konstituentů jednotlivých modů náboženství se všemi kulturními, společenskými a politickými konsekvencemi. Jinými slovy rozdílné mody religiozity se vyvinuly v důsledku rozdílných paměťových systémů, kterými člověk disponuje (implicitní paměť resp. explicitní sémantická a episodická paměť. I když je funkce paměti pro tuto teorii klíčová, jeví se tento závěr jako unáhlený. Jak se zdá, role paměťových systémů může být až sekundární. Konstitutivní váha tedy může ležet v rovině společenských procesů (srov. Shankland 2004: 46). Lidská kognice pak stanovuje až sekundární síto a rámec, které představuje omezení pro ambice aktivit na společenské úrovni.

Doktrinální modus religiozity představuje rituálně i dogmaticky ustálenou praxi. Doktrinální těleso je pečlivě stráženo vrstvou vyškolených náboženských specialistů, kteří také dohlížejí na řádné vykonávání rituálů. Za dobrý ilustrativní příklad rituálu, kde převládají prvky doktrinálního modu religiozity, nám může posloužit římsko-katolická mše. K provádění rituálu spadajícím do doktrinálního modu religiozity je zapotřebí značně propracovaný spekulativní náboženský (teologický) systém, který získává svou oporu v *sémantické paměti*,⁶ často jako externí fixace v podobě psaného kánonu. To umožňuje rychlou expanzi takto ukotvené nauky, protože není závislá na lidech, kteří ji sdílí svou rituální činností. Tak mohou být ustanoveny odnože jednoho náboženství na velkém území. V rámci tohoto systému je pak zapotřebí náboženských specialistů, kteří mají na starost kontrolu nauky a další rozpracovávání teologických nuancí. Výsledkem je centralizovaná náboženská tradice s přesnou rozvětvenou strukturou a přesnou hierarchií.

Pro tento typ náboženské praxe je typické časté opakování centrálního rituálu (nebo rituálů), které má za následek trvalou fixaci relativně velkého množství znalostí nutných k řádnému provádění rituálu. Toto opakování znamená přenesení některých činností do sféry *implicitní paměti*.⁷ Přenesení rituální činnosti do kompetence implicitní paměti má za následek potlačení tzv. *spontánní exegetické reflexe* (SER) (Whitehouse 2004a: 102–104, 167–168), tedy neustálého tážení po významu jednotlivých úkonů v rituálu. Časté opakování může nicméně vést ke ztrátě motivace u jeho účastníků – jev popsáný jako *tedium effect* (Whitehouse 2004a: 97–99), – proto je užíváno řady podpůrných mechanismů, které tento efekt buďto zmírňují, nebo zamezují nežádoucím odchylkám a herezím. Obecně se také soudí, že rituály spadající do tohoto modu religiozity musí obsahovat alespoň některé prvky z modu opačného, a tím „zpestřovat“ rituální praxi.

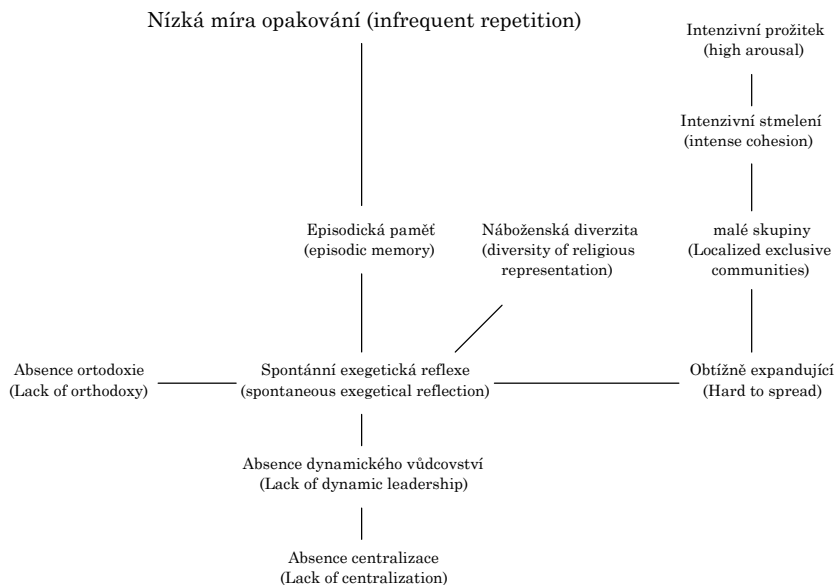
Imagistický modus religiozity je v mnohém protipólem k *doktrinálnímu modu*. S ohledem na svoji četnost představuje řídce prováděné rituály, tedy například rituály přechodu nebo rituály iniciační. Dobrým příkladem jsou antické mysterijní kultury. Intenzivní míra prožitku během rituálu velkou měrou stmeluje skupinu lidí, kteří tuto zkušenost sdílí. Klíčovou úlohu v tomto procesu hraje *episodická paměť*,⁸ která je schopna za určitých okolností uchovat neobyčejně detailní obraz proběhlé události. Je tedy možné si detailně pamatovat i okolní osoby, které podstoupily rituál. Skupinka lidí, která ale může být takto stmelená, je relativně malá, proto se rituál omezuje spíše na malé skupinky. Tyto druhy rituálu navozují stav spontánní exegetické reflexe (viz výše), protože je ale četnost rituálu značně malá (některé přechodové rituály jsou prováděny třeba jen jednou za život), není možné dosáhnout jednotného výkladu těchto rituálů. Z toho důvodu si je jedinec nucen sestavit vlastní obraz o proběhlé skutečnosti. V takovém prostředí tedy neexistuje *ortodoxie*. Omezení na malou skupinu a rozdílnost významových výkladů rituálů tedy neumožňují existenci dynamických duchovních vůdců a znemožňují také plošnější rozptyl daného náboženství a centralizaci jeho nauky.

⁶ K pojmu „sémantická paměť“ viz Tulving 1972: 385–393.

⁷ Paměťový systém dlouhodobé paměti využívaný u mechanických činností jako je třeba řízení automobilu. (více k paměťovým systémům a jejich funkcím viz Schacter 1999: 394–395).

⁸ V této souvislosti se hovoří o tzv. *Stroboskopické paměti* (*Flash-bulb memory*), jako specifické funkci episodické paměti. Ta je schopna za určitých okolností (podstoupení drastických rituálů, intenzivní vizuální vjemy, pozměněné vědomí apod.) uchovat detailní obraz po zbytek života (Whitehouse 2004a: 106–111, 114).

Imagistický modus religiozity



Tabulka 2. *Imagistický modus* (převzato z Laidlaw 2004: 7).

Jednotlivé mody religiozity ale nelze chápat jako kostru konkrétní náboženské tradice. Jedná se spíše o určitá silová pole, která jsou konstitutivními prvky každé náboženské tradice. Často mohou představovat schémata dílčích rituálů v rámci jinak rozdílně strukturovaného tělesa náboženské tradice. V reálném prostředí platí, že k dlouhodobé existenci určité náboženské tradice je třeba určitého vyvážení mezi oběma těmito mody.

Celý problém se dá postihnout ještě poněkud subtilnější optikou – z pozice přenosu kulturních konceptů. Na tomto poli operuje kognitivní religionistika s představou konceptů strukturovaných kolem tzv. *kognitivního optima*. Pojem kognitivního optima představuje určitou ideální datovou strukturu, která je svými atributy nejlépe zapamatovatelná a přenositelná. Takovou strukturou může být obraz, zvuk, příběh atd.⁹ Pozice jednotlivých *modů religiozity* pak znamenají možnost vychýlení od tohoto kognitivního optima za pomoci podpůrné struktury sestavené ze vzájemně propojených prvků lidské kognice, společenského uspořádání a materiálních objektů. Přenášené koncepty pak mohou být relativně daleko od pozice *kognitivního optima*. Jejich přenos je zajištěn určitou podpůrnou strukturou (viz mody religiozity). Selže-li tato struktura, začnou mít „navrch“ koncepty, které se tomuto kognitivnímu optimu budou blížit spíše. Při takovém procesu dochází k devalvací doktrinárního tělesa, k zapominání nauky, k zjednodušování rituální praxe, tedy k jevům, které jsou v rámci ustálené náboženské tradice nežádoucí (Whitehouse

⁹ Více ke konceptu kognitivního optima viz Whitehouse 2004b: 189–191. O konstrukci a přenosu kulturní informace srov. též Pyysiäinen 2004: 206–210.

2004b: 196–197). Pojem *kognitivního optima* tak reprezentuje myšlenkové koncepty, které jsou společným základním prvkem myšlenkových struktur přenášených v obou modech religiozity, a současně je na nich nezávislý.

Charismatické křesťanství v Second Life

Prostředí virtuálního systému *Second Life*¹⁰ (dále jen *SL*) se profiluje jako značně různorodý systém se zastoupením nejrůznějších aktivit kopírujících zákonitosti reálného světa. Zastoupeny jsou pochopitelně i četné náboženské tradice. Z toho důvodu skýtá *SL* mnohé i pro zájemce o studium náboženství. Výzkum náboženství ve virtuálním prostoru ale otevírá některé otázky, které dříve nebyly aktuální. Prostředí *SL* nabízí nové možnosti interakce a některé „tradiční“ zapovídá. Nově je nutné chápat také pojem náboženské komunity. Tyto faktory značně ovlivňují schopnost předávání a uchování kulturní informace v tomto prostředí, tento proces je zde vystaven posunu a omezení. Přes tyto, oproti prostředí reálného světa, omezující faktory je třeba říci, že určité typy náboženství v tomto prostředí vzkvétají. Proto je nutné položit si otázku, jaké charakteristické rysy vykazuje náboženská činnost, které se daří v prostředí *SL*? Domnívám se, že teorie *modů religiozity* Harvey Whitehouse nám v tomto tázání může výrazně pomoci.

Mezi náboženskými tradicemi, které patří, co do počtu virtuálních kostelů i jejich pravidelných návštěvníků, v prostředí *SL* k nejrychleji rostoucím, jsou křesťanské evangelikánské komunity charismatického typu. Jejich členové pochází většinou z řad obyvatel USA, není ale obtížné potkat i Němce či Holanďany. Tyto virtuální komunity tak sestávají z členů, kteří pochází z celého světa.¹¹ Vznikají tak virtuální komunity, které se formují za účelem společného zájmu, ne jako výsledek tradičně daných sociálních sítí a vazeb.

Možnost setkání je chápána jako zpestření či doplněk k návštěvě reálné bohoslužby, ale pro některé to je také jediný způsob, jak se setkat s lidmi, kteří sdílejí obdobný obraz světa. Jak se zdá, podstatná je i praktická stránka věci. Jak mi sdělil pastor¹² v kostele *Jesus House*: „Někdy to opravdu trvá než ustrojím pět dětí do kostela, a máme také jen malé auto.“¹³ Z tohoto důvodu dává někdy přednost návštěvě virtuálního kostela nebo ideálně navštěvuje jak reálné, tak virtuální mše.¹⁴ Na druhou stranu mnohé stále hovoří pro návštěvu reálných kostelů. Důvodem je fakt, že některé úkony prostě nemohou být vykonány jen virtuálně. Tak je chápána například *eucharistie*, která, i když může představovat jen symbolický akt, musí být provedena reálným člověkem v reálném prostředí. Eucharistii tedy z jejich pohledu nelze chápat jen symbolicky. Úkon nemůže být nikterak zprostředkován. Toto chápání „statutu“ virtuální mše v kontrastu se mší reálnou ale může být závislé na konkrétní skupině. Jednotlivé úkony se tak mohou přenášet čistě do virtuální (a tím symbolické) roviny, zatímco jiné mohou stále vyžadovat

¹⁰ *Second Life* je virtuální simulace. Její tvůrci se snaží vytvořit prostředí, které bude v mnohém shodné s reálným prostředím. Více na <<http://www.second-life.com>>.

¹¹ To je ale výrazně omezeno technologickou vyspělostí, tedy možností rychlého připojení k internetu a relativně velký výpočetní výkon potřebný k běhu programu *SL*.

¹² Jména lidí uváděna dle jména jejich virtuálních postav.

¹³ Rozhovor s Pastorem Bamaisinem.

¹⁴ Což vzhledem k časovému posunu a jednotnému času v *SL* (*Second Life Time*) je velice dobře možné.

reálné materiální ukotvení.¹⁵ Mezi skupinami, které jsem navštívil,¹⁶ má virtuální mše explicitně vyřčené funkce: cílem je potkat ostatní „shodně“ věřící, vyslechnout kázání, pomodlit se a setkat se s Bohem.¹⁷ Jaký průběh má vlastní virtuální mše? V základním tvrzení charakterizující rysy virtuální mše evangelikánského typu je možné citovat Briana Malleyho (2004: 79), který podrobil analýze reálné obřady vybraných evangelikánských církví v USA:

„[a]lthough American evangelicism is overall a good fit with Whitehouse's doctrinal mode, it raises serious questions about the motivation for frequent repetition...“

Evangelikánství je možné zařadit pod doktrinální modus religiozity s ohledem na: (1) časté opakování bohoslužby, (2) velký počet účastníků, (3) standardizovaný průběh a (4) ustálenou exegezi klíčových bodů doktríny. Nicméně, jak uvedu dále, v mnohých rysech tomuto modu neodpovídá. Především s ohledem na vysoce individualizovaný prvek osobního kontaktu s Bohem, který svým rázem spadá spíše do imagistického modu. V rozporu se striktním dělením teorie je nutné chápat také uchovávání a předávání doktríny, která nevyžaduje natolik propracovaný systém.

Ideální typ *doktrinálního modu* náboženské praxe předpokládá složitý dogmatický systém, o jehož uchovávání se stará rozvětvená hierarchie náboženských vůdců. Specifické rysy nese také samotný rituál, kde je kladen důraz na časté opakování doktríny a rutinizaci rituálních úkonů. V doktrinálním modu je vše uzpůsobeno tak, aby se předešlo nezamýšleným, ale také zamýšleným odchylkám od nauky. Z pohledu charismatických evangelikálů je ale hrozba odchylek a vzniku nových náboženských vůdců nepodstatná. Zjednodušeně řečeno, není proti čemu a komu se bouřit. Samotné jádro nauky je ukotveno Biblií (Malley 2004: 81). Ta je chápána jako pravdivá v každém ohledu a je často citována doslovně. Tento prvek fundamentalismu, který se projevuje v doslovné citaci – a jak uvedu dále často i v aplikaci – takřka zapovídá možnost reinterpretace (nové exegeze) textu Bible. Věrouka spadající do širšího kontextu¹⁸ je uchována mimo posvátný text (Biblii) a nemá vliv na vlastní průběh mše, může ale být obsahem pro kázání.¹⁹ Tato témata jsou probírána i mimo mši. Skupina²⁰ se setkává na biblických sezeních či společných modlitebních setkáních.

Názorové odchylky na individuální rovině se mohou projevit preferováním bohoslužeb v jiném kostele a odchodem ze stávajícího. Tento pohyb mezi kostely ale není chápán jako prvek „hereze“. Je v zásadě chápán jako přirozená věc, protože mezi těmito skupinami je i v reálném životě běžné docházet do několika kostelů najednou a účastnit se tak několika různých bohoslužeb v jednom týdnu. Ve výběru bohoslužeb hraje v reálném prostředí silnou úlohu komunita, kterou bychom mohli chápat jako „sousedskou pospolitost“, tedy skupinu lidí, kteří tvoří reálné

¹⁵ I když povaha těchto úkonů (jako třeba *eucharistie*) je i v reálném světě vysoce symbolická a její význam se liší v závislosti na konkrétní tradici.

¹⁶ Komunita *Jesus House* a on-line komunita *Lifetchurch.tv*.

¹⁷ Úloha virtuální mše ale pro tyto dva poslední body, není zcela jasná. Modlení je nutné dělat reálně, nicméně virtuální postava v *SL* může sepnout ruce.

¹⁸ Např. vědecký kreacionismus jako nauka o vzniku světa.

¹⁹ Může být ale námětem kázání.

²⁰ Virtuální církev bychom mohli vágně vymezit na základě přijetí statutu člena virtuální církve nebo jen na základě návštěv bohoslužeb. Člen získává kontakty na ostatní, je pravidelně informován o společných akcích apod. V reálu existují členové, kteří se účastní mši pravidelně i ti, kteří jen zřídka.

sociální okolí. V tomto celku se protínají duchovní potřeby se zájmy běžného laického života. Tímto způsobem se zájmy a vztahy každodenního života promítají do církevních aktivit. V prostředí *SL* je tento rys (zatím) jen těžko sledovatelný. I když se zdá, že zárodky virtuálních komunit již vznikají,²¹ jejich setkávání se omezuje jen na akce pořádané vedením kostela. Potkávají se za konkrétním duchovním zájmem. Vzájemné vztahy členů jen zřídka přesahují za hranice internetu do jejich reálného života.

Doktrína a reálný duchovní život vzájemně kontrastují. Tradice a doktríny, někdy suše vyjádřené v písemné formě, kontrastují s opravdovým životem evangelikálů, který je obohacován a neustále (re)formován kázáními, knihami, magazíny, časopisy, rozhlasovými programy apod. Ve virtuálním prostoru tento aspekt neztrácí nikterak na půvabu. Navíc internet jako médium nabízí rozhlas a video přenosy na přání.²² Návštěvník virtuálního kostela si tak může kdykoliv pustit starší kázání, ale i jiné videa a rozhlasové příspěvky z knihovny církve.²³ Tímto způsobem je náboženský život udržován daleko od tzv. *efektu nudy* (*tedium effect*) (Whitehouse 2004a: 97–99), který je jinak hrozbou pro doktrinální modus religiozity (Malley 2004: 84–85).

Je nutné krátce se zastavit u povahy kázání. Kázání v prostředí *SL* je nahráno dopředu a při mších je jen pouštěno ze záznamu. Reprodukci je ale reálně přítomen pastor,²⁴ který kázání nahrál.²⁵ Nejedná se o kázání ve smyslu předání teologických znalostí (teaching), jejich prohloubení či utvrzení, ale o upomenutí (remind) evangelikánské vize světa, která může být „pozapomenuta“ ve víru všedního dne (srov. Malley 2004: 84). Během kázání jsou tak na příkladu biblických podobností předávány instrukce pro reálný život.²⁶ Orientace kázání na reálný život prohlubuje pouta mezi členy a zapojuje je hlouběji do mše samotné. Členové se aktivně účastní mše. Sledují kázání pastora, odpovídají na jeho otázky a sami se ptají. Nezřídka také propadají do stavu vytržení, mluvení jazyky apod. Tento stav sdílí s ostatními, což může vést až k davové seanci, kdy jsou téměř všichni „zaliti“ duchem svatým. Ve virtuálním prostředí je ale toto spontánní sdílení výjimečných stavů těžko možné.²⁷ Vzájemná aktivita se tak omezuje na komunikaci mezi návštěvníky a jejich komunikaci s pastorem. Pozornost je také obrácena do nitra, do vlastního dialogu s Bohem, který představuje vnitřní stránku extatických stavů a mluvení jazyky. Bohoslužba je značnou měrou *individualizovaná* a poskytuje prožitky především v osobní rovině bez nutnosti zapojení komunity jako spontánního celku.

To se odráží také v hierarchii skupiny, respektive v jejich vztazích (srov. Malley 2004: 86). V rámci skupiny lze vysledovat v zásadě tři roviny vztahů: (1) člen-Bůh;

²¹ Kostely (pastoři) již mají svůj konstantní okruh příznivců, dostávají od nich finanční podporu apod.

²² Tzv. *podcasting* a *video-on-demand*.

²³ Tímto moderním směrem se vydává především *lifechurch.tv*, která nabízí takové služby i na svých webových stránkách. Shodné videa je ale možné sledovat i v jejich virtuálních kostelech v *SL*. Člověk si sedne do videomítnosti a pustí si video dle výběru.

²⁴ V blízké budoucnosti bude již patrně možná komunikace mluveným slovem.

²⁵ Po skončení mše probíhá ještě neformální ale svojí strukturou fixovaný rozhovor mezi pastorem a běžnými členy. Témto rozhovorům, bývají přítomni i pomocní pastoři a zkušenější členové komunity.

²⁶ Ostatně propojení křesťanství s problémy života v dnešním světě je i hlavním marketingovým tahem církve *lifechurch.tv*: <<http://www.lifechurch.tv>>.

²⁷ Tohoto efektu je ale částečně dosahováno pomocí tzv. *osobních výpovědí* (*personal testimony*) – viz dále.

(2) člen-pastor a (3) vztahy mezi členy skupiny navzájem. Rovina člen-Bůh je nejvýznamnějším rysem charismatických evangelikálů. Nejedná se pouze o formálně proklamovaný vztah, ale o reálný kontakt s Bohem během mši. Navázání tohoto kontaktu je podstatnější než zbylé dvě úrovně vztahů, setkání se skupinou a vyslechnutí kázání. Tento charismatický prvek je chápán přítomnými jako samozřejmý. Na moji otázku, zda se jí líbila mše, mi jedna účastnice odpověděla: „pěkné kázání, ale Bůh se mnou nehovořil“²⁸ A pak rychle přidala, že už s ní hovořil ráno na mši v reálném světě, takže asi zase až příště. Osobní kontakt s Bohem během bohoslužeb je obecným rysem charismaticky laděných mši, je standardem průběhu mše pro řadového návštěvníka. Předpokládá se, že Bůh hovoří během mše s každým, kdo pevně věří v Krista.

Tyto kontakty s Bohem dokládají i tzv. *osobní zpovědi* (personal testimonies) (srov. Malley 2004: 85), které se tradují jako příběhy. S trochou nadsázky můžeme říci, že se jedná o určitý typ reklamy „na Boha“. Osobní zpovědi zpravidla dokládají překonání hluboké (životní) duchovní krize a/nebo nalezení Boha, oboje často za velice emocionálně vypjatých okolností, po kterém následuje ujištění o současném hlubokém vztahu s Bohem. V prostředí internetu se tyto zvěsti šíří velice dobře. Svědectví, které popisuje hluboký obrat přímo v „křesle pokoje“, plní v těchto dnech (6.5.2007) videospoty, newslettery a novinky v rámci *SL* sekce církve *lifechurch.tv*.²⁹ Zprávy dokládají obrat 41-letého muže během návštěvy virtuální mše. Zpovědi obdobného typu můžeme chápat také jako náhlou *konverzi*. Je však sporné, do jaké míry je konverze dílem bohoslužby a do jaké míry se jedná o následek dřívější náboženské socializace. Není také zcela jasné, jakou roli v těchto charismatických prvcích hraje *internet* jako typ média. Zdá se, že v rámci evangelikálů není rozšířené chápat *internet* jako transcendentní prvek, tak jak tomu je u některých novopohanských skupin (Helland 2002: 298–299). Spíše se zdá, že je prostředí *SL* chápáno – co do přítomnosti Boha – jako shodné s reálným prostředím. *SL* (*internet*) tak není chápán jako prostor sám o sobě, ale jen jako komunikační kanál, médium.³⁰

Závěr

Charismatické evangelikánské skupiny jsou v prostoru *SL* jedny z nejrozšířenějších. Tento fakt lze chápat v návaznosti na povahu jejich doktríny, uspořádání a formu rituálů (bohoslužeb), které jsou v prostředí *SL* praktikovány. Toto náboženství vykazuje relativně omezenou doktrínu ukotvenou v Bibli jako externím paměťovém systému, který již nepodléhá redakci. Má také relativně volně volitelná témata kázání a nenáročný průběh jednotlivých bohoslužeb. Komunita vykazuje nízkou míru hierarchie, nejpodstatnější je oboustranný vztah mezi jedincem a Bohem. Podstatné prvky evangelikánské mše dovolují svou povahou přenést tento rituál do virtuálního prostoru, aniž by utrpěl takové zjednodušení, že by již neplnil svou náboženskou funkci. Charismatické rysy bohoslužeb, které spadají svou mí-

²⁸ Osobní rozhovor s Messianerin Bailey Bailey (6.5.2997).

²⁹ <http://blog.lifechurch.tv/Internet/2007/04/second_life_a_life_changed.html>; [12.5.2007].

³⁰ To dokládá metafora *telefonu*. Tak mi byl vysvětlen vztah jednoho věřícího k *SL* jako k médiu: „When we have a telephone call, do we speak to the telephone? Or do we speak to a real person using telephone?...I can tell you that Jesus as He is not human as we are is very real here...As *SL* will be used by real persons, Jesus is in *SL* (z rozhovoru s pastorem Bamaisinem a Lambertem Wunderlichem 6.5.2007 v kostele církve *Jesus House*)

rou vzrušení spíše do *imagistického modu religiozity*, doplňují zbylý průběh mše, spadající spíše do doktrinálního modu religiozity. Dohromady tak tvoří vyvážený celek, který je ideální pro udržení a rozšíření určité tradice (Martin 2006: 392). Oproti tomu náboženské tradice, které pro zajištění imagistických rysů svého rituálu potřebují „konvenční“ prvky³¹ jako jsou světelné efekty, krev, násilí, hudba, tedy prvky, které vyžadují dokonalý vjemový přenos, jsou ve virtuálním prostředí SL značně handicapovány. Tak lze v prostředí SL chápat vaišnavovské skupiny jako je třeba ISKCON, který provozuje v systému také svůj *ašrám*, ale poskytuje jen místo ke kontemplaci a ne plnohodnotný rituál. Vaišnavovský rituál obsahuje prvky jako jsou tanec, zpěv, vůně, krása květů a ikonografické výzdoby. Na závěr je podávána rituální hostina (*prasádám*). Všechny tyto prvky jsou do prostředí SL nepřenositelné. Rituál charismatických evangelikálů se jeví jako prototypicky ideální forma rituálu pro virtuální prostředí. To může také být vysvětlením značného úspěchu těchto církví v prostředí SL.

Teorie *modů religiozity* zajímavým způsobem propojuje poznatky ze sféry lidské kognice s procesy na sociokulturní úrovni. Poskytuje vědecký nástroj pro komparaci náboženské rituální činnosti. V současné době prochází teorie fází testování a aplikace, a čelí tak kritice z mnoha stran. K tomuto procesu by ráda přispěla i tato práce, která se snaží aplikovat některé základní prvky teorie na rituální praxi charismatických křesťanských skupin v prostředí virtuální internetové simulace *Second Life*. Tím je Whitehouseova teorie, vytvořená v prostředí domorodých národů, aplikována na procesy virtuálního prostoru a na pole nových náboženských hnutí. Práce do jisté míry vychází z postřehů, které v souvislosti se severoamerickým evangelikánstvím učinil Brian Malley (2004: 79–87). Tyto poznatky ale koriguje a rozšiřuje s ohledem na rituální praxi ve virtuálním prostoru. Práce se snaží nastínit domněnku, že charismatické křesťanství se svou životaschopností v prostředí virtuální simulace *Second Life* jeví jako prototypicky ideální. Teorie modů náboženství představuje významný metodologický rámec, který propůjčuje takovému tvrzení oporu.

Seznam použité literatury

- Benedict, R.** 1935. *Patterns of culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloch, M.** 2004. „Ritual and Deference.“ In: Laidlaw, J. – Whitehouse, H. (eds.). *Ritual & Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 65–78.
- Crain, S.** 1999. „Semantics, Acquisition of.“ In: Wilson, R. A. – Keil, F. C. (eds.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT, 804–6.
- Davidio, J.F.** 1999. „Stereotyping.“ In: Wilson, R. A. – Keil, F. C. (eds.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT, 243–4.
- Gellner, E.** 1969. „A pendulum swing theory of Islam.“ In: Robertson, R (ed.). *Sociology of Religion. Selected readings*. Harmondsworth: Penguin Education.
- Heelas, P. – Woothead, L.** 2005. *Spiritual revolution*. Oxford: Blackwell.
- Helland, Ch.** 2000. „Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communitas.“ In: Had-den, J. K. – Cowan, D. E. (eds.). *Religion on the internet: Research Prospects and Promises*, New York: Elsevire, 205–225.
2002. „Surfing for Salvation.“ *Religion* 32, 293–302.

³¹ Tak jak jsou popsány z iniciačních rituálů či helénistických mysterií.

- Laidlaw, J.** 2004. „Toward a Comparative Anthropology of religion.“ In: Laidlaw, J. – Whitehouse, H. (eds.). *Ritual&Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1–9.
- MacWilliams, M. W.** 2002. „Virtual Pilgrimages on the Internet.“ *Religion* 32, 315–335.
- Malley, B.** 2004. „The Doctrinal Mode and Evangelical Christianity in United States.“ In: Laidlaw, J. – Whitehouse, H. (eds.). *Ritual&Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 79–87.
- Martin, L. H.** 2006. „Cognitive Science, Ritual, And the Hellenistic Mystery Religions.“ *Religion&theology* 13, 383–395.
- Maxwell, P.** 2002. „Virtual Religion in Context“, *Religion* 32, 343–354.
- Pyysiäinen, I.** 2004. *Magic, Miracles and Religion: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Schacter D. L.** 1999. „Implicit vs. Explicit memory.“ In: Wilson, R. A. – Keil, F. C. (eds.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT, 294–395.
- Shankland, D.** 2004. „Modes of religiosity and the legacy of Ernest Gellner.“ In: Laidlaw, J. – Whitehouse, H. (eds.). *Ritual&Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 31–49.
- Tulving, E.** 1972. „Episodic and Semantic Memory.“ In: Tulving, E. – Donaldson, W. (eds.). *Organization of memory*. New York: Academia Press, 381–403.
1995. „Introduction.“ In: Gazzaniga, M. S. (ed.). *The New Cognitive Neurosciences*. Cambridge: MIT, 727–732.
1999. „Episodic vs. Semantic Memory.“ In: Wilson, R. A. – Keil, F. C. (eds.). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT, 278–9.
- Weber, M.** 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: George Allen and Unwin.
- Whitehouse, H.** 2000. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.
2002. „Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion.“ *Method&Theory in the Study of Religion* 14, 293–315.
- 2004a. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- 2004b. „Toward comparative anthropology of religion.“ In: Laidlaw, J. – Whitehouse, H. (eds.). *Ritual&Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 187–205.

Internetové zdroje

Oficiální webové stránky projektu *Second Life*:

<<http://www.secondlife.com>>

Oficiální stránky Life Church:

<<http://www.lifechurch.tv>>

Stránky *Second life* community Jesus House:

<http://www.godslovechristianfellowship.com/SL_JesusHouseMessages.htm>