



Náboženství v kyberprostoru. Příspěvek k současným transformacím posvátna

Religion in Cyberspace: Comments
on Current Transformations of the Sacred

David Václavík

ABSTRACT The study of religion in cyberspace requires taking note of some special topics, some of which may be addressed by the social sciences. There are two main issues – the formation of personal identity and the formation of communities cyberspace. The existing data show that the Internet is neither revolutionizing nor displacing conventional conceptions of identity or community, but is probably facilitating or augmenting changes that are already underway in our society. These changes are related to process of radical modernity, which is itself identified with the increased medialization of culture. It is possible to study problems concerning forms of religion on the Internet in the context of these changes. The first is recruitment to religious organizations and movements. The second concern for the study of religion on cyberspace is religious conflict and authority. The third and rather crucial problem is connected with the question whether religious experience can be induced by or conveyed through the Internet.

KEY WORDS cyberspace, the Internet, religion, sacred

Devadesátá léta 20. století přinesla náboženství jednu velkou výzvu danou technologicými inovacemi a prostředky moderní masové komunikace – internet. Již v druhé polovině 90. let 12 % dospělých Američanů majících přístup k internetu používalo toto nové médium k účelům souvisejícím s náboženstvím (Christiano, Swatos, Kivisto 2002: 289). Dnešní internet je doslova „nabíť“ náboženskými stránkami či odkazy na náboženství, přičemž nárůst během posledních let je ohromující. S jistou mírou nadsázky by bylo dokonce možné říct, že náboženství se spolu s pornografií stává nejoblíbenějším obsahem internetových stránek a nejčastějším cílem surfování po internetu.¹ Téměř neomezené virtuální prostředí internetu nabízí nepřebornou škálu náboženských textů, talismanů, magických předmětů, stejně jako možnosti virtuálních poutí či bohoslužeb a v poslední době také stále častěji nábožensky laděných chatů. Rovněž způsob využití internetu je velmi diverzifikovaný. Mezi internetovými stránkami můžeme nalézt ty, které mají duchovní charakter a slouží jako vhodná „základna“

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3–4/2008. S. 121–131. ISSN 1214-813X.

¹ Nejrozšířenější internetový vyhledávač Google našel 4 960 000 webových odkazů obsahujících české slovo „bůh“ a pouze 652 000 českých stránek obsahujících slovo „sex“. V případě celého internetu se výraz „sex“ objevuje podle stejného vyhledávače na 640 000 000 webových stránkách a anglické slovo „god“ 423 000 000 stránkách. Údaje jsou z 25. 3. 2008.

poskytující texty a pokyny pro různé meditace či exercicie, stejně jako internetové obchody nabízející náboženské produkty různého typu. Tyto víceméně konvenční způsoby užití internetu ale ukazují pouze část potenciálu, který internet má. Cílem této studie je ukázat některé klíčové problémy, které se v současné diskusi na toto téma objevují nejčastěji. Jde zejména o problematiku vztahu mezi „náboženskou“ a „internetovou“ identitou a dále pak o otázky týkající se možnosti a limitů „sociálního“ působení internetu v dnešním náboženství. V této souvislosti nás budou zajímat především takové fenomény jako konverze, náboženský konflikt a náboženský prožitek. Vzhledem k závažnosti a především širce tématu je jasné, že předložená studie nemůže mít charakter vyčerpávající analýzy. Jejím ambice je jiná, i když možná ne o tolik menší – nastartovat v českém prostředí odbornou debatu na toto téma.

1. Náboženství, kyberprostor a globalizace

Americký antropolog Clifford Geertz v jedné studii trefně poznamenal, že člověk je „zvířetem zavěšeným do pavučiny významů, kterou si samo utkalo“ (Geertz 2000). Geertz a další antropologové jsou přesvědčeni, že právě toto zabydlení se ve významech je hlavním rozdílem, který odlišuje člověka od ostatních živočichů. Člověk žije ve světě, který si vykládá, a žádný jiný svět nezná a ani není schopen vnímat. Věci jsou takové, jaký mají význam. Tento význam ale musí být sdílen, to znamená, že musí mít intersubjektivní charakter. Aby ho mohl mít, musí existovat nástroje „přenosu významu“, tedy média. Tím základním je řeč. Nicméně lidstvo si postupně vytvářelo další a další nástroje tohoto typu, které umožňovaly významy uchovávat dlouhou dobu v relativně nezkrácené podobě nebo je předávat efektivněji a rychleji, případně které dovolují obojí. Náboženství jako systém, s nímž jsou spojovány klíčové významy, bylo proto od počátku nutně spojeno s těmito médii. Vzhledem k jejich důležitosti není divu, že jim byl často přisuzován posvátný status. V mnoha náboženstvích se proto můžeme setkat s posvátným jazykem, posvátnými knihami či jinými texty nebo s posvátnými obrazy a sochami. Jejich výjimečnost spočívá jednak v tom, že věrně zachycují „rozhodující významy“ týkající se vzniku světa, jeho charakteru a pravidel, díky nimž svět funguje, a také v tom, že významům, které prezentují, dávají charakter něčeho objektivního a jasně daného. Prezentují nikoli jeden z možných významů, ale jediný možný.

Jedna z největších autorit na roli médií ve společnosti Marshall McLuhan si však všiml, že právě charakter médií ovlivňuje i význam toho, co prezentují (McLuhan 1991). Podle něj totiž není možné brát média za pouhé předavače informací, které více či méně věrně transmittují významy. Naopak média se na tom, jak vypadá informace a jaký s sebou nese význam, zásadně podílejí. V souvislosti s náboženstvím je tento fakt dobře vidět na srovnání mezi literárními a neliterárními náboženskými systémy. Pomineme-li různé teologizující tendence, které obvykle považují literární náboženské systémy za vyspělejší, stejně si nelze nevsimnout zásadních rozdílů, které se týkají vnímání času a prostoru, strukturace světa, jeho charakteru či možností, jak svět ovlivňovat. I proto by se studium náboženství a zvláště pak studium náboženské změny mělo velmi vážně zabývat rolí, kterou v tomto procesu hrají média a jejich transformace.

Tato „potřeba“ se ukazuje být o to více naléhavější, když si uvědomíme, jakou dynamikou prochází moderní společnost. Anthony Giddens, jeden z hlavních představitelů

diskuze na téma reflexivní modernizace, v souvislosti s proměnami společnosti způsobenými dynamikou modernity, mluví o třech základních příčinách – (1) oddělení času a prostoru, (2) vyvázání sociálních systémů a (3) reflexivním uspořádání a přeuspořádání sociálních vztahů (Giddens 1998: 23). Právě první dva výše uvedené mechanismy jsou zajímavým explanačním kontextem pro proměny náboženského života moderního člověka v souvislosti s novými možnostmi poskytovanými médii a technikou. Giddens totiž považuje oddělení času a prostoru za jeden z nejcharakterističtějších rysů modernity. V tradiční společnosti byly čas a prostor spolu vždy pevně svázané, protože nebylo možné určit denní dobu bez odkazu k dalším sociálně-prostorovým ukazatelům. V moderní společnosti naopak dochází k roztržce mezi místem, které je vymezeno konkrétními časoprostorovými určeními, a prostorem, který se odtrhuje od tohoto konkrétního místa tím, že podporuje vztahy mezi nepřítomnými druhými, kteří jsou místně vzdáleni od situací bezprostřední interakce (Giddens 1998: 25). Toto oddělení času a prostoru a oddělení prostoru a místa rozbíjí propojení mezi sociální činností a její vázaností na konkrétní lokální zvláštnosti. Jde o proces, který však není lineární, nýbrž dialektický (Lužný 2005: 18). Moderní sociální organizace potřebují ke své existenci přesnou koordinaci jednání lidí, kteří nejsou navzájem fyzicky přítomni. Výsledkem toho je, podle Giddense, další z charakteristik moderní společnosti – vyvázání sociálních vztahů z místních kontextů interakce a jejich restrukturalizace v neomezených časoprostorových rozpětích.

Tato skutečnost se odráží nejen v procesu globalizace, ale i v nových možnostech, které v souvislosti s náboženstvím otevírá internet. Jednou z nich je nové pojetí posvátného prostoru. Jeden z nejvýznamnějších teoretiků náboženství v současnosti, americký religionista Jonathan Smith, poukázal podobně jako Anthony Giddens na to, že významnou roli v konstituci náboženského „obrazu“ světa hraje úzká vazba mezi časem a konkrétním místem (srov. např. Smith 1992: 11), která se velmi výrazně podílí také na vytváření vlastní identity navázané na paměť. Smith tento fakt ukazuje při kritickém rozboru slavné pasáže z Eliadeho knihy *Posvátné a profánní*. Podle Smithe není možné spojovat náboženské myšlení ve smyslu myšlení archaického s tak abstraktní kategorií, jako je prostor (srov. Eliade 1994: 17–49), ale je třeba ho chápat spíše jako důsledek lidské tendence k antropomorfizaci – svět kolem nás je lidským výtvořem a nikoli ontologickou kategorií, proto mu rozumíme. Je výsledkem činnosti našich „Předků“. Reprezentuje jejich „stopy“, „skutky“ a „práci“. Díky postupnému oddělování času a prostoru, prostoru a místa, je však takové spojení jen jednou z alternativ, protože vazba na minulost nemá žádný zásadnější význam s výjimkou toho, že „se něco odehrálo dřív“.

Tyto „časoprostorové“ transformace moderní společnosti získají nový rozměr v kontextu vztahu mezi náboženstvím a internetem, mezi jehož klíčové problémy patří právě otázky související s formováním osobní identity a formováním náboženských skupin a komunit v kontextu kyberprostoru². Podle Michaela Benedikta je kyberprostor příkladem nového, paralelního universa, které je vytvořeno a udržováno prostřednictvím počítačové a dalších komunikačních technologií a v němž se globální výměna vědění, tajemství, indikátorů, hodnot,

² Pojem „kyberprostor“ se poprvé objevil v roce 1982 v povídce *Burning Chrome* Williama Gibsona. Obecně rozšířeným se stal díky románu *Neuromancer* z roku 1984.

zábavy a nové lidské identity zakládá na znacích, zvucích a symbolech, které nikdy nebyly viděny na zemském povrchu, ale skvěle prosperují v nezměrné elektronické noci (Benedikt 1991: 1). Tato Benediktova definice ukazuje velmi dobře základní rozměry kyberprostoru. Za prvé, kyberprostor je novým typem prostoru, prostoru, který je „všude a nikde“, protože není fyzickým prostorem. To ale neznamená, že tento nový prostor nemá svoji geografii a neumožňuje pohyb jako fyzický prostor. Právě naopak, pohyb a změna jsou jeho podstatou. To souvisí s druhým významným rozměrem kyberprostoru, možností téměř neomezené komunikace, která využívá nejen technické možnosti velké rychlosti a kapacity internetu, ale také jeho nelinearity.

Díky tomu je kyberprostor příkladem vyprázdněného prostoru par excellence, stejně jako je velmi efektivním nástrojem „detradicionalizace identity“. Je samozřejmě otázkou, co konkrétně si pod tím máme vlastně představit. Mnozí sociologové (např. Dawson 2000; Slevin 2000) tvrdí, že internet poskytuje nové příležitosti pro experimentování v tom, jak může být identita stejně jako komunita prožívána. Základní otázka však zní, je-li možné „zdokumentovat“, co tato nová příležitost vlastně znamená a kolik lidí ji ve skutečnosti využívá. Z existujících dat se dá soudit, že internet není něčím, co by zásadně měnilo konvenční koncepci identity či komunity (což je vlastně velmi podobné situaci „elektronických církví“ spojovaných s fenoménem teleevangelismu)³, ale je pravděpodobně něčím, co usnadňuje nebo zesiluje změny, které ve společnosti probíhají. Tyto změny souvisí s procesem radikalizující se modernity, která je sama identifikována s narůstající medializací kultury. Současnou modernitu můžeme chápat jako zintenzivňování procesu globalizace, který překračuje tradiční bariéry prostoru, času a sociální distinkce a vytváří bezprecedentní úroveň materiál-

³ Hlavními důvody kritiky teleevangelismu a to jak ze strany liberálních sekularistů, tak ze strany představitelů tradičních náboženských skupin je zejména úzké propojení náboženství a businessu vedoucí ke komercionalizaci a „disneyizaci“ náboženství. V této souvislosti se pak objevuje kritika zploštění náboženského života omezeného na pravidelné sledování kázání a společných modliteb izolovanými jedinci a tím i marginalizace jedné z klíčových úrovní křesťanství – života v komunitě církve. Provedené výzkumy však ukazují mnohem komplikovanější obraz. I přes deklarace jednotlivých teleevangelizátorů, ale také jejich kritiků je v porovnání s celkovou populací počet pravidelných diváků náboženského vysílání relativně nízký a i v době největšího rozkvětu teleevangelismu, za který je považováno rozmezí let 1980 až 1987, se pohyboval někde mezi 5–10 % (Hadden, Shupe 1988: 157). Mimo to se naprostá většina těchto potenciálních členů „elektronických církví“ rekrutuje převážně z jižních částí Spojených států, kde hraje náboženství stále výraznou roli. Působení teleevangelistů tak spíše jen „posiluje“ náboženské přesvědčení již beztak aktivně věřících, než že by získávali nové věřící (Christiano, Swatos, Kivisto 2002: 285). Tato oblast je také tradiční baštou evangelikálního křesťanství, z něhož teleevangelismus vyrůstá. Jako neopodstatněná se rovněž ukazuje představa jakési virtuální církve jedinců spojených pouze sledováním stejných náboženských programů. Naprostá většina diváků byla aktivními členy konkrétních sborů a pravidelně se účastnila náboženských aktivit, ať šlo o nedělní bohoslužby či charitativní akce (srov. např. Schultze 1991: 204). Teleevangelismus tak v žádném případě neoslabuje „tradiční“ náboženský život a podle všech dostupných údajů ani nevytváří alternativu vůči fyzicky existujícím náboženským komunitám.

ního bohatství a moci. Technologická média se přitom stávají jednou z nejvýraznějších charakteristik lidského vztahu ke světu a k ostatním lidem. Cenou za tento „pokrok“ je však to, co Beck nazývá „rizikem“ a Giddens „vytvářením nejistoty“; v rizikové společnosti si není nikdo jistý důsledky svých aktů (Beck 2004). Součástí tohoto procesu je i zkušenost narůstající disjunkce mezi množstvím dostupných informací a smyslem skutečné kontroly nad lidskými životy. Hledání nového pochopení identity je nutně spojené se studiem nových parametrů rizika a nejistoty v pozdní modernitě. Jedním z jejích významných projevů je internet, který je zároveň produktem věku nejistoty, dále prohlubujícím nejistotu, a kulturní odpovědí na tuto nejistotu (Dawson 2000).

2. Kybernetická konverze – možnosti a limity

Jedním z nejvíce diskutovaných témat, která se v souvislosti s možnostmi poskytování náboženství internetem objevila, byla otázka problematiky získávání nových členů do náboženských organizací a skupin. Díky kontroverzním aktivitám skupin jako např. Nebeská brána (*Heaven's Gate*) byl a stále ještě je internet prezentován jako efektivní nový nástroj pro získávání potenciálních „obětí“ zneužití a násilí. Podle Hughua Urbana byla právě Nebeská brána „jednou z prvních náboženských skupin, které se objevily jako skutečná náboženství počítačového věku“ (Urban 2000: 282) a které si uvědomily, že „internet je ideálním místem pro masovou prozelytizaci a rychlou konverzi – misionářským nástrojem, který pracuje nepřetržitě, globálně a anonymně“ (Urban 2000: 283). Tento názor byl podporován i tím, že značná část členů Nebeské brány byli počítačová odborníci a samotná skupina v posledních letech své existence komunikovala především prostřednictvím internetu. Otázkou však je, zda skutečně jsou on-line vztahy něčím, co existuje nezávisle na off-line vztazích, a zda skutečně internet může sloužit jako efektivní prostředek pro sociální mobilizaci jednotlivých skupin. Právě tyto pochybnosti vznesli Lorne Dawson a Jeniffer Hennebry.

Na rozdíl od Urbana jsou přesvědčeni, že internet zatím nehraje úlohu primárního nástroje náboženské konverze, a to ani v případě takových skupin jako Nebeská brána. Za prvé proto, že i přes informace, které se objevují v médiích a které se výrazně podílí na utváření obrazu „internetových náboženství“, je internet stále používán relativně malým počtem lidí (Dawson, Hennebry 1999: 17). I když je tento postřeh starý již osm let a za tu dobu došlo k dalšímu výraznému rozšíření internetu, je třeba jej brát velmi vážně; přístup k internetu je stále výrazně ovlivňován takovými faktory, jako jsou vzdělání, věk, ekonomická a sociální situace. I v nejvyspělejších zemích tak bývá spíše výjimkou, když k němu má pravidelný přístup většina populace. Zároveň s tím je třeba také vzít v úvahu to, že naprostá většina uživatelů využívá pouze malou část možností a kapacit internetu; většinou jde o elektronickou poštu či vyhledávání základních informací. Tato „internetová omezenost“ se ale týká i náboženských skupin samotných. Spíše než pro misionářské aktivity a vytváření virtuálních náboženských skupin či prostředí je internet využíván jako velmi levný způsob šíření informací a reklamy (Dawson, Hennebry 1999: 26). K tomuto účelu ostatně sloužily i na svoji dobu velmi vyspělé webové stránky Nebeské brány.

Dawson a Hennebry nicméně zpochybňují ještě jeden velmi rozšířený názor, podle něž se náboženské skupiny působící zejména prostřednictvím internetu obracejí na soci-

álně izolované jedince trpící jistými formami frustrace a marginalizace, kteří prostřednictvím virtuálního světa unikají před složitostí a chaosem světa reálného (Davis 1999).

Východiskem pro zpochybnění tohoto stereotypu jsou současné teorie konverze, které jasně dokazují, že konverze je především sociálním procesem⁴. Takový proces se může jen těžko týkat izolovaných jedinců. Zároveň však podotýkají, že to, co neplatí dnes, může být skutečností v budoucnosti, kdy se možnosti i způsoby využívání internetu budou dále rozšiřovat (Dawson, Hennebry 1999: 36). V současnosti je však náboženská konverze prostřednictvím internetu spíše stále výjimkou či spíše jen zbožným přáním jak skupin, které by internet k podobným účelům rády využívaly, tak i těch, které na to pohlížejí s obavami.

Vedle výše uvedených důvodů je třeba zmínit ještě jeden související s kritickým pohledem na možnost vytváření „virtuální komunity“. Podle některých autorů, např. Kevinu Robinse a Franka Webstera, je používání pojmu „virtuální komunita“ přinejmenším neadekvátní, protože „virtuální komunity“ jsou spíše *komunitami zájmů* než konkrétních lidí (Robins, Webster 1999: 232). Ti si sice mohou prostřednictvím internetu vyměňovat zkušenosti a své pohledy (systémy idejí), ale to ještě nezakládá komunitu jako takovou. To, co členy takových komunit spojuje především, je kolektivní imaginace. Takové zjištění by nás ale nemělo vést k závěru, že „virtuální komunita“ je něčím prázdným a vlastně i nebezpečným. Naopak, svým způsobem může sehrát relativně pozitivní úlohu v přejímání role „neformálního veřejného prostoru“ (Wertheim 2000: 298), sotva ale povede k novému „okouzlení“ a „znáboženštění“ světa.

3. Internet a náboženský konflikt

Další v souvislosti s internetem a náboženstvím často zmiňovanou otázkou je problematika náboženského konfliktu a autority (Guisel 1997). Internet totiž poskytuje volný prostor pro levné a nekontrolovatelné šíření velkého množství materiálu, který má konfrontační nebo agresivní charakter. Díky tomu se objevuje hned několik zásadních problémů. Jedním z nich je téměř neomezená kapacita internetu a jeho snadná přístupnost umožňují levné, rychlé a globální šíření myšlenek, které by jinak neměly kvůli omezeným možnostem jejich tvůrců či cenzurů v „tradičních“ komunikačních prostředcích šanci na masové rozšíření. Díky tomu se internet v současnosti stává jedním z nejdůležitějších prostředků sebeprezentace mnoha marginálních náboženských skupin. To si dobře uvědomují nejen tzv. nová náboženská hnutí mající často velmi omezené možnosti „konvenční“ sebeprezentace, ale také různé extremistické skupiny, jejichž názory či aktivity narážejí na hradbu cenzury. Není proto divu, že internet se stal důležitým „válčištěm“ v boji proti islamistickým či jiným extremistickým skupinám, jehož ovládnutí, je-li to vůbec možné, bude zřejmě mnohem důležitější než

⁴ Současné sociologické teorie chápou konverzi především jako reverzibilní proces postupného začleňování jedince do náboženské skupiny, který je ovlivněn tzv. predisponujícími činiteli, tj. motivy a potřebami jednatelů (konvertity i náboženské skupiny) – první stupeň konverze. Potenciál těchto predispozic ke svému rozvoji potřebuje ustavení kontaktu mezi jedinci s podobnými potřebami, které se navzájem spojují – druhý stupeň konverze. A konečně je konverze završena závazným vstupem do náboženské skupiny a přijetím systému hodnot, idejí a interpretace světa.

ovládnutí Iráku či Afghánistánu. Massimo Introvigne mluví v této souvislosti o internetovém terorismu (Introvigne 2000: 281–284). Dále může jít o využívání či zneužívání internetu pro ideologicky vedenou polemiku s některými náboženskými skupinami, většinou právě s tzv. novými náboženskými hnutími. V tomto případě je možné mluvit o antikultovním a antisek-tářském terorismu (Introvigne 2000: 285). Jeho podoby jsou různé, od spamových kampaní založených na zkreslených či falešných informacích až po hackování webových stránek kritizovaných skupin.

Nekontrolované šíření informací a myšlenek na internetu konečně může vést ke vzniku nových myšlenkových a názorových proudů uvnitř existujících náboženských skupin. I v tomto případě hraje významnou roli obtížná aplikovatelnost cenzury a snadné a rychlé šíření informací. To vše spolu s jedním z největších „prokletí“ internetu, nadprodukcí informací, vede k tomu, že se výrazně snižují možnosti verifikace ortodoxnosti takto šířených myšlenek. Tím se otevírají nové příležitosti jak pro prezentaci, tak pro manipulaci s ideovými systémy jednotlivých skupin, které mohou mít za následek vznik synkretických nábožen-ských systémů.

4. Existují internetová náboženství?

Poslední a snad i nejzávažnější otázkou, která je spojena s internetem a jeho vztahem k náboženství a je sledována v tomto článku, je problematika náboženského prožitku, respektive to, zda prožitek může být prostřednictvím internetu vůbec uskutečněn a sdělen. V této souvislosti již některé skupiny učinily pokusy provozovat v kyberprostoru rituály a vysluhovat bohoslužby, na určitých webových stránkách lze dokonce vykonat virtuální pouť (např. www.beliefnet.com/index.html; www.custodia.org/papa) (MacWilliams 2002). Většinou jde o velice experimentální pokusy, jejichž masový dopad je spíše hypotetický.

Další možnosti internetu v souvislosti s „náboženským prožitkem“ a náboženským životem jsou velmi dobře vidět na příkladu „virtuální diecéze“ biskupa Jacquese Gaillota. Toho Vatikán v roce 1995 zbavil jeho episkopátu ve francouzském Evreux z důvodu neadekvátního chování a prezentace učení, které odporovalo katolické nauce. Gaillot své odvolání odmítl akceptovat, a tak byla jeho diecéze úředně prohlášena za uprázdněnou. Z hlediska kanonického práva měl tak Gaillot stále platné biskupské svěcení, ale chybělo mu místo, kde by mohl svoji autoritu uplatňovat. Využil proto možnosti, kterou také kanonické právo zná, a sám se prohlásil biskupem *in partibus infidelium* v diecézi Partenia, v současné době neexistující. Jedná se o starověkou obec nacházející se v severní části dnešního Alžírsku; v této „své“ nové diecézi Gaillot samozřejmě nemohl vykonávat biskupské povinnosti mimo jiné i proto, že obec neexistuje přinejmenším od 6. století a od 8. století v dané lokalitě zasypané pískem nežijí žádní lidé. O to koneckonců ani neusiloval. S pomocí špičkového web-designera a internetové firmy vytvořil virtuální podobu své nové diecéze (www.partenia.org), kterou nazval „Diecéze bez hranic“ a nabídl ji všem katolíkům, kteří touží „po místu svobody“ (cit. dle Fox 1997: 297). Gaillotovo pojetí „virtuální diecéze“ se však nevyčerpalo na technických možnostech internetu a specifické interpretaci kanonického práva. Bylo opřeno o propracovanou eklesiologii. Podle Gaillota byla totiž prvotní církev jakýmsi „internetem“, což byl jeden z důvodů, proč odolávala tlaku Římské říše: „Prvotní křesťané totiž chápali, že

to, co je důležité, není proklamace fyzické moci na konkrétně existujícím místě, ale utvoření sítě věřících, tedy být on-line“ (cit. dle Christiano, Swatos, Kivisto 2002: 293). Již v prvním roce své existence zaznamenala tato virtuální diecéze více než 200 tisíc návštěvníků (cit. dle Christiano, Swatos, Kivisto 2002: 293).

S dalším šířením internetu a jeho vylepšených verzí je ale velmi pravděpodobné, že se nabídka interaktivních virtuálních náboženských aktivit bude dále rozšiřovat. Její dopad i podoby jsou však zatím spíše v úrovni spekulací. Jediné, co můžeme s jistotou v této souvislosti říci je, že již byla vytvořena vazba mezi internetem a procesem náboženské změny, k níž ve společnosti dochází. Důležitou se v této souvislosti ukazuje být studie Christophera Hellanda, v níž na základě prací Victora Turnera vytvořil heuristický nástroj pro obecnou klasifikaci náboženství a spirituality spojených s internetem (Helland 2000). Helland tvrdí, že náboženství se na internetu vyskytuje ve dvou podobách.

První z nich představuje tzv. *náboženství on-line*, zachovávající tradiční institucionální strukturu a používající internet především jako nástroj sebeprezentace. Náboženské organizace tohoto typu mají vlastní webové stránky, často profesionálně vytvořené, ale zároveň pojaté tak, aby mohly být co nejlépe kontrolovatelné a co nejvíce uzavřené (chybí jim např. interaktivní odkazy – hyperlinky). Internet chápou jako jedno z mnoha komunikačních prostředků a vlastní webové stránky jako nezbytnou nutnost doplňující již existující formy sebeprezentace – noviny, rozhlas, televizi, a podobně. Webové stránky těchto náboženských skupin jsou jen moderními „nástěnkami“, které návštěvníkům poskytují oficiální informace o náboženství – doktrínu, organizaci, systém věr, bohoslužby a informace o nich, náboženské knihy a články, případně další „příslušenství“ související s příslušnou náboženskou tradicí. V minimální míře využívají i další možnosti internetu jako například diskusní fóra. Jeden z největších průzkumů, který byl věnován analýze webových stránek s náboženským obsahem, Pew American Life Project, přitom ukázal, že z 1309 oficiálních webových stránek etablovaných náboženských skupin pouze 52, tj. 4 % poskytovalo prostor k existenci diskusního fóra. Zároveň ale provozovatelé jedenácti z nich, tedy asi jedné pětiny, uvažovali o odstranění diskusního fóra, protože není možné „uskutečnit důslednou kontrolu toho, co se v diskuzi probírá“ (Helland 2002: 295). Stručně řečeno, náboženství on-line jsou náboženské skupiny typické svojí tradiční hierarchickou strukturou (*one-to-many*), pro které je internet především nástrojem vlastní sebeprezentace.

Druhým typem jsou podle Hellandovy klasifikace tzv. *on-line náboženství*; ta na rozdíl od předchozích mnohem více využívají možnosti, které internet poskytuje, a liší se také svojí strukturou, která mnohem více odpovídá de-hierarchizované podobě (*many-to-many*). To se projevuje ve třech základních dimenzích. Za prvé webové stránky on-line náboženství poskytují prostor a možnost pro virtuální náboženské diskuse a chatové místnosti otevřené všem zájemcům, kteří se chtějí podělit o svůj výklad či náboženský prožitek. Tato dimenze bývá častá v případě skupin, které se hlásí k nějaké velké náboženské tradici či etablované náboženské skupině, ale zastávají z jejího pohledu poněkud neortodoxní stanoviska (srov. např. www.catholic.org). Za druhé je možné internet považovat za médium zprostředkující náboženskou zkušenost. Této dimenze využívají náboženské skupiny poskytující prostřednictvím internetu nejen možnost volného sdílení myšlenek a zkušeností, ale dovolující návštěvníkovi účastnit se náboženské dimenze života dané skupiny. Internet poskytuje virtuální

liturgii, modlitby, rituály, meditace a prostřednictvím kyberprostoru nabízí i posvátný prostor virtuálního kostela, chrámu či modlitebny (příkladem mohou být internetové stránky www.thepaganweb.com či www.thedance.com/rituals).

Konečně je internet možné využít k tomu, aby byly odstraněny tradiční bariéry dané náboženskými institucemi a hierarchií. Některé webové stránky, mající často nad-denominanční charakter, poskytují prostor pro mezináboženský dialog a hledání náboženského poznání napříč jednotlivými náboženskými tradicemi a skupinami (např. www.spiritweb.com). V každé z těchto dimenzí je internet chápán především jako prostor, v němž se odehrávají nábožensky založené interakce (Helland 2002: 297). To umožňuje mluvit v případě on-line náboženství o virtuálních náboženských komunitách, či podle Hellanda spíše o virtuálních náboženských *communitas*. Základní rozdíl mezi komunitou a *communitas* přitom spočívá v tom, že *communitas* „existují jako sociální síť založené na příbuzenství, přátelství či společných zájmech, jejichž aktéři nemusí žít nutně ve fyzické blízkosti“ (Helland 2002: 216).

S odvoláním na Turnerovu klasifikaci náboženských *communitas* Helland rozlišuje tři základní typy virtuálních podob těchto náboženských společenství. Prvním jsou tzv. existenciální nebo spontánní *communitas*. V Turnerově pojetí jde o otevřené skupiny bez vnitřních pravidel a restrikcí, Helland používá toto označení pro takové formy on-line náboženství, které se objevují v kontextu neregulovaných chatových místností, kde se myšlenky, témata vytváří naprosto spontánně a volně se šíří mezi účastníky diskuze. Neexistuje zde žádná centrální autorita, která by diskusi usměrňovala, byť je často těmto diskusím společný jistý rámec nebo koncepce New Age (Helland 2000: 217). Druhý typ tvoří normativní *communitas*. Tyto virtuální skupiny již mají jakousi strukturu, která je založena na společném systému idejí. Jde tedy již o regulované prostředí, do něhož není přístup úplně otevřený a v němž je možné bezproblémově šířit pouze takové myšlenky, koncepce a praktiky, které jsou v souladu s obecnými očekáváními, idejemi a praktikami dané skupiny. Tyto sdílené myšlenky a představy jsou také často podpořeny hyperlinkovými odkazy, které dávají celému systému potřebnou míru plauzibility (Helland 2000: 217). Třetí a poslední typ představují ideologické *communitas*. Jde o skupiny, které se snaží udržet jakýsi hraniční status svých členů v procesu rozvoje komunity mimo normální struktury společnosti. V případě on-line náboženských skupin jsou typickým reprezentantem tzv. technopaganské skupiny, které uznávají existenci jisté duchovní síly uvnitř kyberprostoru vytvářeného internetem a jsou přesvědčeny, že je možné ji prostřednictvím společných virtuálních rituálů uctívat. Cílem takovéto *communitas* je vytvořit a zachovat permanentní hraniční komunitu založenou na antistruktuře internetu samotného. Virtuální prostor je tak chápán jako reálně existující entita mající výrazné duchovní či náboženský náboj (Helland 2000: 219).

5. Závěr

Hellandova distinkce mezi *náboženstvím on-line* a *on-line náboženstvím*, stejně jako jeho kategorizace virtuálních náboženských skupin velmi dobře ukazují základní problémy, které jsou se studiem vlivu internetu na náboženství spojené. Vzhledem k téměř exponenciálnímu vývoji, kterým internet prochází, se na výše uvedené budou nabalovat i mnohé

další. Ty budou pramenit nejen z toho, že internet bude stále více a především intenzivněji využíván narůstajícím počtem lidí, ale pochopitelně také z toho, že se budou objevovat jeho upgradované verze. V této souvislosti je nejčastěji zmiňována stále oblíbenější aplikace internetu nové generace Second Life (<http://secondlife.com/>), kterou zabydlují nejen skutečné obchodní společnosti, ale stále více i aktivity mající více či méně religiozní charakter (srov. např. Krátký 2007). Jde však stále o relativně mladý a neprobádaný prostor, který čeká na hlubší analýzu a především důkladnou metodologickou reflexi, jejíž součástí by kromě adekvátní typologie a s ní spojené terminologie měla být především analytická heuristika.

Literatura

- BECK, Ulrich. *Riziková společnost. Na cestě k jiné modernitě*. 1. vyd. Praha : Slon, 2004. 431 s. ISBN 80-86429-32-6.
- CHRISTIANO, Kevin ; SWATOS, William ; KIVISTO, Peter. *Sociology of Religion. Contemporary Developments*. 1. vyd. Walnut Creek, London, New Delhi : Altamira Press, 2002. 392 s. ISBN 0-742-56111-9.
- COWEN, Douglas ; HADDEN, Jeffrey. Virtually Religious. New Religious Movements and the World Wide Web. In LEWIS, J. (ed.). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford : Oxford University Press, 2004, s. 119–143. ISBN 0-195-14986-6.
- DAWSON, Lorne. New Religions in Cyberspace: The Promise and the Period of a New Public Space. In COTE, P. (ed.). *Frontier Religions in the Public Space*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2000, 252 s. ISBN 2-760-30535-X.
- DAWSON, Lorne ; HENNERBY, Jeniffer. New Religions and Internet: Recruiting in a New Public Space. *Journal of Contemporary Religion*, 1999, č. 1, s. 17–39. ISSN 1353-7903.
- GUISEL, Jean. *Cyberwars: espionage on the Internet*. New York, London : Plenum, 1997. 296 s. ISBN 0-738-20260-6.
- HADDEN, Jeffrey ; COWAN, Douglas (eds.). *Religion on the Internet: Research, Prospects and Promises*. Amsterdam, London, New York : JAI, 2000. 384 s. ISBN 0-762-30535-5.
- HADDEN, Jeffrey ; SHUPE, Anson. *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier*. 1. vyd. New York : Holt, 1988. 325 s. ISBN 0-805-00778-4.
- HELLAND, Christopher. On-line Religion/Religion On-line and Virtual Communitas. In: HADDEN J.K. ; COWAN, D.E. (eds.). *Religion on the Internet: Research, Prospects and Promises*. Amsterdam, London, New York : JAI, 2000, s. 205–225. ISBN 0-762-30535-5.
- HELLAND, Christopher. Surfing for Salvation. *Religion*, 2002, č. 4, s. 293–302. ISSN 0048-721X.
- INTROVIGNE, Massimo. So Many Evil Things: Anti-Cult Terrorism via the Internet. In HADDEN, J.K. ; Cowan D.E. (eds.). *Religion on the Internet: Research, Prospects and Promises*. Amsterdam, London, New York : JAI, 2000, s. 277–309. ISBN 0-762-30535-5.
- MacWILLIAMS, Mark. Virtual Pilgrimages on the Internet. In *Religion*, 2002, č. 4, s. 315–335. ISSN 0048-721X.

- ROBINS, Kevin ; FRANK, Webster. *Times of the Technoculture: From the Information Society to the Virtual Life*. 1. vyd. London : Routledge, 1999. 328 s. ISBN 0-415-16116-9.
- SLEVIN, James. *The Internet and Society*, Cambridge : Polity Press, 2000. 265 s. ISBN 0745620876
- URBAN, Hugh. The Devil at Heaven's Gate: Rethinking the Study of Religion in the Age of Cyber-space. *Nova Religio*, 2000, č. 2, s. 269–302. ISSN 1092-6690.
- WERTHEIM, Margaret. *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. 1. vyd. London : Virago, 2000. 256 s. ISBN 0-393-04694-X.
- ZALESKI, Jeffrey. *The Soul of Cyberspace*. San Francisco : Harper Collins, 1997. 284 s. ISBN 0-062-51452-0.

Autor

David Václavík studoval filozofii a religionistiku na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Poté nastoupil na postgraduální doktorské studium religionistiky a roku 2004 je úspěšně zakončil a získal tak doktorskou hodnost. Zaměřuje se na nová náboženská hnutí, metodologii religionistiky a současnou religiozitu. Je tajemníkem České společnosti pro religionistiku.

Kontakt: vaclav@phil.muni.cz