

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií

Anežka Valentová

Bakalářská práce

*Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví
na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*

Vedoucí bakalářské práce: D.E.A. Nicolas Maslowski, Ph.D.

Praha, 2014

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem závěrečnou práci zpracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité informační zdroje a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze, 1. 5. 2014

Poděkování:

Chtěla bych poděkovat svému vedoucí bakalářské práce D.E.A Nicolasi Maslowskému Ph.D. za odborné vedení, za pomoc a rady při zpracování této práce.

OBSAH

Úvod.....	1
1, Základní charakteristika poutnictví	2
1,1, Poutnictví jako liminoidní jev.....	2
1, 2, Poutnictví jako prostor pro shromáždění	4
1, 3, Poutnictví jako směřování k posvátnu.....	9
1, 4, Poutnictví jako posvátná cesta.....	16
1, 5, Závěr.....	18
2, Historie západokřesťanského poutnictví	20
2, 1, Antika.....	21
2, 2, Raný středověk.....	23
2, 3, Vrcholný a pozdní středověk.....	25
2, 4, Kritika poutnictví.....	29
2, 5, Potridentská doba.....	31
2, 6, Moderní doba.....	34
2, 7 Závěr.....	39
3, Poutnictví v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989.....	40
3, 1, Katolická církev v Československu v letech 1948-1989.....	41
3, 1, 1, Proměny zbožností a jejich projevu v letech 1949-1989.....	51
3, 2, Poutnictví v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989.....	55
3, 2, 1, Poutnictví v Čechách a na Moravě před rokem 1948.....	56
3, 2, 2, Poutnictví v Čechách a na Moravě mezi lety 1948-1950.....	59
3, 2, 3, Poutnictví v Čechách a na Moravě během padesátých let...67	
3, 2, 4, Poutnictví v Čechách a na Moravě v šedesátých a první polovině sedmdesátých let.....	71
3, 2, 5, Poutnictví v Čechách a na Moravě v letech od poloviny sedmdesátých let do roku 1989.....	75
Závěr.....	83
Bibliografie.....	86

ÚVOD

Základním témat této práce jsou základní rysy a charakteristiky západokřesťanského poutnictví. Tento fenomén má své místo ve všech kulturách, předmětem práce tedy bude pouze jeho jedna forma z mnoha. Pro pochopení její podstaty je ale nutné se podívat nejdříve na poutnictví i uvnitř jiných kultur. Tomuto tématu se bude věnovat první kapitola s názvem *Základní charakteristiky poutnictví*. V ní bych chtěla prostřednictvím antropologické literatury věnované poutím z různých kulturních prostředí analyzovat základní rysy poutnictví, které mají univerzální charakter, a spolu s tím vyzdvihnout momenty, které jsou důležité pro západokřesťanské poutnictví. Vývoj této tradice na základě vlivu evropské historie a západokřesťanské (zejména katolické) teologie od téměř počátků křesťanství až do 20. století bych chtěla blíže popsat v druhé kapitole nazvané *Historie západokřesťanského poutnictví*. Zde budu k vysvětlení různých podob tohoto fenoménu a přístupů k němu vycházet také částečně z antropologických analýz, dále pak z autorů zabývajících se historií společnosti a duchovní kultury v západoevropském prostředí.

Pro pochopení základních charakteristik poutnictví stejně jako pro jeho uchopení v rámci křesťanské tradice mě bude zajímat zejména práce Victora a Edith Turner (dále jen Victor Turner) s názvem *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Victor Turner byl britský kulturní antropolog, žijící v letech 1920-1983. Jedno z jeho nejdůležitějších děl se jmenuje *Průběh rituálu* (Turner, 2004 (1969)). V něm rozvíjí na základě svých terénních výzkumů mezi africkými kmeny teorii přechodových rituálů od Arthura Van Gennepa. (1997(1909)). Tuto koncepci a další motivy z knihy *Průběh rituálu* pak použil v knize *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, kdy ji aplikoval na příklad poutnictví. Tato kniha je pro dané téma zcela zásadní. Naprostá většina autorů ze společenských vědních oborů se na teze v ní uvedené odkazuje, popřípadě s nimi polemizuje či je vyvrací. Proto budu ve své práci čerpat především z Turnerovi teorie, kterou doplním o myšlenky dalších autorů, na které se on sám nezaměřil, anebo které jsou s jeho tezemi v rozporu, či je dále rozvíjejí a doplňují.

Třetí kapitola s názvem *Poutnictví v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989* bude mít za cíl na základě historických studií a pramenů přiblížit jak tato tradice v daném období vypadala, co znamenala pro své účastníky a jak byla ve společnosti přijímána. Pro vytvoření kontextu tohoto exkurzu nejdříve přiblížím podmínky pro církev, náboženství a náboženské obřady v letech 1948-1989. Toto období jsem si vybrala proto, že časově

ohraničuje specifické zázemí tohoto fenoménu, které vycházelo z totalitních tendencí a antiklerikální a protináboženské atmosféry komunistického režimu. Na základě výsledků třetí části pak budu realizovat vlastní cíl této práce, kterým bude syntéza antropologických, historických a sociologických analýz prvních dvou kapitol s poznatky o poutní tradici v Čechách a na Moravě v období komunismu.

1. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKA POUTNICTVÍ

„Slovo „poutník“ odpovídá německému slovu *Pilger*, francouzskému *pèlerin* a anglickému *pilgrim*, což jsou výrazy pocházející z latinského slova *peregrinus*, označujícího cizince, který žije mimo oblast, kde má občanská práva.“¹ V následující kapitole chci načrtnout základní charakteristiky poutnictví a nabídnout tak užší pohled na tento fenomén. Zaměřuji se na čtyři základní tendence, které k pouti vedou. Podle nich je tato kapitola rozdělena. Jako první uvádím specifickou potřebu liminoidní zkušenosti, která nabízí přechod z běžného života dále sociální aspekty pouti, zejména ty, které se liminoidním charakterem poutnictví souvisí v další části inklinování ke kontaktu s posvátnem a nakonec potřeby ústící v cestu samotnou.

1.1. Poutnictví jako liminoidní jev

Tato teorie je jádrem Turnerova pojetí poutnictví, a proto ji uvádím na prvním místě. Mezi ostatními antropologickými studii k tomuto tématu působí poněkud izolovaně, neboť ostatní uvedení autoři jí, oproti jejím dílčím tezím, nevěnují téměř žádnou pozornost. Opírá se o výše zmíněné studium rituálů Arthura Van Gennepa (1997(1909): 27). Ten rozlišuje tři fáze rituálního aktu, Turner se zaměřil na fázi prostřední, liminální, kterou považoval za těžiště celého rituálu. V této liminální fázi se účastník dostává do jakéhosi prahového prostoru, který je charakteristický svou nejednoznačností, a ve kterém se odpoutává od atributů předchozího a nadcházejícího. Je to prostor mimo pevné struktury světského, potencialita, nabízející duchovní přechod mezi dimenzemi. První fáze rituálu, preliminální, spočívá v odloučení se od symbolů a znaků, vázaných na jedincův předcházející status. Poslední fáze, postliminální, pak představuje návrat s proměněným sociálním statutem do prostředí běžných konvencí.

¹ Ohler Norbert, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Vyšehrad, 2002, (původní vydání *Pilgerstab und Jakobsmuschel, Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit*, Düsseldorf, 2000), str. 12

Zatímco u kmenových společností jsou tyto iniciační rituály součástí života každého člena společnosti, v křesťanské struktuře je první fáze rituálu přístupná pouze kléru. Pro laiky se podobná zkušenost liminality začala otevírat právě v poutnictví, kdy věřící fyzicky překračuje hranice svého každodenního života. Vzdaluje se tak svému statusu, zvykům a běžné každodennosti a zároveň příležitosti k hříchu, která je pevně zakořeněná v sociální struktuře, kterou opouští. Spolu s opouštěním svého světa přichází do kontaktu se světem na druhé straně. Cestou zažívá různá muka a pokušení, která podstoupí, neboť po jejich překonání ho čeká posvátný cíl. Identický princip sledoval Van Gennep, (1997(1909)): str.) u přechodových rituálů. (Turner, 1978: 2-8, Barber, 1991: 154-155). Tyto dva jevy také spojuje kromě již zmíněného homogenizace statusu řadových účastníků a zvláštní význam tohoto společenství, stylizované odívání a chování, reflexe významů základních náboženských a kulturních hodnot, osobnostní integrace, důraz na utrpení a pohyb do periferie, která se stává duchovním centrem. (Turner, 1978 34)

Nabízí se samozřejmě i další rozdíly – zatímco posvátný cíl pohanů je tajný, u křesťanů je definovaný jako vnitřní pohyb srdce. Také motivy k liminální zkušenosti jsou odlišné, pro pohany je iniciační obřad povinností, která jim nabízí hlubší přijetí do sociální struktury společnosti. Poutník odchází zcela dobrovolně, jeho rozhodnutí má vnitřní charakter, který je motivovaný pouze duchovně a i efekt iniciace se promítá pouze v náboženském cítění jedince, jako vyšší stupeň duchovní participace. Celý akt se tedy vymyká sociální struktuře a v postliminální fázi se iniciace nijak neprojeví na poutníkově sociálním statusu². (Turner, 1978: 2-9) Poutníková iniciace je skrytá a symbolická, neboť neodpovídá světským požadavkům společnosti, znamená krok vpřed na spirituální cestě, který se může projevit v ocenění hluboké zbožnosti poutníka u ostatních, což je ale jen vedlejší důsledek. (Turner, 1978: 15).

Další základní rozdíly od pohanských rituálů je možné vidět na jen minimálním projevu magie a individuální odpovědnosti při křesťanských³ rituálech. Vyslyšení prosby je závislé pouze na oboustranné vůli poutníka a Boha, a to i pokud jde o uctívání posvátných objektů, neboť ty zde hrají jen roli zprostředkovatelů mezi těmito dvěma subjekty. (Turner, 1978: 12-14) Důležitý je zde také aspekt dobrovolnosti, který je pro poutnictví charakteristický, zatímco přechodové rituály představují spíše nutný sociální

² Ačkoliv Barber (1991: 151) zmiňuje, že poutníkovi po jeho návratu často zůstává odlesk jeho statusu, kdy byl objektem pohostinnosti, a může tedy očekávat alespoň dobrou reputaci.

³ Turner mluví v této souvislosti o všech historických náboženstvích

mechanismus. Proto se Turner rozhodl kategorizovat poutnictví jako spíše *quasi*-liminální či liminoidní jev. (Turner, 1978: 35).

Tato koncepce přikládá poutím zvláštní význam. Vedle jiných náboženských obřadů je jejich rozměr podtržen preliminální fází, tedy poutní cestou a jejím motivem opouštění běžného světa. Liminoidní charakter poutnictví navazuje na podobu přechodových rituálů v běžných v archaických společnostech, doplňuje tak chybějící možnost této zkušenosti v křesťanské tradici.

1.2. Poutnictví jako prostor pro shromáždění

Motivy k založení anebo navštěvování poutního místa jsou založené také na sociálních kontextech, neboť jak bude v této části vysvětleno, pouť má i ve svém individuálním provedení vždy sociální charakter. Na jedné straně vycházejí z podnětů a potřeb církve jako celku, popřípadě jednotlivých částí její struktury, na druhé straně mohou být také spontánními výplody společnosti. V každém případě zde pouť získává zvláštní význam jako rámec pro shromáždění většího počtu lidí.

Se zkušeností liminoidity podle Turnera (1978: 31, 32) souvisí zážitek z prostředí speciální formy společenství nazývaného *communitas*. Poutník uniká svému sociokulturnímu prostředí, a to i pokud podniká pouť ve společnosti ostatních, neboť zde přestávají platit stará sociální pravidla. Participace na tomto uskupení pak dává směr sociálnímu a osobnímu životu jedince. Jako možnost získání odstupu od běžné skutečnosti a je také důležitým zdrojem podnětů pro rozvoj kultury, umění a symbolů. (Turner, 2004 (1969): 125) Tato společnost není hierarchizovaná, lidé se stávají navzájem sobě rovnými, bratry sociální interakce. *Communitas* tak představuje antistrukturu, protipól institucionalizované a hierarchicky řízené společnosti, který je její nutnou součástí, neboť „v každé struktuře existuje antistruktura“⁴. Vznik poutního místa ve své původní podobě⁵ je spontánní (poutní místa vznikala na dříve neposvěcených místech), spadá mimo církevní struktury, často směřuje periferně. Samo poutní místo má tedy ve své podstatě až antiklerikální charakter. Navíc je rozhodnutí k pouti individuální. Možnost manifestace *communitas* se zde tak snadno nabízí. To dokládá například skutečnost, že se poutnictví často spojovalo s hnutími jako milenarismus, nacionalismus aj. Pro ty, kdo kontrolují

⁴ Turner Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978, str. 174

⁵ Tzn. zejména v počátcích křesťanského poutnictví, o proměnách tohoto schématu viz. dále

společnost, jsou tak poutě ve své demokratičnosti a dobrovolnosti potencionálně podvratné.

Společnost, ve které by se pak *communitas* stala ustálenou formou, by získala despotické rysy, tato forma soužití tedy není trvale udržitelná. Proto Turner (2004 (1969): 130) rozlišuje tři kategorie jejího fungování. První nazývá jako existenciální, popř. spontánní *communitas*, která je v podstatě popsána výše. „Díky působení času, díky mobilizaci a spravování prostředků a nutnosti společensky řídit členy skupiny při naplňování těchto cílů se existenciální *communitas* přeskupuje do trvalého společenského systému“. Je pak kontrolovatelná a ovládatelná a spadá do kategorie normativní *communitas*. Existenciální forma se může také proměnit do formy ideologické *communitas*, kdy se vztahuje k různým utopickým modelům společnosti přítomných ve své původní podobě.

Podle Turnera by si tedy teoreticky lidé měli být v antistruktuře poutního společenství rovni. Zvláštní význam zde ale nabývají ti členové společnosti, kteří jsou v sociální struktuře znevýhodněni, tedy nemocní, chudí a ženy. To je zřejmé zejména u svatyň, které nabízejí uzdravení, kde se nemocní stávají středem zájmu ostatních. Základem toho je jejich možnost stát se objektem zázraku a teologická rovina uchopující utrpení jako způsob, jak se přiblížit skrze tělesné neduhy hříšnosti své duše a na základě napodobování vzorů Krista a mučedníků také Bohu, díky čemuž nabývají podobného statusu jako svatí (Dahlberg, 1991: 37-46). Poutnictví nabízí prostor pro solidaritu, pomoc nemocným a rozdávání almužen. Vedle motivů dobrosrdečnosti to ale můžeme chápat také jako projev vztahů mezi klienty a patrony, pomáhající připomenout sociální hierarchii společnosti. (Brown, 1987: 45-46) Katolická teologie obecně oceňuje chudé a nemocné, ti v poutnictví nabývají ještě další význam díky zakladatelským legendám. Jejich hlavními aktéry jsou v naprosté většině chudí lidé, nápadně častý je zde také poměr nemocných, žen anebo dětí. Oblíbenost mariánských zjevení zase může souviset s její rolí duchovního laika, chudé prosté ženy. Tyto osoby se pak díky své roli nabízejí jako předmět identifikace, což staví do středu zájmu celou jejich sociální skupinu, zároveň se tím také poutní vize popularizuje mezi níže postavenými vrstvami společnosti. (Turner, 1978: 210-213)⁶

Turner, 1978: 143-148, 188-198 si všímá, jakým způsobem může být pout' prostředkem duchovní a dogmatické kontroly. Jejím stěžejním projevem je strukturovaný

⁶ Vize žen, které začaly být častější od renesance, vypovídají o feminizaci církve, kdy ženy začaly mít tendence vyjádřit se k církevním tématům. (Nolan a Nolan, 1989: 288-9)

proces rituálu. Pevná kontrola nad náboženským systémem předpokládá jeho uniformitu, je tedy možná jen u společnosti s masovou gramotností, neboť psaný jazyk nemá takový emocionální vliv při percepci. Ačkoliv je podle něj křesťanský systém dost centralizovaný připouští, že i zde se nabízí prostor pro odlišné přístupy. Všímá si subjektivního vnímání základních náboženských symbolů, které mají většinou vizuální podobu, jejich percepcie je tedy závislá na představitosti. Symbolické významy, které mohou být překryté nánosem jiných kulturních či individuálních významů, ale stále vedou nit k základním teologickým pravdám, týkajících se víry a morálky. Ty a konceptuální struktura rituálu jsou zcela imunní vůči historickým a kulturním vlivům a jejich význam má tedy v rámci náboženství univerzální charakter.

Podle Dahlberg (1991: 74, 75) je diverzita diskurzů limitována oficiální organizovanou strukturou. Ta ji unifikuje svými pevně stanovenými pravidly, organizující prostorové hranice svatyně a časový harmonogram poutníků, jak je tomu zejména v novějších svatyních. Stojí tu pak proti sobě struktura x *communitas*, síla x resistance, kolektivní disciplína x svoboda vyjádření a hierarchie x rovnost. Ve vysoce strukturovaných svatyních se pak projevuje tlak na návrat k tradičnímu pravému katolicismu. Podle Smithe (1987: 56-73, 85,86, 108,109) je možné chápat svatyni samu o sobě jako pevně strukturovaný systém významů a jednotlivé akty konané v chrámu jako sérii hierarchických a hieratických úkonů, odlišující statusy jednotlivých návštěvníků podle působnosti jejich role a příslušného prostoru, který se rozlišuje různými stupni posvátné síly, na základě dichotomií čistý/nečistý a posvátný/profánní.⁷ Hlavní roli zde hraje rituál, samotný pohyb v prostoru a etika se řídí přísnými pravidly, která vyjadřují rozlišení statusů. Architektonický jazyk se tedy odráží v jazyku sociálním. Chrám je naplněn synchronní strukturou doplňujících se významů, která je donekonečna replikovatelná v jakémkoliv jiné svatyni, nikoliv však mimo tento posvátný prostor, neboť toto představení se vyvinulo v systém. Svatyni na základě toho můžeme chápat jako metonymii totality, neboť její posvátnost drží subsystemy na svých místech.

Uctívání kultu s jeho poselstvím z tohoto pohledu může vycházet vstříc ideologiím a napomáhat šíření náboženské ortodoxie mezi nevzdělané masy. (Sallnow a Eade, 1991: 3-4) Církev k tomuto fenoménu často zaujímal ambivalentní postoj, je ale zřejmé, že pro ni mohl být důležitým zdrojem duchovní a sociální kontroly. Z tohoto pohledu je možné o

⁷ Podobně nad posvátnými akty přemýšlí Lévi-Strauss (1971), pro kterého je základem rituálu rozřídění jednotlivých objektů a gest, přidělení jim různých hodnot a následné opakování tohoto úzu. Na princip opakování se zaměřil také Freud, (1907) který si všímá svědomitosti při jeho dodržování, díky které se akt stává posvátným. Potřebu opakování rituálních gest přirovnává k posedlosti neurotiků. (Smith, 111-112)

poutích mluvit jako o sociálních integrantech, jak vlastně chápe Durkheim (2002 (1912): 156-173) všechny náboženské obřady. Je ale nutné počítat s tím, že vedle této unifikující funkce pouti stojí skutečnost, že její návštěvníci mohou pocházet z odlišných kultur a vyznávat odlišná vyznání. (Turner, 1978: 237) Jednotnost poutního společenství se projevuje například při návštěvě hlavních poutních míst, která jsou atraktivní pro různé národy a vyznání, anebo u ekumenických svatyní, kdy pouť symbolicky vyjadřuje všechny části těla církve. V této pluralitě v jednotnosti vytanula potřeba diferenciac, která může vyjadřovat vzájemnou vyhraněnost jednotlivých přístupů anebo vymezení se proti sekularizované části návštěvníků svatyně. Integritu prezentuje zejména průvod, který na jednu stranu symbolizuje jednotu církve, na druhou stranu ale nabízí prostor pro prezentaci jednotlivých farních částí svojí vlastní vlajkou či korouhví. (Dahlberg, 1991: 69, Bowman 1991: 110)

Poutník se neseťkává jen se svými současníky, ale se všemi svými předchůdci a navíc ve vzpomínkách i se sebou samým, pokud se na místo vrací pravidelně.⁸ Svatyně jako pevný bod, kam se poutník, stejně jako jeho předkové navrací, pak představuje jeho spirituální domov. Pouť se na základě toho stává tradicí, kdy podobně majetnický vztah k jednomu místu sdílí větší množství lidí, většinou ze stejného regionu či národa, díky čemuž může získat patriotistický či národní význam. (Coleman, 2004: 65). Podobně sleduje možnost nacionální konotace poutních míst i Turner (1978: 106, 136) Symboly, které jsou spjaté s poutníkovou vlastní kulturou, pro něj mohou mít zvláštní význam. Ten se stává pro danou společnost obecným a někdy i důležitějším než ten teologický, a to zejména ve společnosti, která se potřebuje vymezit proti cizí síle. To zakládá u poutních center, která nabízejí důležitou nit v kontinuitě národní historie, s počátky často až v předkřesťanské době, anebo u symbolů, které se staly objektem národního sentimentu, možnost jejich využití pro oživení národního uvědomění. Tyto symboly se opírají o minulé události, často spojené s pokusy o jejich destrukci, nabízejí tedy téma víry, následného vítězství a Boží dobroty. „Poutní místo se tak může stát kulturním základem pro národně politické boje, doprovázejí je svými základními paradigmaty: že utrpení může být přijato, pokud je to nutné, pro dobro lidí.“⁹

Poutě lze rozlišit na dva základní typy, na skupinové a individuální. Charakter individuálního poutnictví je spirituálněji, díky čemuž je přístupné i pro sekularizovanou

⁸ Návaznost na historické poutníky si připomínají například chůzí naboso, prostými poutními šaty anebo tradiční mušlí

⁹ Turner Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978, str. 136

společnost a má blíže liminoidní zkušenosti (Norman, 2011: 18 – 21; Nolan a Nolan, 1989: 37). I na individuální pouti je ale vždy potřeba dalších lidí, neboť poutník neputuje jen krajinou ale i mezi lidmi (Norman, 2011: 179). Rozhodnutí k pouti a zbožnost je sice vždy osobní, průběh pouti, její završení ve svatyni a projevy zbožnosti jsou ale vždy kolektivní. Pout' se tak stává vlastní sociální institucí, ve které je vždy primární aspekt sociální nad individuálním. (Turner, 1978: 31)¹⁰ Pokud se ale zaměříme na poutníka z hlediska jeho motivů, lze říci, že i pout' v doprovodu jiných osob může být individuální, pokud jsou individuální motivy k ní. (Nolan a Nolan, 1989: 38) Častějším jevem je ale skupinové poutnictví, kdy spolu putují malé jednotky většinou uskupené na základě blízkých vztahů, či velké organizované skupiny. (Margry, 2008: 23) K tomu mohou vést praktické důvody, důležitou roli zde ale hraje také sekulární motiv pouti, který se pojí s potřebou zábavy. V rámci sociálního rozměru je stěžejním bodem obřad, zejména eucharistický, kdy lidé prožívají společné pocity, pociťují zkušenost mnohosti a jednotnosti, která umocňuje emoční dopad oddanosti. (Turner, 1978: 13) Společná pout' může spojovat lidi také na základě sdílené prosby, která se týká celé komunity nebo společnosti, anebo potřeby vyjádřit svou víru a přesvědčení kolektivně, jako členové společného těla církve. (Nolan a Nolan, 1989: 37-40)

Z Turnerova pojetí *communitas* čerpají téměř všichni autoři, kteří se zabývají sociálními aspekty pouti. Často si ale všimají spíše jejich normativních a ideologických forem, jako třeba Dahlberg (1991), která píše o podřízenosti spontánního charakteru *communitas* oficiální církevní strukturou anebo Smith (1987), pro kterého je prostor posvátného ritu pečlivě strukturovaný tak, aby mohl vyjádřit a připomenout pozice jednotlivých účastníků. Téměř protikladný je přístup Browna (1981), který na místo bratrského společenství vidí spíše prostředí, kde se manifestuje hierarchie pomocí rovnice obdarovaný a dárce/patron a jeho klient. Společnou myšlenkou těchto teorií je potenciál poutí pro šíření a upevňování dogmatiky a potažmo pro kontrolu pro kontrolu náboženské struktury nad svými členy.

Turner připouští možnost nerovností mezi poutníky i uvnitř *communitas*, kdy jsou vyzdvihováni ti nemocní a chudí, na rozdíl od pojetí Dahlberg (1991) se ale tato proměna významu statutů týká spíše širší části společenského spektra, kam spadají všichni níže postavení. Dalším důležitým rysem společenství *communitas* je jeho manifestační

¹⁰ S tím souhlasí i Norman (2011: 48-61). U tzv. individuálního poutnictví zdůrazňuje pozici subkohort, které se setkávají u příležitosti doplnění energie, kdy sdílejí své zážitky, utrpení a nepohodlí a diskutují, což chápe jako nutný doplněk meditační cesty, bez kterého není poutní zkušenost úplná

potenciál. Pout' pak může být prostředkem vyjádření jednotnosti církve, jejich jednotlivých složek anebo sounáležitosti s hodnotami, a to nejen náboženskými, ale často také např. národními. Na základě emočního dopadu integrity poutního shromáždění je pak možné oddanost ke sdíleným idejím.

1.3. Poutnictví jako směřování k posvátnu

Prostor, který nabízí liminoidní zkušenost, jak již bylo řečeno, nepatří do oblasti profánního světa. Je mu dokonce protikladem, tzn., že je světem posvátným. A právě posvátnost je tím, co poutníci explicitně chápou jako motiv své cesty ke konkrétní svatyni. Následující část této kapitoly bych tedy ráda věnovala otázce, co tento zvláštní charakter svatyně zakládá. V křesťanské teologii má posvátný cíl důležitou roli jako prostředek vysvětlení poutní tradice, jejím principům budu tedy v této části věnovat zvýšený zájem.

Zdůrazňování významu posvátného cíle v poutní tradici ovlivnila Eliadova koncepce posvátného centra. Ta vysvětluje prostor poutní svatyně jako absolutně skutečný, pevný bod, ve kterém se uskutečňuje orientace a vymezuje jí od beztvaré rozlohy, kterou je obklopena. (Eliade, 2006 (1957): 18-20) Tento prostor vytyčuje střed světa, ve kterém se propojuje nebe, země a podsvětí, nabízí se tedy jako kontaktní bod s nebeskou sférou. (Eliade, 2006 (1957): 28) V křesťanské tradici je hlavním rysem tohoto bodu jeho možnost přiblížit poutníka skrze prostředníky Bohu, aby se dostal blíže zdroji spásy.

Turner si všímá periferního postavení svatyně v rámci profánního světa, což odpovídá jeho představě o preliminární fázi rituálu, při které poutník směřuje do okrajových míst sociální struktury (Turner, 1978: 241) Svatyně se zde ale pro poutníka proměňuje v centrální bod, v *axis mundi* jeho víry. (Turner, 1978: 24) Přechod mezi profánním a posvátným světem představuje překračování hranic každodenního života, a to jak fyzicky, tak mentálně. (Margry, 2008: 25-27) Dojem fyzického překročení hranic v poutníkovi posiluje častá lokace svatyně na kopci, nabízející symbolickou cestu nahoru, blíže svatému a pocit nadřazenosti při shlížení dolů. (Nolan a Nolan, 2004: 320-1) Mentální rozměr tohoto přechodu se očekává automaticky, ačkoliv podle Bowmana (1991: 120) se poutník nevzdaluje profánnímu světu natolik, neboť posvátné je definované vírou lidí, kteří k němu směřují, tedy uvnitř jejich kultury.

Podle Margryho (2008: 24) pro poutníky svatyně představuje prostor, kde se manifestuje nebeská, posvátná síla, která se projevuje na určitém místě prostřednictvím kultického objektu. Střed zájmu pak tkví v prostoru svatyně, která posvátnost ohraničuje.

Nabízí se tedy otázka, zda je místo svatyně posvátné samo o sobě, nebo zda je takové na základě objektu, která na něj přenáší určité kvality.

Zpočátku byly předmětem úcty posvátné ostatky, poutníci hledali kontakt s posvátnou osobou, tedy nikoli místo samé. Na základě toho pak byly ostatky libovolně přemístitelné. (Brown, 1987: 88) (viz. str. 22). Postupně se staly posvátnými i chrámy, vystavěné na jejich místech. Celý chrám je totiž tvořen komplexním systémem navzájem se doplňujících symbolů. Liturgie, která má velmi prostorový charakter, dává těmto symbolům rámeček, nabízí jim topografické zázemí, posvátným se pak stává celek svatyně. Tato symbolická struktura zajišťuje místům nebo objektům posvátnost, relikvií se pak může stát i sama část chrámu, jednotlivé stavební kameny nebo jen zemina, která jej obklopuje. Tyto prvky si pak mohou udržet svou posvátnost i po svém fyzickém oddělení od tohoto chrámu a jejich reprodukce či fyzický přenos zakládá svatost jiných míst. (Smith, 1987: 92 – 110, Nolan a Nolan, 1989: 164).

Podle Browna, 1987: 92, má přenos a nové umístění posvátného objektu podobný charakter jako jeho objevení, obojí je gestem dobré vůle Boha. Potřeba označovat určitá místa jako posvátná je zakořeněná v potřebách společnosti, tato lokace kontinuálně navazuje na pohanské zvyky a to někdy i u jednoho konkrétního místa.¹¹ K tomu navíc relikvie v křesťanství byly již od počátků poutnictví prostředkem lokalizace církevní struktury. Jejich vysoká hodnota v očích křesťanů z nich učinila ten nejvýznamnější objekt gesta darování, vyjadřující solidaritu uvnitř církevní společnosti. Obdarovaný skrze vlastnictví relikvie nabýval legitimacy své moci a zvyšoval statut svého úřadu a dárce získával zvláštní status prostředníka boží vůle, lokace relikvií tak napomohla uspořádat nebo vyjádřit čerstvou hierarchii církve a definovat centra jejího působení. Nové svatyně s ostatky se pak šířily spolu s evangelizací. Na základě toho lze chápat proces kanonizace jako politický krok, kdy církevní instituce vytváří nový článek své struktury v místě kultu. Ten zde může hrát navíc významnou úlohu materializace ideologie. (Brown, 1987: 8-11; Spalová, 2012: 61, 62; Smith, 1987: 9).

Zvláštním příkladem je přítomnost posvátné síly skrze text, konkrétně skrze obsah Písma svatého, který je sám o sobě jejím zdrojem. Při poutích do Jeruzaléma se místa spjatá s Kristovou biografií stávají ilustrací posvátného textu, skrze jeho četbu se zhmotňují příběhy a nabývají posvátného významu. (Sallnow a Eade, 1991: 6-9). Tento

¹¹ Tato místa odhalují své předkřesťanské kořeny z vazby na stejné kultické objekty, většinou přírodního rázu, jako vrcholky nebo prameny či studánky, nebo uměle vytvořené, jako jsou posvátné zdi, které se běžně nacházejí v Irsku (Nolan a Nolan, 1989: 292- 338)

poutní systém nazývá Smith (1987: 14,15) jako historický, neboť jeho základem je připomínka minulých událostí (druhým typem je systém ahistorický, který je zaměřený na rituály spojené se spasením). Historický systém byl vázaný kromě prostoru i na časovost připomínaných událostí, a tato druhá vazba se postupně přenesla spolu s principem rituálu, původně založeného na topografických souvislostech, za hranice Jeruzaléma. Události spojené s Kristovým životem se tak bez závislosti na prostoru přenesly do křesťanského liturgického kalendáře a staly se univerzálně aplikovatelnými. Den svátku pak často motivuje k pouti dokonce více, než posvátnost místa samotná. (Nolan a Nolan, 1989: 55) Poutní cesty založené na principu napodobování a připomínání si se vztahují i ke stopám a životním událostem jiných postav, které se staly objekty úcty, nejčastěji k těm, které jsou spojeny s počátky křesťanství. (Turner, 1978: 33)

Nositelem tradice a kontinuity poutního místa je jeho původ, vyjádřený v zakladatelských legendách. Ty mohou mít legendární nebo historickou povahu. Tomu se vymykají tzv. devocionální svatyně, které vznikaly jako prostý akt víry. Nejčastější jsou svatyně založené jako votivní, tedy v důsledku slibu, danému ve stresové, nebezpečné situaci. Dále se zakladatelské legendy často zakládají na zázračně objeveném, přemístěném nebo projevujícím se předmětu, který se následně stane kultickým. Nejstarším typem svatyní jsou ty, které čerpají svůj význam ze starobylé tradice, sahající až ke kořenům křesťanství. Zde jsou často evidentní projevy synkretismu. Zakladatelská legenda novějších svatyní se v naprosté většině zakládá na zjeveních, zejména mariánských. (Nolan a Nolan, 1989: 216-270)

Samozřejmou součástí svatyní jsou kultické objekty.¹² Jejich společným rysem je posvátnost, kterou nabyly prostřednictvím kontaktu s nebeskou silou, chápanou jako božská intervence, popřípadě pouze na základě historicky symbolického významu, který jim byl dán. Ať se jedná o objekty spojené s životem mučedníků a svatých anebo později vznikající místa zjevení, vizí a zázraků, poutníkům stále připomínají skutečnost, že jejich náboženství puze nadpřirozenou silou a milostí, a potvrzují jim stálou působnost Boha na zemi. (Turner, 1978: 34)

Výjimečnost svatých se zakládá na skutečnosti odchodu jejich duše do ráje. Tomu byly přítomny i jejich ostatky, proto i ty mají jiné kvality. Jejich hrob pak představuje důležitý bod, kde se zpřítomňuje věčnost ráje a setkává nebe a země, tedy dvě sféry, mezi nimiž byla v pozdně antické společnosti neprostupná bariéra. Skrze relikvie se stále může

¹² Výjimku tvoří svatyně, které mají atypickou přirozenost nebo jsou samy spojeny s životem svatého.

manifestovat boží moc, svatí se projevují skrze ostatky jako zprostředkovatelé síly a milosti, což nabízí jedno z teologických vysvětlení zázraků. Posvátnost relikvie podtrhuje koncept sv. Augustina o jednotě duše a těla, (Brown, 1987: 1-4, 69-85) podle katolické doktríny pak tělo může být formou božství na světě. (Dahleberg, 1991: 47-48) David Hume (1575) chápe uctívání svatých jako formu polyteismu. Lidé podle něj nikdy nebyli zcela monoteističtí, což je dáno limity lidské mysli, bránící naprosté racionalitě. Proto si potřebují personalizovat jevy, které leží mimo lidskou kontrolu. Paralel s pohanským náboženstvím se nabízí více, kult svatých mohl ve své podobě čerpat z antického uctívání hrdinů, či se v pozdějších dobách mísit s religiózními zvyklostmi jiných pohanských společností. (Brown, 1987: 5-7, 14-15) Víra v zázračnou moc ostatků svatých, která je mezi jinými světovými náboženstvími ojedinělá, vykazuje podobnosti s vírou v zázračnou moc bohů uctívaných pohany u počátků křesťanství. Stejně jako oni, i svatí mají moc uzdravovat, plnit přání, přenášet své uzdravovací schopnosti fyzickým kontaktem na jiný objekt anebo také provádět odplatu. (Barber, 1991: 59, 60)

Vztah věřícího k svatému připomíná nejvíce vztah patrona a klienta, který byl době rozkvětu kultu svatých během pozdní antiky pro sociální vazby v tehdejší společnosti charakteristický. Vyjadřoval se vyměňováním si darů, které korespondovalo s křesťankou představou dobročinnosti. (Brown, 1987: 89) Tento motiv ve svatyních zakořenil, mezi dary patří peníze, jako příspěvek na dobročinné činnosti, anebo práce či služby. Od středověku a zejména v baroku bylo běžné zanechávat ve svatyni také hmotné dary, tzv. votivní, jako např. voskové figurky, svaté obrázky, květiny, obrazy dárců či *ex-voto* obrazy, které představují osobní dar patronu za vyslyšení proseb. (Nolan a Nolan, 1989: 67-78, Dvořáková, 2010: 205-210) Samotné putování ke svatyni a pokání se dá také chápat jako dar. Lidé tak nejen vyjadřují úctu a pokoru k posvátnému objektu, ale potvrzují svůj klientský závazek vůči svému patronovi, od kterého pak nutně musí něco očekávat, ať materiálního či duchovního. (Sallnow a Eade, 1991: 24-25)

Kult svatých ve svém původním pojetí navazoval na pohanskou tradici blízkého vztahu k neviditelnému strážci, který představuje spíše nejhlubší vrstvu multiplicitní osobnosti, než jinou postavu. Křesťané ale převedli tento vztah, charakteristický výjimečnou blízkostí, očekáváním ochrany a duchovní inspirace (počínaje narozením a pokračující i po smrti) na mrtvé bytosti s lidskou historií. Popularizace křesťanství s sebou nesla zpřísnění podmínek pro spasení, pozdně antičtí křesťané tedy byli výjimečně pesimističtí a asketičtí a stěžejní pro ně byla otázka hříchu a posledního soudu. Uctívání svatých nabízelo možnost přiblížit se skrze kult nebeské sféry, tedy naději v životě plném

strachu z posledního soudu. Později se u svatých zdůraznila jejich lidská rovina a jejich funkce prostředníků, kterou nabyli jako ti, kdo učinili přechod mezi fyzickým světem plným chyb a nebeskou harmonií. (Brown, 1987: 50-68) Jejich zvláštní moc odráží jejich utrpení, neboť ti, kdo nejvíce trpěli, mají nejvíce síly napravovat utrpení jiných. Naděje na pomoc od těchto prostředníků se zakládá na doktríně o společenství svatých. Ta vysvětluje propojení pozemské společnosti s těmi, kdo jsou v nebi a s těmi, kdo čekají v očištění. Celá církev se tedy skrze navzájem mířené modlitby propojuje a komunikuje. Svátí a andělé zde hrají roli přímělců, vyšší postavení zaujímá Kristus, který je označován jako zprostředkovatel neboť sdílí božskou podstatu, je tedy nejblíže Bohu samotnému, a Panna Marie, která je sice chápána jako přímělvce, ale díky své blízkosti ke Kristu jako ten neúčinnější. (Turner, 1978: 154-160)

Každé poutní místo má svého patrona. Ti se odlišují rolemi, které vyjadřují pole působnosti poutního místa. Přibližně dvě třetiny současných poutních svatých jsou zasvěcené Panně Marii a v přibližně desetině je patronem Kristus, a to většinou v kooperaci se Svatou Trojicí, kde je v tomto případě středem zájmu. Tyto dva druhy svatých se většinou spojují s největší osobní zbožností. Zbylá část připadá svatým, kteří mají většinou pouze regionální nebo lokální význam. Svatyně s větším prostorovým polem působnosti většinou oslovují příchozí, kteří hledají nějaké materiální výhody pro svůj život a jejich charakter je spíše liminoidní, zatímco svatyně menšího významu mohou mít více liminální charakter. (Nolan a Nolan, 1989: 155-156)

Rozmístění jednotlivých patronací svatých souvisí zejména s místy rozmístění jejich ostatků či s jejich osobní historií, odráží se zde ale také vliv předkřesťanských kultů, který se projevuje například v genderových poměrech mezi patrony. Obecně našla mariánská úcta prostor zejména v katolických zemích, což se projevuje také v množství jejich patronací. (Turner, 1978: 239) Panna Marie se přirovnává k Evě, obě reprezentují celou lidskou společnost a jsou vnímány jako matky lidstva. Hříchy, jichž je Eva prvním hybatelem, ale Marie ruší, Eva tak představuje spíše fyzickou stránku lidstva, zatímco Marie tu spirituální. Na základě toho personifikuje celou církev, je lodí plnou milosti, ochránkyní veškeré humanity a její specifickou funkcí je léčit nemoci, jak fyzické, tak duchovní. Její postava, vyznačující se soucitností, citlivostí a nekonečným porozuměním, odpovídá prototypu bohyně-matky, velmi často zastoupené v patrilinárních společnostech. Ostatní svátí jsou uctíváni skrze své relikty, jediná Marie ale vstoupila do nebe i s tělem, a proto je nejčastěji vyhledávaným kontaktním bodem mezi nimi. Ačkoliv je matkou božskou síly, stále si zachovává svou lidskou podstatu, protože jinak by byla zpochybněná

doktrína o lidské přirozenosti Krista. Svou popularitu tedy čerpá spíše ze své unikátnosti mezi lidskými bytostmi. (Turner, 1978: 149-171)

Všechny kultické objekty přirozeně transformují svou sílu na další objekty, které se s nimi dostanou do fyzického kontaktu, a přesto jejich původní kvalita zůstává stále stejná. (Turner, 1978: 116) Po určité době se připustila možnost dělit ostatky na fragmenty. Ty se ve své prostorové rozprostraněnosti pak spojovaly v představě celé církevní společnosti, svázané vzájemnými dary (Brown, 1987: 97) Podle teze Theodoret z Cyru je svatý přítomný v jednotlivých fragmentech tak, jako v celém těle. To umožnilo kombinovat různé relikvie, vytvářet z nich sbírky, či je zasazovat do relikviářů a nosit v procesích jako svaté obrazy¹³. (Nolan a Nolan, 1989: 163-166) Vedle ostatků svatých jsou častými relikviemi také objekty spjaté s Kristovým utrpením, jako kousky kříže, trny z koruny¹⁴ aj, nebo s Marií, kam patří například kousky jejího oděvu, nebo symbolické kapky mléka, kterými kojila Krista.¹⁵ (Nolan a Nolan, 1989: 176, 177)

Turner, 1978, věnuje zvláštní pozornost posvátnosti obrazů, kterým může kontakt s relikviemi také zaručit posvátnost. Většinou ale legitimizují svou moc na základě legend či historických událostí, chápaných jako božská intervence, které symbolizují. Úcta k obrazům byla běžná u pohanů, křesťané tento jev v návaznosti na židovskou tradici v několika vlnách kritizovali, pevně v jejich náboženství ale zakořenil. Dnes tvoří obrazy podíl 80% všech předmětů úcty a to zejména kvůli rozšířené mariánské a kristologické úctě. (Nolan a Nolan: 1989: 166,167, 171, 172) První vlna křesťanského ikonoklasmu vypukla v 8. století. Tato otázka vykrystalizovala na Druhém nikajském koncilu roku 787, který položil závazný koncept schvalující klanění pouze Bohu. Zároveň se zde ale připustila možnost uctívat obrazy v případě, že tato úcta směřuje k znázorněnému prototypu, který představuje pouze prostředníka tohoto gesta k Bohu, tedy jedinému, kdo může poutníkovi zaručit spásu. Obrazy proto nemají být realistickým znázorněním, ale konvenčními znaky. Vedle této teorie ale existovala lidová idolatrická praxe a personifikace obrazů, připisující jim původ nadpřirozených sil, načež se samy stávaly objekty úcty. Opakující se vlny ikonoklasmu si kladly za cíl očistit symboly od významových nánosů, tím ale zároveň rozbíjely zažitě symbolické struktury, které jsou centry sociální a kulturní integrace. (Turner, 1978: 140-145)

¹³ Pojmeme svaté obrazy se v křesťanské terminologii chápou obrazy i sochy, z čehož trojrozměrné objekty zde mají většinové zastoupení, což odkazuje k pohanské tradici a od středověku také k oblíbenému oblíkání svatých obrazů. (Nolan a Nolan, 1989, str. 171-2)

¹⁴ Jako Kristův relikv se od pozdního středověku podle doktríny Innocence III chápalo i samotné tělo a krev eucharistie (Nolan a Nolan, 1989: 177)

¹⁵ Ty podle legendy zkameněly v Milky Grotto v Betlémě (Nolan a Nolan, 1989: 165)

Zvláštní význam pro poutníky mají obrazy Krista, který je zpodobňován v několika klíčových situacích svého života. Každý z těchto symbolických obrazů doplňuje celkový koncept příběhu a je tak součástí základního poselství křesťanství o spáse. Poutník se na své cestě a ve svatyni tomuto příběhu z jeho jednotlivých úloмок přibližuje, a v liminální situaci očištění od své běžné struktury se otevírá struktuře paradigmatické, percepci a fantazii. Skrze své vlastní životní zkušenosti se identifikuje s Kristovou postavou, a tak jako si účastníci kmenových iniciací nandávají masky, účastník pouti se stává součástí této nebeské síly, kterou Kristus reprezentuje. (Turner, 1978: 10-12)

Další vysvětlení posvátnosti předmětu se nabízí v legendách o zázracích či zjeveních, tedy z minulého působení posvátné síly, která zůstává s místem nebo objektem spojená, což predikuje opakovatelnost zázraku. Tyto zázraky jsou nejčastěji spojené s Pannou Marií, která je díky svému Nanebevzetí absolutně mobilní mezi nebem a zemí. (Turner, 1978: 155) Zjevení byla od středověku běžně přijímána, v teologii našla zázemí v bibli, ve které se běžně vyskytují, a v pojetí katolické církve jako živého těla, uvnitř kterého všichni díky společenství svatých komunikují. To předpokládá, že mohou být na zemi alespoň částečně materiálně přítomni a zároveň mohou díky své blízkosti Bohu zázraky na pomoc jiným zprostředkovat. (Turner, 1978: 205, 206). Mezi zjevení se počítají i imaginativní vidění, například ve spánku či jako intelektuální vize, kvůli možnosti jejich démonického původu k nim ale církev přistupovala spíše skepticky. (Turner, 1978: 173) V určitých dobách tedy neměly velkou váhu v životě společnosti, objevovaly se ale během celé historie jako odpovědi na lidskou potřebu neustále specifikovat nová posvátná místa. (Nolan a Nolan, 1989: 289)

Posvátná síla kultického objektu je pro poutníky atraktivní také kvůli své možnosti být původcem zázraku, ať se tento předpoklad opírá o minulé působení zázračné síly či ne. Zázraky zaujímají v křesťanství důležitější součást víry než v jakémkoliv jiném světovém náboženství. Potencialita k zázrakům kultických objektů predikuje jejich sílu, ze které se následně odvozuje síla svatyně. (Barber, 1991: 58). Zázraky se mohou projevit jednak na předmětu samém, kdy se například samovolně přemísťují, pláčou, krváčí, anebo jinak lidsky projevují, anebo na jiném subjektu, zejména jako uzdravení poutníka. (Nolan a Nolan, 1989: 161) Svatyně nabízející uzdravení jsou velmi oblíbené, podle křesťanské koncepce je zde ale primární duchovní rovina a fyzická léčba se nabízí jen jako vedlejší efekt. Duchovní stránka jedince zde totiž nese vyšší status než ta fyzická. Pojem nemocný je tedy z tohoto pohledu možné chápat velmi široce, ohraničuje všechny formy neduhů, které se chápou jako vedlejší projev nemocné duše, poskvrněné vrozeným a získaným

hříchem. (Dahlberg, 1991: 44-46) Zázračné uzdravení, kterým se chápe odpuštění hříchů, se podle stejného principu dialektiky duše a těla pak může prezentovat skrze lidské tělo. (Sallnow a Eade, 1991: 22-23)

Mezi prvky, které jsou nositeli výjimečné duchovní kvality, může patřit určité místo, prostor, relikvie, její fragment, svatý obraz, zázračný předmět anebo jakýkoliv jiný objekt, který má s uvedenými nějakou spojitost. Rozsáhlost tohoto výčtu vysvětluje Brown (1981) a Spalová (2012), kteří popisují proces zakládání svatyní jako prostředek lokalizace církve, a Nolan a Nolan (1989), které vidí zakládání nových posvátných míst jako odpověď na lidskou potřebu.

Teorie Browna (1981), který chápe zakládání nejstarších křesťanských posvátných center jako nástroj v rukou církevní hierarchie, neodpovídá představě o spontánnosti *communitas* u počátků poutních míst (viz. str. 4). Turner tento přístup vysvětluje na příkladu Říma, který těží svou posvátnost ze své role církevního těžiště, neboť příliv poutníků zde vydával zprávu o růstu a formování katolické církve. Rozvoj poutnictví zde šel tedy ruku v ruce se strukturalizací církve. Jako *communitas* směřující do prahového prostoru a vymezující se proti politické síle a autoritě vidí ale v této době křesťanskou duchovní strukturu samotnou, proto podle něj poutnictví neztrácí svůj antistrukturální charakter ani v tomto případě. (Turner, 1978: 168)

1.4. Poutnictví jako posvátná cesta

Na jednu stranu je pouť fixována k posvátnému centru, její nedílnou součástí je ale také cesta k tomuto místu. Ta pak může být chápána jako pouť samotná a konkurovat svým významem návštěvě svatyně. Nabízí se tedy otázka, zda je důležitější aspekt cesty anebo kultu. Dříve se dalo říci, že jsou zásadní oba, s větším důrazem na místo. Náročná cesta spojená s pokáním byla samozřejmou součástí poutnictví, což je možné vidět jako tradici, zároveň je ale nutné zohlednit možnosti transportu v minulosti. Z tohoto pohledu je možné, že motiv cesty mohl vycházet z nutnosti. Dnes mohou poutnictví kvůli novým možnostem transportace tento motiv zcela upozadit, zároveň se ale stává stále populárnější forma pouti, jejímž cílem je cesta samá. (Margry, 2008: 24, 25) Téma následující podkapitoly se tedy snaží odpovědět na otázku, jaké různé významy může cesta pro poutníka představovat.

Pro Turnera (1978: 22, 23) je cesta jako prostředek opouštění sociální struktury nezbytným předpokladem liminoidní zkušenosti. Svatyně je pro poutníka centrem, ve kterém se střetávají elipsy, konstituující jednotlivé poutní cesty. A tyto cesty chápe jako

přípravu na zázračné klima svatyně. Podél nich jsou rozestavěná menší posvátná zastavení, která mají postupně obracet poutníka k uctivějším pocitům. Celá tato cesta je tak součástí závěrečné nejdůležitější mše. Cesta zpět, kdy poutník již smysl své hříchy, ztrácí svůj posvátný charakter a může připomínat spíše turismus.

Překonat se a pokračovat v cestě znamená opodstatnit si své jednání a neztratit tvář. Skrze to může konfrontace s fyzickými překážkami či osamělostí na individuální pouti vyjadřovat poutníkovu spirituální cestu. Poutnictví tak není jen cestou k posvátnému, ale také cesta v sobě samém, která se stává posvátnem. (Norman, 2011: 9, 204). Turner (1978: 6, 7)

chápe poutnictví jako fyzicky projevený mysticismus, tedy duchovní cestu, a mysticismus přirovnává k vnitřnímu poutnictví. Laická společnost při ní nachází prostor ke kontemplaci. Po cestě člověk zhodnocuje své aktuální podmínky a možnosti do budoucna a hledá orientaci ve svém sociálním a morálním světě. Norman (2011: 9, 51-65) se zabývá moderními poutěmi, u kterých je důležitější cesta než cíl. Putování je podle něj charakteristické odstupem od běžných starostí a prostorem pro přemýšlení a meditaci. To nabízí možnost odhalovat své problémy, rozvíjet nové otázky, hledat objektivní pravdy, reflektovat hodnoty, hledat smysl svého života a objevovat vlastní identitu. Prostota cesty odkazující se k tradici může v postmoderní společnosti být vyjádřením opozice proti materiálnímu konzumnímu životu, neboť její uskutečnění preferuje zkušenost před materiálem. Alphonse Dupront (1985) poutnictví přímo nazývá jako tzv. terapii vzdáleností. Motivem k pouti je podle něj syndrom opouštění, projevující se na základě reflexe své neuspokojenosti v situaci, kdy zjišťuje, že to co si přeje, se nenachází v jeho vlastním prostředí. (Brown, 1981: 87) Podobně je pro Morinise (1992) základem poutnictví pronásledování ideálu, ať definovaného či ne. Hlavní roli zde tedy opět hraje motiv cesty a pohybu. (Coleman a Eade, 2004: 14)

Z jiného úhlu pohledu je cesta poutníků specifická svým směřováním k sociokulturním centrům, pevným bodům, které kontinuálně navazují na minulost. Sama je pak také tradicí, topografie míst posvátného prostoru navíc nabízí symboliku připomínající poutníkovi základní ideje jeho vyznání. Pohyb pak může být ztělesněnou replikou, připomínající základní hodnoty křesťana. Zejména v rámci postmoderní společnosti charakteristické změnami tak poutě mohou lákat návštěvníky kvůli své kontinuitě a stabilitě náboženských a společenských idejí. Rozhodnutí k pohybu je zde zpomalením a spočinutím ve stabilitě tradice, ať osobní (neboť poutníci se často vrací na stejné místo, tedy vytvářejí si k němu určitý druh vlastnického vztahu), či kulturní. Sama

tradice pohybu, konstituující spojení mezi časem, prostorem a identitou je tedy důležitá, a to i pokud jde jen o krátkou cestu uvnitř nebo kolem svatyně či v procesí. (Coleman a Eade, 2004: 5-15; Coleman, 2004: 55-56) I zde se totiž stále objevuje princip určité vzdálenosti a fyzické nedosažitelnosti posvátna, kdy prostor svatyně představuje mikrokosmos, ve kterém se promítá poutní cesta samá. (Brown, 1981: 87) Poutnictví je tak zároveň cestou pryč na nová neznámá místa i cestou dovnitř, k duchovnímu posílení skrze sebepoznání nebo odříkání. (Barber, 1991: 1)

V rámci teologie cesta spojená s námahou a odříkáním nabízí prostor pro kajícínictví a pokání, jejímž vyvrcholením je zpověď u cílové svatyně. V minulosti pro většinu lidí, jejichž zaměstnání nesouviselo s cestováním, představovala pouť zároveň jedinou možnost pohybu mimo své sociální struktury, prostoru se zkušenostmi příležitosti k hříchu. Nebezpečí a utrpení na cestách se chápalo jako odplata za hříchy a špatnosti, které se udály v prostoru každodennosti poutníka. Dále vyjadřuje pokoru směřující k Bohu, její vykonání tedy předpokládá odpuštění a získání milosti. Poutnictví tak může být metaforou křesťanské duše směřující ke spáse. Zároveň může být také chápáno jako dar určitému patronu, ke kterému směřuje. (Coleman a Eade, 2004: 17, Sallnow a Eade, 1991: 21) Již zmíněný pohyb v symbolické topografii, zejména pokud se uskutečňuje v procesí, může získat punc posvátnosti, tak jako cesta samotná v odkazu na putování posvátných autorit anebo na tradici. (Nolan a Nolan, 1989: 37)

U důrazu na cestu v moderní době si uvedení autoři všímají zejména její psychologické roviny, kdy se motivy jejího vykonání vynořují z jeho každodenního života. Může jít o motiv hledání ideálů, životní orientace, úniku z neuspokojenosti nebo získávání nadhledu pro řešení životních a osobnostních otázek. Vedle toho pohled do minulosti ukazuje motivy k poutní cestě ve světle teologických doktrín, kdy se cesta nebo její určité prvky stávají gesty a prostředky komunikace s nadzemskou sférou.

1.4. Závěr

Křesťan očekává od pouti odpuštění hříchů, získání milosti a přiblížení se spáse (ačkoliv ale nikdy nemůže očekávat její dosažení). Někdy vykonává pouť na základě slibu svatému, který učinil v situaci, kdy potřeboval zprostředkovat pomoc z nebeské sféry, v minulosti pak také mohl být motivován možností získat odpustek anebo pro něj pouť mohla být povinností. (Turner, 1978: 9) Jeho častým motivem je také uzdravení nebo očekávání zázračného zásahu do života jedince či společnosti. Na pozadí těchto motivů stojí nutnost pokání, odhalující hříšnost lidské bytosti. Nutnou součástí pouti je proto také

cílová zpověď u svatyně. (Coleman a Eade, 2004: 22) Podle křesťanské teologie se tak poutě nabízejí každému napříč sociálními vrstvami, neboť všichni máme zkušenost s vinou a jsme ohroženi nemocemi a smrtí. (Turner, 1978: 30) (viz. kap. 1.3.)

Princip očištění a obnovení, které podle teologické teorie nabízí kontakt s posvátnem, je stěžejním prvkem i Turnerovy liminoidní zkušenosti. Ta vysvětluje nutkání k pouti jako skutečnosti, že je jediným pro náboženské laiky přístupným prostředkem postupu do hlubšího duchovního stupně náboženské participace a do hlubší spirituální roviny. (viz. kap. 1.1.) Pro jiné autory je stěžejním prvkem cesta samotná, kterou Turner chápe pouze jako přípravu na posvátno. Může mít jednak křesťanské motivy, kdy vyjadřuje pokání nebo přibližování se svatosti prostřednictvím napodobování putování v prostotě anebo fyzickém utrpení. Univerzálnost potřeby pohybu ale tkví v jeho vnitřním prožívání, kdy se stává prostorem pro řešení základních osobních otázek či následování ideálu. (viz. kap. 1.4.)

Nezanedbatelný je také sociální význam poutnictví. Poutník svým chováním projevuje svůj vztah ke kultu, důvěru v teologický rámec své cesty a přihlašuje se k náboženské a kulturní tradici, čímž sám před sebou a zároveň před ostatními vyjadřuje sounáležitost s celkem církevního těla anebo s jeho jednotlivými částmi, popřípadě se společností vymezenou sekulárním rámcem, jako například národním. Uvnitř této jednoty se střetávají různé diskursy a percepce jednotlivých významů příchozích. Církevní podpora uniformity a strukturalizace poutního systému může ale tuto nesourodost sjednotit a na základě toho pak poutě využít jako prostředek šíření dogmatiky či jako prostředek sociální a duchovní kontroly nad společností. Tím zadusí antistrukturální fenomén *communitas*, který stojí na počátku poutní tradice. Potřeba manifestace *communitas* se tak střídá s potřebou sociální kontroly nad tímto fenoménem, poutnictví tak hraje prostředek obou protichůdných stran, antistruktury a struktury. (viz. kap. 1.2.) Dlouhodobá tradice poutních míst, které si udržují svůj status i přes nepříznivé politické a intelektuální klima, je výsledkem potřeby manifestace *communitas*. Z jiného pohledu je podstatou poutnictví vyjádření víry v posvátné kvality svatyně chováním, opakovatelnost tohoto aktu pak zakládá posvátnost svatyně. (Nolan a Nolan, 1989: 36) A neboť vytyčování posvátných míst je také chápáno jako lidská nutnost, je toto jen dalším dokladem o univerzalitě poutnictví v lidské společnosti.

Zabezpečení spásy v posmrtném životě bylo důležité spíše v minulosti, současné aspirace mají spíše profánnější povahu, kdy vycházejí z očekávání zázračného zásahu do svého pozemského života (Sallnow a Eade, 1991: 21-22). Margry (2008, 33-36), který

zkoumal motivy současných poutníků, došel k závěru, že jejich stěžejním cílem je kontakt s posvátnem, za kterým vidí možnost podpory, ochrany a milostí. Výchozím bodem rozhodnutí k pouti je pro ně situace spojená s nemocemi či jinými problémy, potřebou orientace a vedení v osobním životě či bezradnost a absence objektivní pravdy. Z této studie vyvozuje, „že sociokulturní univerzalita poutnictví tkví v *condition humaine*.“¹⁶

Jako posvátný lze chápat určitý objekt, prostor, rituál, cestu nebo společenství, podstata poutnictví může ale také spočívat v sobě samém. Podle Digance (2006) pout' nabízí rámec pro široký záběr různých motivací, očekávání a zkušeností, neboť její základní charakteristikou je specifická jejího statusu, která nabízí poutníkovi možnost vnímat svou cestu jako formu izolace od profánního světa. (Strausberg, 2010: 53) I tento pohled tedy chápe poutnictví vysvětlit jako vyústění potřeb, které jsou vlastní lidskému druhu. V sekulárním rámci nahrazují náboženskou víru jiné hluboké hodnoty, příkladem toho jsou pak třeba masové návštěvy oslav výročí americké nezávislosti anebo Leninovy hrobky v Kremlu (viz. str. 53). (Turner, 1978: 241) O křesťanském poutnictví má tedy smysl psát spíše jako o konstrukci legitimizující a zastřešující svou dogmatikou tuto přirozenou stránku člověka a společnosti.

2. HISTORIE ZÁPADOKŘESŤANSKÉHO POUTNICTVÍ

Zatímco předešlá kapitola odhalila univerzální rysy poutnictví, cílem této je poukázat na základní rysy tohoto fenoménu, které poodhalují, jak se vyvíjel v Evropě uvnitř křesťanské tradice. Podle Turnera jsou pro rozlišování poutních míst zásadní okolnosti, za kterých svatyně vznikla. Doba jejího vzniku predikuje vývoj poutnictví na konkrétních místech a jejich důležitost, neboť ačkoliv se poutě přetváří podle dobových okolností, ve svatyních zůstává přítomný systém víry a symbolů, který byl typický pro období jejího vzniku. Na základě toho rozlišuje čtyři typy poutních míst. První, prototypní, patří k samotným počátkům křesťanské poutní tradice. Další, archaické, jsou sice často zařaditelné do podobného období, svou povahou je ale tento typ aplikovatelný na jakoukoliv dobu. Třetí typ poutnictví ohraničuje epocha středověku, kdy se charakteristika těchto poutních míst odvozuje od dobového teologického a filosofického tónu. Poslední typ je charakterizován zejména ve vztahu k moderní době a jejím novým sociokulturním

¹⁶ Margry Peter Jan, (ed.), *Shrine and Pilgrimage in the Modern World, New itineraries into the Sacred*, Amsterdam university press, 2008, str. 324

podnětům. Řadí sem ale i svatyně založené v novověku, neboť v tomto období spatřuje zárodky rysů, které se více rozvinuly až v moderní době. (Turner, 1978: 16-19)

Obdobně klade důraz na okolnosti vzniku svatyně také Nolan a Nolan (1989). Podrobně sleduje, jaké motivy vedly k jejich založení, jaké zakladatelské legendy a kultické objekty úcty doprovází jejich vznik a zda vznikaly spíše hlavní nebo méně významné svatyně. Spolu s dalšími autory, kteří se zevrubněji věnovali historii poutnictví (např. Barber (1991), Ohler (2002 (2000)), Mihola (2010, I a II) aj.), se ale zaměřuje spíše na dobové formy poutí a jejich proměny bez ohledu na původní význam jejich cíle. Toto pojetí není vzdálené ani Turnerovi, který samozřejmě nesleduje dobové vlivy jen na vztahu k zakládaným posvátným centřům, ale také k samotné poutní praxi.

Podoby poutí a zejména pak motivy jejich návštěvníků jsou značně proměnlivé. Za jejich nestálým charakterem je možné sledovat vedle vývoje křesťanského myšlení, zbožnosti a duchovních potřeb lidí také odlišné formy vztahu světské a církevní moci, které vytvářely různé podmínky pro význam antistrukturálního charakteru poutí. Zároveň je také možné si všimnout i regionálních rozdílů u poutních tradic, které reflektují specifickou kulturní historii a tradice jednotlivých oblastí (Nolan a Nolan 1989: 114). Tato kapitola má ale za cíl přiblížit pouze základní vývojová schémata poutnictví. K tomu budu vycházet z Turnerovy kategorizace.

2.1. Antika

První křesťanská poutní místa označuje Turner jako prototypní anebo archaická. Tyto dvě formy pak ještě doplňuje Brown (1981) s odlišným pojetím. Přesné počátky křesťanského poutnictví nejsou jisté, je ale zřejmé, že nejpozději ve 3. století se stala návštěva posvátných míst tradicí.

Prototypní poutní místa se vztahují k zakladatelům náboženství a jejich učedníkům. Jejich vznik je vázán na základní paradigmatu církve a je vysvětlen zejména jako manifestace ortodoxie víry a imitace kroků autorit, kdy se skrze geografii příběhů vynořuje pozadí poselství, obsažené v evangeliích. Zásadní význam má pro Turnera z tohoto pohledu jako poutní prostor Jeruzalém¹⁷ (viz. str. 10). (Turner, 1978: 17, 18, 164) V křesťanství představovali prototypního nositele náboženského paradigmatu vedle Krista zejména apoštolové Petr a Jakub. Údajné místo ukřižování Krista v Jeruzalémě se stalo prvním oficiálním poutním místem, když zde v první polovině 4. století nechal císař

¹⁷ Výraz poutní prostor používám proto, že se v Jeruzalémě, tak jako v Římě, nachází celý komplex poutních cílů (v Římě kolem sta)

Konstantinus za podpory své matky Heleny vybudovat chrám Božího hrobu, který byl považován za ústřední svatyni křesťanstva. Další svatyně nechal postavit také nad hrobem Petrovým v Římě, anebo v Nazaretu a Betlémě. Tato místa se také stala častými cíly poutníků. (Barber, 1991: 15, 17, 49). V Palestině se již od počátků křesťanství šířil také kult Panny Marie. Její role byla nově definována na konci 4. století na Efezském koncilu tak, aby její uctívání bylo legitimní.¹⁸ (Turner, 1978: 152,)

Druhým typem nejstarších svatyní jsou podle Turnera posvátná místa navazující na starší náboženskou víru a symboly, která nazývá jako archaická (Turner, 1978: 18). Stabilitu těchto poutních míst chápe jako výsledek potřeby manifestace *communitas*. Ty mohou poutní místo udržet živé i přes změnu náboženství. Ta zapříčiní konec symbolické struktury, kterou vyjadřovalo, ale společnost se svou potřebou tvořit *communitas* použije nové náboženství k zastřešení poutě novou symbolickou formou. (Turner, 1978: 202) Starší náboženská tradice se pak skrývá například ve formě poutí, jejich načasování či v zaměření na stejný anebo podobný kultický objekt.¹⁹ Synkretismus s židovskou tradicí je zřejmý v případě Jeruzaléma. Zde se tedy mísí oba dva typy poutních míst, prototypní i archaické, neboť první křesťané mohli být motivováni jednak návštěvou míst spjatých s Kristem, stejně tak ale mohli vykonávat svou pout' na základě židovské tradice. V rámci té se odkazovali také na postavy z bible, tentokrát ale ze Starého zákona. (Turner, 1978: 105, Smith, 1987: 76) Zatímco pro židovský národ byla tato tradice od roku 70, kdy byl Jeruzalém obsazen Římany, téměř uzavřená, pro křesťany tato pout' neskýtala takové nebezpečí a od 3. století se pro ně stala tradicí. (Barber, 1991: 8-13,)

Turner ve svém výkladu opomíjí význam jiných než prototypních světců v období před začátkem středověku. Jejich významu pro rozvoj poutnictví si naopak všimá Brown, 1981. Podle něj leží zaručené počátky křesťanského kultu svatých, a z něho se odvozujícího křesťanského poutnictví, ve 3. století v Římě. Roli zde hrál silný smysl pro komunitu křesťanů této doby, kdy se společně scházeli jako společenstvo příbuzných, a společně pak i navštěvovali hroby mrtvých své společnosti při příležitosti výročí jejich

¹⁸ První a dodnes nejdůležitější svatyní, která je jí zasvěcená, je bazilika Zvěstování Panny Marie v Nazaretu.¹⁸ Na západě je možné vidět prvopočátky mariánské úcty z fresek v římských katakombách, pocházejících zřejmě již z 2. století, její první svatyně zde, bazilika Santa Maria Maggiore, vznikla v Římě ve 4. století pod palestinským vlivem a stala se prototypem všech svatyní Panny Marie jako ochránkyně města. (Turner, 1978: 150-166)

¹⁹ Mnoho archaických svatyní pochází z dob evangelizace Irska. Tradici uctívání objektů spjatých s přírodními úkazy pak irští mniši přenesli i do kontinentální Evropy, kde se ujala zejména v neromanizovaných oblastech. Jako nejznámější příklady se dnes nabízí Croagh Patrick nebo Glastonbury. (Turner, 1978: 104, 105; Nolan a Nolan, 1989: 90).

úmrtí. Tyto hroby se nacházely na městských předměstích, což odpovídalo Turnerově pojetí periferního směřování poutnictví (viz. str. 2) a společnosti, o kterém mluví, by se dalo nazvat jako *communitas* (viz. str. 4). Postupně rostoucí význam svatých jako patronů během pozdní antiky zaměřil pozornost věřících na ostatky mučedníků, což navazovalo také na pohanské uctívání hrobů hrdinů. (Brown, 1981, 23-31)

Od počátku 4. století se posvátné ostatky začaly privatizovat, neboť rostlo nutkání být jim co nejbližší. To se stalo podnětem k jejich přemísťování, a to i přesto, že to římské právo zakazovalo. Vysoká hodnota relikvií v očích křesťanů se odrážela ve statusu jejich majitelů, nejčastěji jimi byli biskupové či jiní zástupci elity. Držba ostatků se tak stala předmětem sebe prezentace, prostředkem vyjádření moci nejen biskupa, ale i jeho úřadu a oblasti, kterou spravoval. (viz. str. 10) A protože prezentace moci vyžaduje své publikum, ostatky se přesunuly do bazilik v městských centrech a poutnictví se tedy urbanizovalo. Význam poutních míst podtrhla velkorysá výstavba svatyň nad ostatky mrtvých, která představila efektivní možnost investice peněz do reprezentace moci církve, ve které se během pozdní antiky začaly hromadit peníze. (Brown, 1981: 31-43) Mezi nejnavštěvovanější mučedníky patřili například svatý Sebastián, Jiří, Silvestr, Leonard, svatá Kateřina, Lucie, Archanděl Michael a další. (Nolan, a Nolan, 1989: 141-148)

První formy poutnictví jsou tedy zcela ukázkové pro Turnerovo teorii o liminoidním charakteru tohoto fenoménu. Spontánní charakter *communitas* se zde projevuje přirozeně, a to na základě skutečnosti, že do Milánského ediktu, který vydal císař Konstantinus roku 313, bylo povoleno pronásledování křesťanů. S tím souvisí i periferní postavení svatyň. I v období pozdní antiky, kdy se posilovala církevní struktura, je možné mluvit o poutnictví jako manifestaci *communitas*, pokud ne existencionální, tak alespoň normativní (viz. str. 4)

2.2. Raný středověk

Středověké poutnictví má podle Turnera kořeny v 7. století, kdy muslimové obsadili Svatou zemi. Ze začátku byli ke křesťanům tolerantní, během staletí ale začali své město před poutníky cizího náboženství uzavírat.²⁰ Křesťané tak ztratili své posvátné

²⁰ Muslimové sami vnímali Jeruzalém jako posvátné město, neboť přijímali židovské kořeny svého náboženství i Nový zákon, své poutě ale směřovali k mešitě Skalní dóm. Jejich počáteční tolerance v rámci jednotné tradice měla v historii různé výkyvy, kvůli kterým byly v určitých obdobích poutě pro jiná vyznání znemožněny nebo znesnadněny. Pozitivními body v ekumenické historii tohoto města představovaly diplomatické snahy Karlovců od 8. století, díky kterým byly znovuotevřeny poutní cesty a vytvořeno zázemí pro poutníky v Palestině, dále clunyské hnutí a konverze maďarského knížete v 10. století, které zjednotily cestu do Svaté země. V této době se stala pouť do Jeruzaléma oblíbenou vedle duchovních i pro světské elity,

centrum a od té doby je jejich systém svatyní polycentrický, což stimulovalo soutěživost mezi svatyněmi a neustálé množení relikvií. Raný středověk položil základy komplexní sítě svatyní, ve které měla každá křesťanská oblast svůj posvátný střed. V období raného křesťanství vzniklo přibližně 6% svatyní, do roku 1100 jich bylo založeno již téměř 20%.²¹ Cílová oblast se posunula do středomoří a pak dále Evropou, postupující spolu s její evangelizací, často ve stopách benediktinského řádu anebo později clunyského hnutí. (Turner, 1978: 5,6; Nolan a Nolan, 1989: 93-95)

Zatímco poutě do Jeruzaléma oslovovaly velmi úzkou část občanů, s rozšiřováním sítě svatyní se poutní centra zpřístupňovala širší veřejnosti. Postupně se zorganizoval také mezinárodní systém poutních míst, dálkové poutě do zahraničí vedly přes další posvátné body christianizované krajiny a kolem ustálených cest se utvářelo zázemí, zpočátku v xenodochiích. Ty nabízely své služby zdarma, aby tak zpřístupnili zbožné putování i chudým, nad čímž se přemýšlelo již od 7. století. (Turner, 1978: 233; Ohler, 2002 (2000): 127-129)

Postupný přírůstek svatých nestíhal reagovat na stoupající zájem o ostatky, které se vedle své nepostradatelnosti v sakrální struktuře církve (zejména od Druhého nikajského koncilu roku 787, kdy byla ustanovena povinnost vlastnit relikvie v každém katolickém kostele) také stávaly sběratelskými artikly představitelů církevní i světské moci. V raném středověku se tedy již připustila možnost ostatky dělit, hroby se otevíraly a svatí se stěhovali se svými ostatky (viz. str. 13). Objevovaly se již také první podvrhy relikvií. Další zdroj přineslo obsazení Svaté země muslimy, které se začaly její svatá místa Evropě duplikovat, a to buď jejich přenosem nadpřirozenou cestou, anebo imitací (Nolan a Nolan, 1989: 92, 162-168). Vedle ostatků samotných se staly předmětem úcty i jiné objekty spjaté se svatostí (viz. str. 14), od 4. století se začali šířit například kousky Kristova kříže. Byzantský vliv západnímu křesťanstvu přinesl úctu k posvátným obrazům, která se stala běžnou v 6. století, v této době zejména k obrazům Krista (viz. str. 14.) Oba tyto typy kultovních předmětů, zejména obrazy, se staly středem zájmu zejména po přelomu tisíciletí, kdy dokonce zastínily relikvie. Vyšší poměr posvátných obrazů jako předmětů úcty nad relikviemi přetrvává dodnes. (Turner, 1978: 167-171)

V období raného středověku je možné sledovat princip lokalizace církevní struktury. Posvátná centra se šířila spolu s evangelizací, potřeba kultických předmětů v nově

kteří lákala vedle duchovních aspirací také láskou k dobrodružství. Období ekumenických snah pak bylo na více než 7. století přerušeno v 11. století, kdy město dobyli Turci. (Barber, 1991: 19-24)

²¹ Nolan a Nolan (1989) pracuje s daty, čítající pouze dodnes funkční katolické svatyně na území západní, jižní a severní Evropy

evangelizovaném prostředí tak odpovídala potřebě církve vyznačit centra svého působení a prostřednictvím darování relikvií upevnit svou strukturu. (viz. str. 10). To explicitně vyjadřuje povinnost vlastnit relikvie v každém kostele. Rozvíjející se poutní zázemí, spektrum poutníků a objektů úcty předznamenává další část středověku po roce 1000, kdy tyto tendence dále pokračovaly.

2. 3. Vrcholný a pozdní středověk

Pokud píše Turner o středověkých svatyních, zajímají ho spíše ty, které vznikly až v období vrcholného až pozdního středověku. Během tohoto období se totiž nejzřetelněji projeví charakteristické rysy středověké poutnictví. Popularita poutí prudce stoupla, dále se rozvíjel jejich systém a zázemí, tradice poutnictví tedy v tomto období zakořenila v evropské společnosti.

Spontánnost původního křesťanského poutnictví je zřejmým příkladem liminoidity tohoto fenoménu. Postupná strukturalizace církevního systému od vrcholného středověku oslabila princip dobrovolnosti, neboť podtrhla význam kajícnictví, které je hluboce zasažené povinností. Častějším motivem k pouti nyní mohla být vidina získání odpustku a nutnost pokání za své hříchy než zbožná vroucnost. S poutěmi se spojil marketing, prodej odpustků, relikvií a devocionálií²², sekularizované slavnosti a systém licencí, kontrolující pohyb poutníků. Se stoupajícím počtem poutníků se rozdělily funkce a koordinace těchto funkcí vyžadovala byrokratizaci a centralizovanou kontrolu. Církev stimulovala pomocí prodávání odpustků a relikvií poutnictví ve velkých svatyních, nad kterými měla kontrolu.²³ Centrální svatyně jako důležité prostředky kulturních výměn získaly význam důležitých středisek i v sekulárním světě a na poutích je zaštiťovaly svou autoritou církevní a političtí hodnostáři. Tato dříve čistě duchovní sféra se tedy sekularizovala, stala se přístupnější politické a ekonomické manipulaci. Poutnictví tedy bylo pevně vázáno na náboženský i sociální systém, začalo se podřizovat pravidlům, stalo se rutinním a byrokratickým. Církev zaměřila pozornost věřících na relikvie, rituální akty a zázračné vlastnosti posvátných míst nebo objektů, tedy praktikám připomínající magické rysy pohanských obřadů. Navíc zde otevřela prostor pro sociální iniciaci, načež začalo být poutnictví více podobné liminálnímu jevu. (Turner, 1978, 24-32, 38-39, 128, 231-3)

²² Devocionálie jsou svaté obrázky, které návštěvníkům zprostředkovávaly kontakt s posvátným místem i po návratu domů. Jejich nákup se stal samozřejmou součástí až v době baroka a pokračuje dodnes. (Mihola, 2010, I: 9)

²³ Hierarchizace poutních míst probíhá formou např. papežské korunovace zbožných obrazů, jmenování svatyní basilikou minor, blahověčením nebo kanonizací lokálních osobností aj. (Turner, 1978: 240)

Poutě mohly spojovat lidi, kteří by se díky feudální lokalizaci a venkovské decentralizaci nikdy nepotkali, mohly tedy být nositelem revoltujícího potenciálu. Byrokratizace pomohla potlačit poutníkovou svobodnou vůli a poutní společenství se přiblížilo strukturovanému sociálnímu poli, na kterém se realizoval feudální systém a duchovní instituce. Již zmíněné přirovnání vztahu věřícího a svatého k vztahu klienta a patrona poukazuje na asymetrii vztahů ve svatyni (viz. str. 11). Tento vztah je založen na slibu určenému tomu, kdo má moc. Ten, kdo ji nemá, je svému patronu zavázán k poslušnosti, což mohlo nevolníkovi připomínat jeho roli v sekulární společnosti.

Během vrcholného a pozdního středověku se počet svatyní navýšil o dalších přibližně 20%. Na podpoře poutnictví se podílely církevní řády, zejména františkáni, karmelitáni či dominikáni. 15. století ilustruje koncept, podle kterého leží nejúrodnější půda pro poutnictví na podkladu katastrof, neboť konec středověku je charakteristický dopady morových epidemií a válečných konfliktů. Mezi důležité svatyně vrcholného středověku se řadí například Altötting, Einsiedeln, v pozdním středověku pak například Cáchy, Canterbury, Loreto, Montenero, Rocamadour, či Mariazell. (Nolan a Nolan, 1989: 96-97, Mihola, 2010, I: 11, Ohler, 2002 (2000): 26-27)

Tato epocha byla také příznivá pro rozkvět hlavních svatyní a to zejména na základě vlivu církve. Ta propagovala zejména Řím, který měl vždy punc zvláštní duchovní moci, a to mimo jiné díky autoritě papeže. Od druhé poloviny 11. století byl ale kvůli nestabilním vztahům římských císařů a papežů a neklidné mocenské situaci ve městě samotném u poutníků upozadován. Papež mohl nabídnout poutníkům odpuštění a proto poutě stanovené jako trest většinou směřovaly do Říma. Z toho se ve 12. století vyvinul systém odpustků. Ty byly poskytovány za návštěvu 40-ti stanovených římských svatyní (a ke konci středověku také za peníze). Ty dokázaly nalákat velké množství poutníků, ještě větší ohlas měly Svaté roky, kdy mohli poutníci obdržet plnomocné odpustky. První vyhlásil roku 1300 papež Bonifác VIII., další se měl konat za dalších sto let, jejich interval se ale brzy zkrátil na 25 let. (Barber, 1991: 48-52) Obrovský nárůst poutníků zaznamenalo s přelomem tisíciletí Santiago de Compostela²⁴ a novou éru poutnictví zažil také Jeruzalém, který měl pozici nejen duchovního, ale podle středověkých map i fyzického středu světa (Barber,

²⁴ Historie této galicijské svatyně spadá až do raného středověku, kdy měl kult svatého Jakuba pro tuto oblast velký patriotistický význam. Lokální popularita se od 11. století rozšířila na celoevropskou, od 12. století se již místní biskup Gelmiréz snažil slávou své katedrály konkurovat Římu. Od 13. století také získal svatojakubský kult národní rozměr. Enormní množství přichozích poutníků lze vysvětlit kromě podpory svatyně od zástupců církevních i světských institucí také atraktivností Španělska, které pro svou odlehlost a časté invaze představovalo pro zbytek Evropy neznámý a nebezpečný cíl. (Barber, 1991: 54-57)

1991: 7).²⁵ V pozdním středověku se tyto dálkové a nebezpečný pouti staly lákavou destinací pro příslušníky šlechty. (Hrdina, 2010: 27-28)

Přelom tisíciletí jako zlom pro poutnictví se projevil také v jeho podobě. Změny předznamenalo zejména výrazné zlepšení komunikace a sítě církevních bodů v krajině. Postupně se poutní zázemí přeneslo do hospiců, klášterů, špitálů či kostelů, a následně také komercializovalo, když se podél cest rozprostřel systém hostinců a nocleháren. Na základě ustanovení Prvního a Druhého lateránského koncilu z 12. století mohli poutníci navíc využívat zvláštních ochranných opatření.²⁶ (Ohler, 2002 (2000): 22, 125-140, 207) Zatímco zpočátku putovali křesťanští poutníci spíše individuálně, nyní se jim nabízela větší možnost najít si po cestě společnost, brzy se také začaly organizovat i kolektivní poutě. Mluvíme tedy o zlidovění poutí, které se projevilo jejich slavnostnější a svěštější podobou, kombinující dohromady víru, komerci a odpočinek. Prostor pro klid a duchovní aktivity byl tedy silně upozaděn. (Turner, 1978: 38, Sot, 2002 (1999): 504, Nolan a Nolan, 1989: 46, 47) Poutě již nemusely vždy představovat riziko a závažné rozhodnutí, přesto byl ale v této době větší důraz kladen stále na cestu, která představovala námahu a odříkání a nabízela možnost pokání, namísto cíle. (Macková, 2010: 175, 176)

Jediné motivy k pouti tak již nemusely náležet do náboženské sféry. Pout' lákala lidi jako společenská událost, pro šlechtu mohla představovat možnost dobrodružství a poznávání nového²⁷, mohla být využita také jako bezpečnější forma daleké cesty konané z diplomatických nebo obchodních důvodů, popřípadě jako možnost přivýdělku pro chudé (a to jako zástupná pout', za kterou dostali zapláceno od umírajícího, který potřeboval poprosit za odpuštění hříchů) (Strausberg, 2010: 55, 56). Častými návštěvníky svatých míst byli řeholníci, kteří mohli vykonávat cestu také z povinnosti, když porušili řádová pravidla, podobně jako mohla být tato povinnost udělena od 13. století tomu, kdo se provinil proti zákonu. (Ohler, 2002 (2000): 66-67, Sot, 2002 (1999): 505). Stále ale poutnictví výrazně odráželo charakteristický rys pozdně středověké zbožnosti, a to usilovnou touhu o zajištění

²⁵ Ke konci 11. století byl obsazen Turky a uzavřen před křesťany, načež byly do Svaté země organizovány křížové výpravy. Ty měli status pouti, a ačkoliv jsou známy svou agresivitou a světskými motivy, v jejich počátcích se jich účastnili i neozbrojení poutníci v pravém slova smyslu. Poslední křížová výprava ve 13. století přinesla ztrátu nadějí na možnost udržet Svatou zemi v rukou křesťanů dlouhodobě, postupný rozvoj poutnictví v pozdním středověku se ale projevil i zde. Tato pout' ale byla kvůli povinnosti odvádět vysoké poplatky muslimům finančně velmi náročná a zároveň nebezpečná, což jí ale zároveň předurčovalo zvláštní spirituální význam. (Barber, 1991: 25, 26, Sot, 2002: 507-510).

²⁶ Již před ochrannými listinami se ale poutníci mohli snadno identifikovat, a to podle svého typického oblečení, což byl dlouhý plášť s kápí, klobouk, mošna, hůl, růženec a po vzoru svatojakubského putování mušle, která se stala symbolem poutníka. (Mihola, 2010: 7)

²⁷ Turistické rysy středověkých poutí dokládá Barber (1991:140) na příkladu středověkých průvodců pro poutníky, které čtenáře upozorňují i na pohanské památky a legendy.

si spásy všemi prostředky, které nabízela ochranná ruka církve. (Hrdina, 2010: 29)
Podmínky středověkého člověka odráží také pojetí pouti jako možnosti zázračného uzdravení, nebo poděkování za ně patronovi, ke kterému nemocný směřoval své prosby o své zdraví. V době kdy byly velmi chudé možnosti medicíny, bylo přirozené svěřit své zdraví do rukou Boha a nebeská intervence do fyzického stavu jednotlivce byla nejsnazším vysvětlením uzdravení, neboť příčiny a vývoj onemocnění nebyly pod racionální kontrolou. (Barber, 1991: 63)

Nejvyhledávanějším prostředníkem boží milosti se během středověku stala Panna Marie, původní patronát nad svatyněmi dokonce přebírala za svaté, kteří v nich byli přítomni svými relikviemi.²⁸ Církev se o její kult začala opírat prostřednictvím svých papežů na přelomu 8. a 9. století, na jeho rozšíření mělo vliv také například clunyské hnutí či cisterciácký řád. Navíc se již posvátnost svatyní neodvozovala tak často od objektů spjatých se zakladateli náboženství, jako spíše od zázračně nalezených objektů, mezi kterými byly časté právě mariánské obrazy. Nový přísun kultických objektů do Evropy zajistily křížové výpravy do Jeruzaléma během vrcholného středověku a také dobytí Konstantinopole v 15. století. (Nolan a Nolan, 1989: 93-95, 263-266; Turner, 1978: 40-47)

Vybudování sítě poutních míst s jejím zázemím a motivace věřících k získání milosti nebo odpustků, tedy k přiblížení se spáse, musela zákonitě proměnit poutnictví v masovou záležitost. Uvnitř středověké společnosti se stalo významnou sociální institucí, která tak zákonitě nemohla existovat vně zájmu tehdejší mocenských struktur, ve kterých měla církev důležitou pozici. Mluvíme zde tedy o institucionalizaci a domestikaci poutnictví, kdy již nenabízelo vhodné prostředí pro *communitas*, ale spíše prostor pro duchovní a sociální kontrolu církve nad svými členy. Vývoj tedy paradoxně navrátil poutnictví o krok zpět k jeho pohanským kořenům, tedy k liminální podobě. Tomu napovídají i magické prvky ve vztahu ke kultickým objektům. Další autoři si pak všímají především profanisace a zlidovění tohoto fenoménu. V rámci toho se projevilo rozšíření mariánské úcty, silnější důraz na princip zábavy a slavnostnější podoba poutí.

²⁸ Populárními svěťci vrcholného středověku byli například svatý Bernard, Štefan, Ulrich, Společnost čtrnácti svatých pomocníků nebo Thomas Becket, v pozdním pak svatý František, Antonín z Padovy a po Velkém moru ve 14. století se stal také častým předmětem úcty svatý Roch. Zároveň se ale nově svatyně vázané na kult svatých nejčastěji orientovaly podle cechovní patronace. Oproti jiným obdobím bylo v této době také silnější poměrné zastoupení Krista, a to zejména v germánských oblastech, kde je často reprezentovaný například Svatou krví. (Nolan a Nolan, 1989: 95-97, 149-155).

2.4. *Kritika poutnictví*

Ačkoliv poutníci byli vždy ve svatyních vítáni, už jen proto, že tím zvyšovali jejich význam, jejich činnost se setkávala s kritikou, a to již téměř od počátků poutní historie. Výrazněji se síla a vliv této kritiky pak projevil na konci středověku, kdy následně vyústila v nový přístup k poutnictví v protestantských zemích.

Již ve 4. století svatý Jeroným tvrdil, že Boží království je přítomné všude stejně. Tento názor zastával později také svatý Augustin, který v poutnictví viděl dokonce morální nebezpečí, podobně jako o několik století později svatý Bonifác. Pochyby o smyslu poutí pro duchovní vývoj člověka se pak stále častěji objevovaly od vrcholného středověku, kdy se k nim přidalo také podezření z pohanských kořenů této tradice, kritika kultu svatých (jako příležitosti k bludu), mariánské úcty (jako prvku zbožnosti, který nemá biblické opodstatnění), úcty k mrtvému necitlivému tělu (neboť to není totožné s živým tělem), a zlidovělé formy poutních průvodů se silnou komponentou hravosti. Pozdně středověké hnutí *Devotio moderna* kladlo důraz na vnitřní stránku náboženského života, vnější projevy zbožnosti, a tedy i poutě zejména ve své středověké slavnostní podobě zde ztrácely opodstatnění. (Ohler, 2002 (2000): 32-35, Norman, 2011: 166)

Církevní obhajoba kultu svatých se opírala o důležitou teologickou autoritu Tomáše Akvinského. Ten chápal ostatky svatých jako chrámy a nástroje Ducha svatého, kterým i Bůh dává svou poctu, když v jejich přítomnosti koná zázraky. V dalších dvou staletích byla ve prospěch poutníků dále interpretována také jeho teorie o putující církvi, vyzdvihující ty, kdo putují za stejným cílem a pod stejným vedením jako svatí, neboť s nimi v tomto společenství sdílí dobro. Na základě teze, že člověk může porozumět pochopitelnému skrze vnímatelné, také ospravedlňoval ikonofilní tendence poutní úcty. (Petráček, 2006: 19-25, Turner, 1978: 235)

Mnohé argumenty proti poutní tradici ostře shrnul např. Erasmus Rotterdamský²⁹ a podobně kritičtí byli i reformátoři 16. století. Například Kalvín zpochybnil pro středověké poutnictví stěžejní benefit, kterým bylo přiblížení se spáse, neboť to odporovalo jeho teorii o možnosti dosažení spásy skrze víru a nikoliv prostřednictvím dodržování pravidel. Jeho učení je velmi individualistické, podkopává tedy i doktrínu o Společenství svatých (viz. str. 12). Protestanti obecně chápou Společenství svatých pouze jako spojení lidí stejné víry, která je sama základním prostředkem získání milosti a navíc popírají existenci očistce. Chybí zde tedy prostor pro status přímluvců, jakožto těch, kdo jsou blíže k Bohu, a tedy i

²⁹ Mezi další kritiky pozdního středověku patří například William Langland, John Wicliffe, Hugh Latimer a další (Turner, 1978: 37)

pro legitimizaci zvláštní moci Panny Marie. (Turner, 1978: 30, 31, 203-206). A právě mariánská úcta byla jedním z hlavních terčů protestantské kritiky. Během středověku se svým významem přiblížila Kristu. To otevřelo otázku ikonicity, neboť jako žena a matka představovala dominantní symbol smyslově vnímatelného, zatímco mužské postavy jsou častěji spojované s kognitivní rovinou obrazu. (Turner, 1978: 234-236) Protestanti se odvolávali na vyjádření Druhého nikajského koncilu, který zakazoval úctu k obrazům jako takovým (viz. str. 14). To vzal velmi vážně například anglický král Jindřich VIII., který roku 1538 rozpoutal vlnu pálení mariánských obrazů. Další násilné projevy vůči poutní tradici vedli například hugenoti, husité, anebo skotští *covenanters*. (Turner, 1978: 140-142, 201).

Další výrazný nesoulad mezi katolíky a protestanty se zakládal na pojetí rituálu a materiálu. Zatímco katolíci přikládají stěžejní význam liturgii, protestanti chápou rituální akty pouze v symbolické rovině a pro kontakt s Bohem nepotřebují zprostředkovatele, společné obřady jsou pro ně důležité spíše pro pocit integrity. Materiální sféra, zastoupená u katolíků například eucharistií, je zde tedy upozaděna za duchovními významy. (Smith, 1987: 96-103; Bowman, 2010: 116-119) Z toho vyplývá také odlišné pojetí tělesnosti. Zatímco katolíci věří, že tělo je spojené s božským tak jako duše (viz. str. 13), protestanti chápou tělo jen jako pomocný objekt, který nemůže být sám o sobě posvátný, a proto odmítají uctívání ostatků svatých. (Dahlberg, 1991: 47, 48) K tomu je vede také druhé přikázání Desatera, které zakazuje úctu k předmětům, místům a lidem, neboť ta má směřovat pouze k Bohu. (Coleman, 2004: 50)

Kritika 16. století se zakládala vedle ikonoklasmu, zpochybňování mariánské úcty a uctívání ostatků také na prodeji odpustků. Přes toto všechno ale protestanti poutnictví zcela nezavrhnou. Poutě mohou vykonávat jako napodobování biblických vzorů, anebo jako metaforu života jedince, který na své duchovní cestě směřuje k Bohu. Kladou tedy silný důraz na cestu, tedy pohyb, který představuje prostředek duchovní transformace. Cíle mohou mít stejné jako katolíci, což se projevuje zejména u ekumenických svatyní moderní doby, více než jednotlivých ikon si ale všimají prostoru a krajiny jako míst s lepšími podmínkami pro kultivaci ducha a rozjímání. Posvátno podle nich může být přítomné všude, neboť přítomnost Boha je také všudypřítomná. Jako oblíbený poutní cíl se jim nabízí Jeruzalém, který stejně jako katolíci vnímají jako zdroj inspirace pro rozjímání nad poselstvím bible, preferují ale přírodní místa původního rázu, jako například břeh Galilejského moře, než architektonicky ztvárněné objekty. (Coleman, 2004: 47-54, Nolan a Nolan, 1989: 337, 338)

Nový pohled na poutnictví se ve společnostech, které reformní myšlenky přijaly, rychle šířil. V protestantských zemích bylo výrazně oslabeno či zcela zapovězeno. Hostilita protestantů vůči poutnictví se projevila zejména v Německu, Francii a Británii, a to hlavně na mariánských místech nebo u svatyň vázaných na posvátné obrazy. (Barber, 1991: 5; Nolan a Nolan, 1989: 99-114) Tato skutečnosti odhaluje, do jaké míry poutnictví zakořenilo ve společnosti jako instituce, která je manipulovatelná na základě dobových okolností. Pokud je oficiální církev nahrazena jinou, která je tak sama o sobě jakousi antistrukturou, poutnictví zaniká, neboť již nemělo pro lidi význam úniku ze světa sociální struktury, ale mohlo pro ně představovat spíše pouhou tradici, která není výsledkem jejich lidské potřeby.

2.5. Potridentská doba

Turner pojmenovává celou éru poutnictví od konce středověku dále jako potridentskou. U protireformace si všímá zejména důrazu na zjevení, která ale nevidí jako nový podnět k poutnictví, ale spíše jako podporu generalizované úcty, která se formalizovala v jednotlivých náboženských bratrstvech. Obecně ale toto období opomíjí, neboť sleduje více úpadek poutnictví v protestantských zemích. Opačné tendence v katolických oblastech vnímá teprve jako přípravu půdy pro novou vlnu poutnictví v postindustriální době. (Turner, 1978: 18, 19, 213) Velký zájem ale tato éra vyvolala u historiků zabývajících se poutnictvím v českých zemích, neboť zde měla rekatolizace velký vliv na rozvoj barokních prvků zbožnosti.

Otřesy vyvolané reformními otázkami měli svůj ozvuk i v čistě katolických oblastech, poutnictví zde ale po krátkém úpadku nabralo nový dech. Církev se za poutní tradici postavila, což bylo stvrzeno na Tridentském koncilu, kde vznikl dekret z roku 1563, který teologicky opodstatnil uctívání svatých, a doporučil správný způsob jejich úcty. Pro katolickou církev poutě představovaly nenásilnou a účinnou formu rekatolizace a ve své společenské formě posilovaly sebevědomí katolíků v jejich postoji vůči jinověrcům. (viz. str. 6) Svatyně lákaly návštěvníky vysokými odpustky a propagací divotvorného působení uctívaných kultů. (Kalista, 2001: 34-35, Hrdina, 2010: 29, Nolan a Nolan, 1989: 99-114).

Na podpoře poutnictví se podílely řeholní řády, vedle dříve zmíněných také výrazně jezuité, a pak náboženská bratrstva, mariánské družiny či šlechta. 16. až 18. století a zejména 17. století pak představuje novou éru výstavby svatyň. Dohromady jich vzniklo v této době 32%, výrazné je zde ale zastoupení těch méně významných. Nejpříznivější podmínky pro rozvoj poutnictví nabízelo právě baroko, neboť z něj učinilo základní aktivní

projev zbožnosti. „Zbožné putování a poutní slavnosti velmi dobře zapadaly do mentality barokního člověka a jeho pojetí zbožnosti. Dopady válek, epidemií a dalších různých nebezpečí a katastrof posilovaly jeho touhu po hledání útěchy a jistot, které přinášela víra.“³⁰ Poutnictví se začalo šířit a pevně zakořenilo také na americkém kontinentu, a to mělo následně ozvuk ve vývoji poutnictví v Evropě. Mezi důležitá poutní centra patřil např. Kevelear, Mariazell, Čenstochová Montallegro, Pietralba či Turín. (Nolan a Nolan, 1989, 99-114) „Barokní pouť působila nemálo na upevnění onoho náboženského postoje, pro který kdysi francouzský esejista Pierre Lasarre razil označení „*christianisme païen*“ (tzn. pohanské křesťanství) a který se snažil představu Boha co nejvíce spojit (ovšem pouze spojit, ne ztotožnit!) s představou tohoto světa, proniknout vezdejší život co nehlouběji myšlenkou Boží přítomnosti v něm, povýšit jej co možná do roviny spirituální.“³¹ Při pouti se tak zjevovala krajina jako něco posvátného, nadpřirozeného, což reagovalo na nespokojenost znevlněného obyvatelstva, které tak mohlo začít chápat pouto k těžké práci na půdě jako pozitivní citové pouto k Bohem prodchnuté krajině. Zároveň probouzení hlubšího vztahu ke krajině posilovalo národní cítění. (Kalista, 2001: 25)

K posilování dojmu z poutí napomáhala jejich estetizace a sentimentalizace. Barokní projevy zbožnosti byly spojené s okázalou podívanou a zážitek poutníků byl podtrháván jejich fascinací a okouzlením. To zajišťovaly vedle prožitku mystéria obřadu také další umělecké prvky, např. tzv. *spectacule*, které v dramatické podobě lidem zpřítomňovaly biblické postavy a děje a tajemství víry. Věřícím se tak nabízela přímá smyslová zkušenost doplňující duchovní obřad, což uspokojovalo jejich touhu vidět skrze tento svět Boha. (Kalista, 2001: 53-54) S postupnou estetizací poutí, obřadů i samotného kázání, se mohl za okouzlující formou ztrácet obsah a oslabovat duchovní náboj. Krajina byla upozaděována za množstvím architektonických zastavení nacházejících se při poutních cestách, (v souvislosti s tím se mluví o sakralizaci krajiny), duchovní prožitek za nekonečným odříkáváním růženců, litaní a písní, kterými doprovázely svou cestu ke svatyni. Význam pouti tak prošel výraznou proměnou, kdy se cesta poutníka stala spíše hledáním krásy a mimořádnosti. (Kalista, 2001, 242-250) Poutě nabyly pevné formy průvodu za křížem, korouhvemi nebo obrazy a nejčastěji mířily k regionálním nebo lokálním svatyním. Staly se masovou záležitostí, kolektivní formou vyjádření zbožnosti, na

³⁰ Mihola Jiří, Na cestě do nebeského Jeruzaléma, In *Na Cestě do nebeského Jeruzaléma*, Jiří Mihola, ed., Moravské zemské muzeum, 2010, str. 8

³¹ Kalista Zdeněk, *Česká barokní pouť, K religionizitě českého lidu v době barokní*, Cisterciána Sarensis, 2001, str. 25

keré se účastnily všechny vrstvy společnosti, přičemž pro elity účast v procesí jakožto na prestižní události měla reprezentativní význam. (Holubová, 2010: 114)

I v tomto období, a ještě výrazněji než ve středověku, byla nejpoblárnější zprostředkovatelkou Boží milosti Panna Marie. Souvisí to jednak s její propagací jezuitským řádem a dále s její rolí ochránkyně lidu, kdy se nabízela jako zdroj naděje. Zatímco před reformací měla svou pozici vedle Krista jako jeho zprostředkovatelka, během baroka se proměnila spíše v ochránkyni, která má možnost odvrátit hrozící ruku Kristovu. Důležitou roli v baroku hrál kult tradice, mariánské obrazy svou hodnotu tedy často čerpaly ze svého starého původu. (Kalista, 2001: 202, Turner, 1978: 234-236) Relikvie svatých tuto možnost postupem času ztrácely, neboť v této době již často podlehly rozpadu, patronace svatých tak byla stále více upozadována. (Nolan a Nolan, 1989: 163) Nejen v protestantských, ale i v katolických zemích byl vyzdvihnut kult Krista, příznačným pro toto období bylo uctívání jeho obrázků.

Mnoho nově vzniklých poutních míst se svou legendou odkazovalo k zázračným zjevením a od 16. století také přibýlo množství svatyn, které vznikly jako poděkování za odvrácení nemocí, přírodních katastrof nebo válečných konfliktů. Tyto zásluhy většinou přičítali Panně Marii. Nově vznikaly svatyně jen jako pouhý akt víry, který nespojoval posvátnost místa s žádnými zázračnými účinky, což bylo tedy snadno přijatelné i v protestantských zemích. (Nolan a Nolan, 1989: 231-241) Vlna popularity zasáhla poutní místa vázaná na určitý přírodní rys, mezi nimi byly časté prameny a studánky. Jejich zázračné působení se opět pojí s působením Panny Marie, která v západní evropské kultuře symbolizuje jakožto Bohorodička také pramen života (*fontes vitae*) anebo studnici, která je zdrojem duchovna. (Kalista, 2001: 175)

Z období barokní zbožnosti se v 18. století vynořil osvícenský racionalismus, který opět kladl otázky po smyslu a opodstatnění poutní tradice. Zatímco barokní člověk byl hrdý na zakladatelské legendy a přijímal je velmi nekriticky, osvícenectví přineslo skeptický pohled vědců. (Mihola, 2010, II: 50) Nadpřirozené síly se staly předmětem zájmu mnoha vědních oborů a kritickému náhledu se již nemohla vyhnout ani církev, která sama nové zázraky revidovala. Mohla je uznat za pravé jen za podmínky absence jiného racionálního vysvětlení, které od této doby sama aktivně vyhledávala. (Turner, 1978: 173-174) Vedle teologických námitek, které tematicky navazovaly na myšlenky protestantů, se zde ještě výrazněji objevuje pohoršení nad bezbožným chováním poutníků a nově byly kritizovány také ekonomické a hygienické dopady poutí. Důvodem k jejich omezování byl také strach vrchnosti z možnosti šíření nebezpečných myšlenek mezi lidem, pro který se

jinak mnoho prostoru pro sdílení své nespokojenosti nenabízelo. Ve Francii a v Habsburské monarchii panovníci poutě postupně omezovali – nejdříve byla regulována doba jejich trvání, četnost a forma, pak byly zakázány zahraniční poutě, obchodování s odpustky a s posvěcenými předměty a nakonec byly zakázány až na výjimky veškeré poutě a mnoho svatých a klášterů zaniklo. Náhradou mohly být procesí nebo křížové cesty, které měly podobný charakter jako poutě, trvaly ale vždy jen jeden den. Potřebu věřících vidět slavná posvátná místa v zahraničí mohly uspokojit jejich napodobeniny, jako například četné kopie Santa Casy z Loreta. (Mihola, 2010, II: 75, 56)

Důraz na poutní tradice jako prostředek pro posílení pozic církve ve společnosti se zde v tomto období projevil dvojnásobným způsobem. Za prvé zakládáním nových poutních míst, které i když pouze často jen v lokálním významu vyznačovaly pozice katolické církve, podobně jako tomu bylo v období christianizace Evropy (viz. str. 10.). To potvrzuje také koncept sakralizace krajiny. Za druhé pak prostřednictvím celospolečenských poutí za velké účasti návštěvníků, které posilují oddanost své víře a integritu církevních společenství (viz.). Poutnictví v této době podobně jako ve vrcholném a pozdním středověku má úlohu nástroje v rukou církevní hierarchie. Liminoidní charakter je tedy značně upozaděn a to také proto, že se poutě začínají podobat spíše lidové slavnosti s náboženskými úkony než duchovní aktivitě s prostorem pro kontemplaci. To ale nemusí znamenat oslabení zbožnosti a vroucnosti citu ke kultu (většinou mariánskému), neboť silnou oddanost ve zprostředkovatele milostí zde vyžadovaly dobové okolnosti.

2.6. Moderní doba

Stěžejní érou rozmachu poutnictví potridentského období je podle Turnera 19. a 20. století. S počátky v industriální revoluci vyrostlo nové zázemí pro náboženství a jeho aktivní projevy ve společnosti, která sekularizovala, byrokratizovala a zvědečtila kulturu, a tedy výrazně proměnila duchovní život člověka. (Turner, 1978: 18, 19). Vliv na rozvoj poutnictví měl také romantismus, národní emancipační snahy či znovuoobnovení jezuitského řádu (Mihola, 2010, II: 76), dále také například v církevní a vládní propagaci či v lepší infrastruktuře a informovanosti. Následující část se tedy věnuje charakteristikám nových rysů poutnictví, neboť to silně prezentuje důležité elementy moderního náboženství, ačkoliv jejich podoba kontinuálně navazuje na barokní poutní tradici.

Již zmíněná vědeckost, která se vynořila u otázky poutnictví v období osvícenství, se dále rozvinula a s příchodem Darwina a stala se velkou výzvou pro celý křesťanský svět. Církev na ni zareagovala argumentem, proti kterému byla věda krátká, a to existencí

zázraků a zjevení, které nebyly vysvětlitelné jinak, než nadpřirozenými silami. Oživovala jimi základní doktríny, legitimizovala svá základní paradigmaty vycházející z Písma svatého, a tedy i sebe samou. (Turner, 1978: 211) Zázraky a zjevení náboženství navíc popularizovaly, neboť byly sami lákavým předmětem pro člověka žijícího v technické a byrokratické době, který mohl být snadno fascinován neracionálním a netechnickým. (Turner, 1978: 174) Podle Heelase (1996) sekularizovaná společnost postupuje od zpochybňování základních společných pravd k relativizaci téměř čehokoliv. Lidé se tak intuitivně navrací zpět k duchovním zážitkům, které nejsou empiricky dokazatelné. (Norman, 2011: 118-122) Podle Nolan a Nolan (1989: 12, 13) se také změnilы nároky na zázračnou schopnost posvátných předmětů, nyní lidem k jejich docenění stačí spíše pouhý pocit, jako například zdání posílení víry či obnovení.

Důrazu na vnitřní pocity a inklinaci k spirituálním zážitkům a duchovním cvičením v moderním institucionalizovaném světě si také všímají Margry (2008: 16), Šebek, (2010: 200) a Mihola (2010, II: 76). Rituální praktiky a uctívání svatých v této době již mohou působit jako přežitky, forma pouti je tedy upozaďována a místo vyjádření zbožnosti se klade důraz na hlubokou vnitřní pletu. Poutnictví se tak osvobozuje ze svého křesťanského rámce a otevírá se různým vyznáním, což koresponduje s ekumenickými snahami v církvi obecně. Pouť jako událost, která má potenciál přilákat velké masy lidí, se tak stala prostředkem k vyjádření modernizace církve, a v případě, kdy ukazuje svým účastníkům neformální a nedogmatickou tvář, má potenciál opět posílit upadající roli církve v životě jednotlivce, a to zejména u mladých lidí, kteří se více zajímají o otázky životní a teologické. Proto katolická církev tuto tradici opět doporučila na Druhém vatikánském koncilu jako řádný projev živé víry a důvěry a posléze se také více přiklonila k motivu cesty než ke kultu. (Mihola, 2010, I: 9, Margry, 2008: 25-27). Papež Jan Pavel II pak tyto tendence završil rozšířením nového typu poutních ekumenických událostí, jakými jsou Světové dny mládeže anebo Světové setkání rodin. (Strausberg, 2010: 59, 60)

Podle Turnera (1978: 38,39,237) souvisí moderní rozvoj poutnictví také s potřebou zkušenosti homogenity a bratrství, kterou nabízí *communitas*. Naléhavost této potřeby se stupňuje v hodnotově, profesně, kulturně, etnicky a třídně nejednotné společnosti a také uvnitř systému byrokratizace. Jako alternativní forma bytí, obrat k tradici a ke svým kulturním kořenům se základy v antice, může účast na pouti vyjadřovat také kritiku moderního životního stylu a civilizačních problémů postindustriální doby, zejména v poválečných obdobích. Podobně jako u svých počátků opět nabývá charakter spíše liminoidního fenoménu, neboť představuje zcela dobrovolný akt rezonující s prostředím

kontrakultury. Barber (1991: 72, 73) a Strausberg (2010: 57, 58) anebo Kalista (2001: 242,243) si naopak všímají, jak individualismus společnosti zaměřuje poutníka na jeho vlastní já a jeho vlastní potřeby, počet motliteb se na základě plurality osobních problémů rozmnožuje a vazba poutníka na krajinu, kterou prochází a společnost, se kterou sdílí motlitbu, se oslabuje.³² Podobně píše o vlivu individualizace na poutníky taky Margry (2008: 22, 23). Jejich nižší zájem o sociální aspekt pouti v moderní době dokazuje například jejich osobnějším vztahem ke kultu a oživením zájmu o pěší individuální pouti.

Období od 19. století Turner označil jako *Age of Mary*, a to díky stále častějším mariánským zjevením, které se stávají podněty k založení nového poutního místa. (Turner, 1978: 208). Úcta k ní se osamostatnila uvnitř rozsáhlého systému přání a rituálů, jehož byla předtím součástí, a stala se zcela univerzální. (Turner, 1978: 203). Marie představuje matku, která ve své roli stojí nad veškerou racionalitou, objektivitou a technologií. Její vize jsou příznačné pro období kulturních a společenských krizí a oslavují svým poselstvím zejména nižší střední třídu³³ (Turner, 1978: 149, 150, 209) Podobné ženské postavy se vynořují v krizových obdobích i u jiných náboženství. Lidé mají touhu záviset na mocných a dobročinných osobách, žena asociující lidskost a spiritualitu, která je navíc zakořeněná v křesťanské tradici, se tak přirozeně nabízí jako stěžejní kult. (Turner, 1978: 174)

Zatímco před industriální revolucí představovala spíše pečovatelku a ochranitelku před hroící rukou Kristovou, nyní hrála sama roli té, která lidem hrozí a varuje je z možnosti katastrof, pokud se nepolepší. Někdy mají její poselství až apokalyptický tón, zejména od 2. sv. války působí hrozivěji a barvitěji, často se na ně tedy odkazovala milenaristická hnutí. Nárůst počtu mariánských zjevení chápou jako důsledek krize i katoličtí představitelé, např. papež Pius XII tento jev chápal jako předzvěst spásy nebo destrukce. Zatímco z počátku se Vatikánu mariánská zjevení hodila jako součást jeho defenzivní a ideologické strategie³⁴, Druhý Vatikánský koncil se již snažil nadměrný zájem o mariánský kult utlumit, neboť se chtěl distancovat od pojetí laické veřejnosti, která vnímala zjevení jako prorocká. Oficiální zájem o mariánská zjevení se od této doby zmenšil, laický zájem ale nijak neopadl. Nejnavštěvovanější nové svatyně 19. a 20. století,

³² Výraznější projevy individuálního vztahu s posvátnem se začaly projevovat v renesanci. Vyjadřovaly je *ex-voto* obrazy, které znázorňují konkrétní zážitky, za které chce věřící poděkovat. (Nolan a Nolan, 1989: 97-98).

³³ Rapidní rozvoj mariánského kultu přinesla například ponapoleonská doba do Francie, země vyčerpané a deprimované válečnými snahami, sociálními stratifikací, byrokratizací a selháním racionalismu (Turner, 1978: 212).

³⁴ Příkladem toho je Lurdské zjevení, ve kterém se Panna Marie titulovala jako neposkrvněná. V té samé době se papež Pius IX snažil proklamovat koncepci o Neposkrvněnosti Panny Marie, která byla nakonec přijata roku 1854 (Dahlberg, 1991: 30-34)

jsou v pořadí podle doby vzniku La Sallete, Lurdy, Fátima, Beauraing a Banneux.³⁵

Všechny se vážou na mariánské zjevení. (Turner, 1978: 148, 174, 209, 210, 221, 222, 236)

Příklon k univerzálnímu kultu Panny Marie se váže na úpadek významu lokálních a regionálních svatých. Ten je podle Christiana (1972) odrazem nové mobility společnosti, která podkopává účinnost a koherenci místních norem a hodnotových systémů. Působnost lokálních svatých v minulosti ohraničovala hranice mezi jednotlivými oblastmi, a jejich návštěva byla spjatá s komunálními oslavami, které svým načasováním reagovaly na rytmus zemědělského roku. Industrializace spolu s masovou informovaností a komunikací, urbanizací a mobilitou tyto lokální struktury narušila, lidi odtrhla od jejich tradičních vazeb a lokalizovaným komunitám přinesla kontakt s jinými světy. (Turner, 1978, 206-208). Vedle toho ale v moderní době vznikly i nové svatyně zasvěcené svatým, zejména těm nově kanonizovaným. Jejich oblíbenost reflektuje potřebu sekularizované společnosti identifikovat se s osobami, jejichž život napovídá, že je možnost dosáhnout svatosti i v moderním světě. Mezi takové postavy patří například kněz Padre Pio, papež Jan XIII anebo svatá Bernardeta. (Nolan a Nolan, 1989: 132, 156)

Christianově koncepci se vymykají národní kultury, které byly naopak zpopularizovány v rámci posilujících se vazeb mezi jednotlivými oblastmi a probouzejícího se národního cítění³⁶ (viz. str. 6, 7) (Turner, 1978: 240) Národní význam se ale v této době připisuje i kultu Panny Marie. Ačkoliv byla dříve vnímána jako personifikace celé církve, jednotlivé nacionální společnosti si ji přivlastnily, neboť mateřství, její základní charakteristika, bylo v jejich slovníku spojované s představou národní komunity a její role ochránitelky lidstva vykrystalizovala v roli ochránitelky národů. Národní rozměr poutních míst stvrzovaly od 19. století korunovace mariánských obrazů, které prototypy jednotlivých kultovních obrazů označily jako královny konkrétního národa³⁷, či jiná papežská privilegia, pomocí kterých církve hierarchizovala jednotlivé kultury uvnitř nově vznikajících národů. (Turner, 1978: 63, 64) Podle Mackové (2010: 176) se pro poutníky od 19. století se stala naléhavější potřeba přihlásit se k určitému postoji,

³⁶ Příkladem toho je svatyně v Santiagu de Compostela zasvěcená svatému Jakubovi. Jeho kult byl vyzdvihován jako národní symbol již v minulosti (viz. poznámka pod čarou), zejména ale v rámci nacionálního politického projektu za éry Frankovy vlády. Později se pak jeho popularita ještě rozšířila po vstupu Španělska do Evropské unie, které zpopularizovala a rozvíjela mezinárodní cesty do Santiaga. Ty měly nyní symbolizovat sjednocení evropských národů. (Coleman a Eade, 2004: 11, Strausberg, 2010: 61)

³⁷ Například Marie z Knocku získala přívlastek *Our Lady, The Queen of Ireland*, nebo Marie z Czestochowa v překladu Naše Paní, Královna Polska. (Turner, 1978: 64)

bud' konfesnímu, nebo národnímu, a najít odpovědi na palčivé otázky nové doby. Poutní místa spjatá s národními symboly nabízela možnost vyjádřit své národního cítění a posílit národního sebevědomí bez ohledu na konfesní příslušnost příchozích, byla otevřená dokonce i ateistům. Tento rozměr má význam zejména v období emancipačních snah mnoha států v 19. století a znovu se vynořuje v rámci obou světových válek, kdy se poutní místa stávají centrem, kam lidé přicházejí děkovat za vítězství či osvobození svého státu, anebo v prostředí totalitních režimů, kdy nabízejí prostor pro vyjádření nesouhlasu anebo soudružnosti. Na druhou stranu je ale nutné vidět také politické pozadí 20. století jako příčinu destrukce mnoha poutních míst či nucené omezení jejich návštěvnosti. (Jöckle, 1997, 13)

Rozvoj poutnictví je viditelný zejména v protestantských zemích. Znovuožívání opuštěných poutních míst nebo jejich nové vytváření mělo podnět jednak v nové svobodě náboženské praxe, v mobilitě lidí vedoucí k promíchání vyznání na jednotlivých územích a v inklinaci k národním symbolům vázaných na poutnictví. To se projevilo zejména ve Velké Británii, kde bylo oživeno několik posvátných míst ekumenického charakteru, jako např. Walsingham nebo Glastonbury. (Nolan a Nolan, 1989: 103-105, 114) Nejdůležitějším poutním cílem je dnes pro protestanty stejně jako pro katolíky Jeruzalém, obě křesťanské větve jsou zde zastoupeny přibližně ve stejném poměru. (Strausberg, 2010: 62-64)

Na rozkvět poutní tradice v moderní době má vliv také velké množství návštěvníků s primárně sekulárními motivy. Poutní místa a slavnosti se stávají kvůli svému zázemí a častému folklornímu charakteru předmětem zájmu turistů anebo lidí bez vyznání, kteří se chápou jako poutníci³⁸ (Nolan a Nolan, 1989: 51-53). Turista účastníci se pouti zakořeněné v tradici náboženství, které praktikuje, se podle vatikánských pojmů nazývá *Religious tourist*. Podobně se v novém pojmosloví oficiálně vyčleňují od poutníků lidé bez vyznání, kteří hledají duchovní zážitky na místech tradičně chápaných jako posvátná, kteří jsou nazýváni jako *Spiritual tourists*. (Norman, 2011: 18, 19) Turisté vyhledávají na svých cestách kontakt s jinými kulturami, architekturu a umění, zboží na trzích a spirituální zkušenosti a při svém cestování upřednostňují jedna místa nad jinými. Všechny tyto komponenty nabízí také poutnictví. Hranice mezi sekulárními a duchovními motivy příchozích nebyla zcela zřejmá ale ani v minulosti (viz. str. 26, 27) (Norman, 2011: 203, Coleman a Eade, 2004: 10). Zaměnitelnosti obou skupin si všímá také Turner, když tvrdí,

³⁸ Toho si všímá například Barber (1991: 72), který poukazuje například na sekulární zájem o návštěvu míst s tradičními oslavami k příležitosti dne svěťce, jako například španělské *romérias*, jejichž účastníky jsou z naprosté většiny turisté.

že „zatímco poutník je polovičním turistou, turista je polovičním poutníkem“³⁹ Jejich základním pojítkem je podle něj moment *communitas*, který se nenachází v strukturovaném pracovním prostředí. (Turner, 1978: 20)

Dalším podnětem k návštěvě posvátných míst je od druhé poloviny 20. století také nová popularita pěších poutí, často konaných individuálně po dobu většinou několika dní či týdnů. Tento jev se vynořil z období rozvoje možností dopravy a proměn životních standartů, kdy se v 19. a 20. století stal důležitějším aspektem pouti cíl než cesta a zázemí poutních míst se zaměřilo na poutníky jako na zákazníky. Pěší poutě oslovují většinou obyvatele měst, kteří jsou zvyklí žít v prostředí stresujícího tlaku prostoru a času. Pěší chůze krajinou nabízí od tohoto tlaku osvobození. (Coleman, 2004: 65, 66; Macková, 2010: 177) Zároveň je taková cesta prototypem obratu k tradici a jejím hodnotám a reaguje na moderní důraz na autonomii jedince a jeho potřebu hledat základní hodnoty a smysl svého života (viz. str. 16). Tato poutní cesta nabízí prostor i pro sekularizovanou společnost, zároveň na ní ale najdeme i klasické náboženské zástupy poutníků s korouhvemi. (Nolan a Nolan, 1989: 64; Strausberg, 2010: 55-59). Nejčastěji podnikanou poutí tohoto typu je bezkonkurenčně *Camino* do Santiaga do Compostela.

Poutnictví v moderní době se stalo v mnoha ohledech alternativou k novým podmínkám společnosti. Namísto racionality nabízí nevysvětlené smyslové zkušenosti a Pannu Marii, místo prostředí velkých měst motiv pěší cesty krajinou, namísto nejednosti uvnitř komplikovaných sociálních vazeb zkušenost homogenity *communitas* a v neposlední řadě také niterné duchovní prožitky uvnitř sekularizované společnosti. Důležitou se stala také role poutnictví uvnitř nově se ustanovujících národních států, kde se na ně napojily sekulární zájmy společnosti, která jejich pomocí vyjadřovala integritu těchto společenství.

2.7. Závěr

V mnoha ohledech se historie křesťanského poutnictví navrácí ke svým počátkům. Exkluzivním vyjádřením toho je návrat k prostotě a k důrazu na cestu u pěších poutí. Turner vidí zpodobnění s počátky poutnictví v moderní době zejména ve významu potřeby zkušenosti *communitas* a limonoiditě tohoto fenoménu. První a moderní poutníci se podobným způsobem pohybují v prostředí kontrakultury. Zatímco dříve potřeba manifestace *communitas* vyvěrala z prostředí, které předurčovalo náboženský zápal

³⁹ Turner, Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978, str. 20

křesťanů na základě slabé základny nového náboženství, tato dimenze poutnictví se během procesu strukturalizace církve vytratila, aby se opět navrátila v sekularizované době, kdy sama náboženská sféra patří do alternativního světa. Počátek křesťanského poutnictví pak lze chápat jako projev existencionální *communitas*, která se po čase proměnila ve svou normativní verzi. Z této pravidly řízené podoby se pak již snadno stala společenskou institucí, na které se realizují zájmy církevní a světské moci. Poslední fáze poutnictví pak opět nabízí prostor pro existencionální *communitas*, vedle kterého dále přežívá tradice normativní verze.

Podobně se odráží vliv církve ve společnosti na liminoidním charakteru poutnictví. Ten je zcela zřejmý u staršího křesťanství, kdy poutnictví spadalo do čistě dobrovolné a spontánní sféry lidské činnosti, postupně se v rámci jeho zanesení povinností proměnil (zejména v pozdním středověku) v liminální charakter, ale v moderní době se opět navrácí ke své liminoidní podobě. Spolu s tím se důležitým aspektem pouti opět stává původní duchovní zápal a vroucnost, které byly v dlouhém období rutinizovaného či příliš na estetickou složku zaměřeného poutnictví upozaděvány.

3, POUTNICTVÍ V ČECHÁCH A NA MORAVĚ V LETECH 1948-1989

V následující kapitole bych chtěla aplikovat určité momenty předcházejících dvou kapitol na situaci poutnictví v Čechách a na Moravě v období vlády komunismu. Tato éra je nazývána jako období vlády totalitního režimu tzn., že vykazuje zvláštní rysy ve vztahu k jiným než oficiálním společenským aktivitám. Neboť se jedná navíc o režim ve své podstatě antiklerikální (a především antikatolický), dostává se zde fenomén poutnictví jako katolické tradice do specifické situace. Nepřátelské podmínky pro křesťany mohly v něčem připomínat situaci prvních křesťanů z dob jejich pronásledování, tedy z časů, o kterých Turner mluví jako o velmi příhodných pro existencionální formu *communitas*. Na svém příkladu pozdně antického Říma jako poutního centra vysvětluje, jak může být poutnictví uvnitř církevní struktury prostorem pro *communitas* na základě marginálního postavení církve v mocenské struktuře a společnosti (viz. str. 15). O *communitas* je zde tedy možné mluvit na základě dialektiky pojmů struktury a antistruktury.

Jako aktivní projev katolicismu, který směřuje do sociálně periferního prostředí, může poutnictví nabízet liminoidní zkušenost, zatímco ve své tradiční podobě založené na barokním vlivu a národní konotaci nese rysy spíše liminálního jevu. Nabízí se tedy otázka, do jaké míry se proměna pozic ve vztahu církve a státu a proměna postavení křesťanského

náboženství ve společnosti v těchto letech dotkla charakteru poutnictví a to zejména co se týče jeho liminoidního charakteru ve své vazbě na prostředí *communitas*. Další rysy poutnictví zmíněné v prvních dvou kapitolách tedy např. dobové charakteristiky a jejich vliv a význam pro české a moravské poutnictví v dobách totality samozřejmě neponechám stranou. Na začátku této kapitoly bych ráda nastínila vývoj církevně-politických vztahů a zbožnosti a jejich projevů v tehdejší Československu. Na základě tohoto kontextu pak přejdu k vlastnímu vývoji poutnictví.

3.1. Katolická církev v Československu v letech 1948-1989

V této podkapitole bych ráda přiblížila církevní a náboženské podmínky v Československu v rozmezí let 1948-1989, charakterizovaném jako období totality. Nejdříve se tedy budu věnovat teorii specifického vztahu totalitních režimů a církví. Mocenský a ideologický boj komunismu se vyvíjel v různých státech reálného socialismu odlišnými způsoby, text tedy bude omezen pouze na zahraniční kontexty nutné k vysvětlení situace v československém státu, se zaměřením na prostředí Čech a Moravy. Největší prostor je zde věnován prvním letům vlády Komunistické strany Československa (KSC), neboť v této době došlo k nejvýznamnějším změnám ve vztahu státu a církve a státu s věřícími.

Ačkoliv český a moravský katolicismus neměl historicky příliš dobré podmínky, což vyústilo v antiklerikální prostředí První republiky, z protektorátního období vyšla katolická církev (dále jen církev) v pozici hrdiny. Po roce 1945 se otřásala ze svých ztrát a snažila se obnovit své struktury a svůj vliv ve společnosti. Bezprostředně po válce tak vyhlížela slibné nové zítřky, spolu s tím měla nadějně pozice Československá strana lidová (ČSL), tehdy pevně vázaná na katolickou tradici. (Balík a Hanuš, 2007: 15, Chenaux, 2012: 136)

Aron (2001 (1955)) se zabýval teorií komunismu a jeho rolí ve společnosti. Tato ideologie je podle něj náhražkou křesťanství, politickým pokusem nahradit náboženství. To odůvodňuje na základě rysů, které nachází u obou učeních. Maier (1999 (1996)) nalézá stejné rysy křesťanství a všech totalitárních režimů. Patří sem například pokus o všeobsažné objasnění sociální reality, použití podobných obrazů pro propagaci a legitimizaci, snaha o identifikaci státu s novou věroukou, ritualizace vlastního kultu a dogmat a absolutní nárok na pravdu. S posledním rysem souvisí vysoká míra loajality, horlivost, poslušnost a netečnost vůči kritice a pochybám stoupenců totalitárních režimů. Lidé v nich nacházejí nová poslání, která mají schopnost mobilizovat masy. Ideologie jim

nabízí intelektuální jistotu, revoluční vášně, a tyto city náboženského charakteru nová moc využívá jako prostředek k potvrzení své legitimacy proti náboženské konkurenci. Revoluční mentalita samotná je spojená s vírou ve vykoupění člověka⁴⁰ a předpokládá popření existujícího světa. Ideologie pak nabízí poznání nové pravdy, která si klade nárok na koherentní vysvětlení světa a tedy na jeho utváření. (Maier, 1999 (1996): 16,17) Pro totalitární stát je charakteristická pevná ideologie, na kterou má monopol, a snaha o oživení antického modelu všemohoucího státu, který má pod sebou i náboženství. Křesťanská církev se ale v antice z tohoto modelu vymanila, neotřesitelně nejvyšší autoritou se pro ni stal Bůh a svou svébytnost si udržela až do moderní doby. S nástupem totalitárních států byla tato svébytnost ohrožena a církev se tak vrátila do podobné situace jako ve svých počátcích, kdy pro stát, který je sám sebezbožněný, již není rovnocenným partnerem. (Maier, 1999 (1996): 48-50). V moderní době ale totalitární režimy narazily na historické oprávnění církve k narušování jejich dominance, nepřátelský vztah k nim byl tedy logickým vyústěním pudu sebezáchovy. (Balík a Holzer, 2001: 40)

Podle Molnára (2012: 49-58) stojí antiklerikalismus a protináboženský postoj v samotných základech komunismu. Kořeny těchto postojů sahají až jádru komunistické ideologie, kterou Marx vyjádřil v Komunistickém manifestu. Jak popisuje Chenux (2012), stoupenci Říjnové revoluce v Rusku vystupovali proti zavedenému společenskému řádu, který reprezentovala mimo jiné církev. Svaz sovětských socialistických republik se stal prvním ateistickým státem na světě a pokládal se za nositele protináboženské ideologie. Vedle ideologického střetu se církev stala pro stát nepřítelem i z politických a mocenských důvodů. Mimo potřeby proniknout do všech oblastí společenského života, na jehož část si činila nárok i církev, se spor nesl také v duchu boje proti imperiálnímu nepříteli a odpůrci komunistických záměrů, tedy Vatikánu.

Kaplan (1993) reflektuje, jak se roku 1948 s rozšířením sovětského bloku antiklerikální model komunismu přenesl i na československý stát, a sleduje, jak se tato situace dále vyvíjela až do roku 1956. Komunistická strana definovala svůj vztah k církvi již na VIII. sjezdu KSČ roku 1946, kdy pro ni bylo důležité vyjít vstříc voličům, z nichž se velká většina hlásila k příslušnosti k některé z církví. Zásadní tedy pro ni bylo předcházet sporům. Zavázala se tedy k respektování svobody svědomí, náboženského vyznání a činnosti pod podmínkou dobrého vztahu církve k výstavbě státu a její apolitičnosti. Také se

⁴⁰ Mezi typické rysy jazyku a obrazového vyjádření v Sovětském svazu patřila představa věčné temnoty a vyhlazení doprovázená světlem, vykoupěním a ideou světlých zítřků pro věrné, kteří postupně krácejí do ráje, prezentovaného jako beztřídní společnost. (Maier, 1999 (1996): 10, 11)

snažila se vyzdvihovat společné body jejich ideologií, např. sociální. Od roku 1947 již zaujala ke katolické církvi ostřejší postoj. Začala k ní přistupovat jako k reakční síle, nábožensky maskované protistátní a špionážní činnosti řízené z Vatikánu, a k jednotlivým duchovním jako k politicky nespolehlivým občanům. V této době zahajuje útok proti demokratickým katolickým stranám, začíná formovat pokrokové síly v církvi a pracovat na oslabování jejího vlivu. (Kaplan, 1993: 19-21) Stále ale musela před otevřenými spory preferovat kompromisy. O ty měli zájem i zástupci katolické církve, kteří si byli dobře vědomi nebezpečí plynoucí z vývoje politických událostí.

Do parlamentních voleb, které byly připravené na květen 1948, se KSČ pokoušela získat ke spolupráci v nových komisích Národní fronty na svou stranu kněží z nižší hierarchie, kteří ji jednak mohli být nápomocní pro politickou agitaci mezi věřícími, zároveň také jako zprostředkovatelé tlaku na vyšší části hierarchie a tím naočkovat v církvi konflikty. Těsně před volbami se napětí stupňovalo, když pražský arcibiskup Beran zakázal kněžím jakoukoliv účast na politickém životě pod hrozbou suspendace. V této době se mohli zástupci církve ještě snažit klást požadavky, předmětem jejich zájmu byly především majetkové a platové záležitosti. Strach strany z jejich vlivu na voliče se ale nenaplnil. (Kaplan, 1993: 23-36)

Po volbách se situace pro církve znatelně zhoršila. Strana věděla, že velká část duchovních a opravdu věřících nemá kladný postoj k režimu a že církve jako celek představuje „nejsilnější společenskou instituci, kterou dosud neovládala a která mohla působit jako opoziční politická síla“⁴¹. Jejím novým cílem bylo tedy církve neutralizovat, odklonit ji od Vatikánu, nahradit církevní hierarchii a připoutat ke státu duchovní prostřednictvím mzdové politiky, podříditi si tedy církve tak, aby sloužila záměrům režimu, a v konečné fázi pak vytvořit národní církve. (Kaplan, 1993: 37-41)

Postupné získávání moci nad církvi začalo ještě před volbami, kdy došlo k prvnímu znárodňování církevního majetku, škol a k cenzuře tisku. Po volbách se státu otevřely dveře k dokončení finanční a hospodářské závislosti církve na státu. Došlo k znárodnění veškeré církevní půdy, zrušení většiny církevních škol (posledních pak roku 1950), církevních spolků, zastavení tisku veškerých katolických periodik kromě jediných, vydávaných pod kontrolou státu, zrušení církevního nakladatelství a k usnadnění možnosti perzekuce nepřátelských činitelů, což postihlo mnoho duchovních. Snahou státu bylo

⁴¹ Bulínová Marie, Janišová, Milena, Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, str. 6

získat si na svou stranu hlavní církevní činitele, tedy zejména biskupy. Jejich vyjednávání ale byla postihnutá vzájemnou nedůvěrou a vyhlídky na kooperaci se staly beznadějnými. KSČ potřebovala, aby církev uznala legalitu pounorového režimu a zrušila suspenze kněží angažujících se ve straně, na druhé straně sporu stál požadavek uznání autonomie církve a zachování církevních škol. (Kaplan, 1993: 43-46; Balík a Hanuš, 2007: 23)

Církev si stála za neslučitelností svého ideového hlediska s materialismem, odmítla se zavázat k loajalitě státu a ke spolupráci na jakýchkoliv akcích, kdy by její činnost působila jako spolupráce s režimem. Prohlášení biskupů z roku 1948 definuje novou pozici církve jako nadstranickou a nepolitickou, bez vazby na jakoukoliv státní formu tak, aby mohla plnit své zvláštní poslání v naplňování nejvyšších zájmů lidu. (Vaško, 2004:) Nepřátelský postoj státu k církvi, zejména k jejím konkrétním nepoddajným funkcionářům se stupňoval, záruky náboženských svobod ale zůstaly platné, ačkoliv byly zřetelně porušovány. Obě strany se ale stále snažily oddálit konflikt a první pololetí roku 1948 zůstalo stále otevřené pro vyjednávání se zástupci církve. (Kaplan, 1993: 37-43) „Komunisté hráli po volbách, stejně jako před nimi, ve vztahu k demokraticky smýšlejícím občanům – církvi a věřícím se to týkalo dvojnásob – dvojí hru. Na jedné straně se oháněli svou údajnou demokratičností, na straně druhé se pod záminkou „boje s reakcí“ snažili zdiskreditovat každého, kdo stál v cestě jejich politickým cílům.“⁴²

V druhé polovině roku 1948 se vyjednávání přerušila a napětí v církevně-politické situaci zhoustlo. Do tohoto období spadají také první protirežimní akce v Československu, což podnítilo ostřejší přístup státu proti reakčním složkám. Pokus o obnovu vzájemného jednání byl na podnět biskupů oživen začátkem roku 1949, kdy se na slovenském Starém Smokovci konala konference biskupů. Po odhalení odposlouchávacího zařízení ale ztroskotala, což jen podpořilo diskurs odpůrců dalších dohod, kteří preferovali taktiku oddalovat řešení základních otázek. Pro vládu se navíc stala záminkou k prosazení tvrdého kurzu proti katolické církvi. (Kaplan, 1993: 63-66)

Taktika státní moci se nyní zaměřovala především na podrobení církve státní kontrole. Po neúspěšných snahách získat na svou stranu biskupy byli nepohodlní členové apiskopátu odstraněni ze hry, a to jak strukturně, tak fyzicky (tzn. internování nebo izolování, jiným represím vůči nim se stát vyhýbal, neboť si byl vědom nebezpečí jejich mučednických rolí). Stát se nyní zaměřil na tlak zdola. K veřejné kritice Vatikánu a biskupů měla sloužit Katolická akce (KA), původně katolický spolek, do kterého se stát

⁴² Vaško Václav, *Dům na Skále, I, Církev zkoušená, 1945-1950*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2004, str. 26

snažil dosadit své lidi, pokrokové kněze, kteří byli ochotni vystupovat proti hierarchii. Vytvoření této fronty převedlo boj do čistě mocensko–politické roviny. Její cíl, tedy nahrazení dosavadní církevní hierarchie v jednáních se ale nenaplnil. Překážkou tomu byla absolutní nedůvěryhodnost tohoto hnutí, loajalita níže postavených článků církve ke svým nadřízeným, nástroj exkomunikace, který církevní hierarchie neotálela použít u hlavních představitelů hnutí a u všech kněží ve straně, a zejména prohlášení biskupů, že KA je hnutím rozkolným a spolupráce s ním tedy musí být stíhána církevními tresty. Přes veškerou podporu státní moci se toto hnutí tedy již po roce vytratilo do ztracena. (Kaplan, 1993: 77-92)

Úspěšnou se stala až další linie boje, která stála na nových institucích, jako byl Státní úřad pro věci církevní (SÚC), Církevní tajemníci Okresních a Krajských Národních výborů (CT ONV a CT KNV), inspektoři na bohosloveckých fakultách (spolu se zavedením reformy bohosloveckého studia) či státní zmocněnci na biskupských konzistořích⁴³. K výkonu kněžské činnosti byl nyní nutný státní souhlas, jehož nutným předpokladem byl slib věrnosti státu (vyžadovaný i dříve ale nyní rozšířen o dodatky o loajálnosti vůči komunistickému režimu). Všichni duchovní se tedy stali zaměstnanci státu, pod správou agendy SÚC, která převzala i veškeré hospodářské závazky spojené s činností církve, a sledování kněží bylo posíleno. Přenesla se na něj také diskuze s církevními zástupci, tato jednání tak byla degradována z politické úrovně na rovinu administrativní. (Kaplan, 1993: 73, 95-111; Balík a Hanuš, 2007: 26, 29) V posledním kroku ke ztrátě autonomie se pod nadvládou SÚC ocitla i většina biskupů. Ti dostali nabídku podepsat slib státu, kterým by uznali církevní zákonů a hnutí pokrokových kněží – tzn. i možnost jejich dosazení do biskupských úřadů a odvolání církevních trestů. Velká část biskupů tento slib podepsala, neboť pro ně znamenal nejlepší možnost jak vykonávat svůj úřad, ačkoliv ten již byl stejně pevně pod kontrolou SÚC a společné konference episkopátu byly zakázány. Mnoho biskupských stolců ale zůstalo po většinu období vlády KSČ také neobsazeno, jejich funkci pak nahrazovali kapitulní vikáři, většinou pověřenci státu. Další významné zákony, kterými církev ztrácela poslední ostrůvky svého vlivu, přišly roku 1950. Patří sem nařízení v rámci postupu tzv. akce K, tedy likvidace všech mužských řeholí, nařízení týkající se možnosti vlivu církve a laiků ve společnosti (viz. kap. 3. 2.), omezení činnosti ženských řeholí a zrušení řeckokatolické církve. (Kaplan, 1993: 62, 70, 71, 143-148)

⁴³ Jejich prostřednictvím mohl stát zasahovat i do otázek svátostí, náboženského kultu a výkonu bohoslužeb

Církev se bránila zvýšenou aktivitou mezi věřícími. Spolu s větší návštěvností jejích akcí během let 1948-1949 ale zároveň rostla kontrola nad jejím vlivem na společnost. Zvýšená návštěvnost náboženských obřadů na některých místech posilovala biskupy v prosazování svých zájmů. Církev se díky neústupnému postoji a své pozici objektu persekucí a represivních zásahů moci pak stávala pro lid symbolem odporu a utrpení, což ji přinášelo politickou autoritu a kapitál do budoucnosti. Svou roli opozice, která získává sympatie stále většího počtu nespokojených občanů, církev musela přijmout i proti své vůli. Vazbu víry a antikomunismu podporovala také celosvětová strategie katolické církve. Základní nároky církve se nyní omezily na svobodné působení duchovních v občanském životě. (Balík a Hanuš, 2007: 260)

Úkol vyprovokovat diferenciaci uvnitř církve přijali po pokrokových kněžích tzv. míroví kněží. V červnu roku 1951 bylo oficiálně ustanoveno Mírové hnutí katolického duchovenstva (MHKD). Opět navazovalo na již založenou instituci, tentokrát ale bylo úspěšnější, neboť se již organizačně prolínalo s církevní hierarchií a mohlo se tak lépe prezentovat jako mluvčí církve. Podobně jako KA toto hnutí ale zásadní část duchovenstva nerespektovala. Na základě toho se ztratila naděje na spolupráci s reprezentativní základnou duchovních a tedy i na úplný odklon církve od Vatikánu a následný vznik národní církve (Kaplan, 1993: 157-161). Styky s Vatikánem, postupně přetrhávané již od roku 1948, byly roku 1950 již přerušeny úplně. Papežský stolec s touto situací počítal dopředu, a proto umožnil přenos svých pravomocí na biskupy a další možnou delegaci kompetencí uvnitř církevní hierarchie. Ta byla na začátku 50. let již zcela paralyzována, a její personální obsazení (často s členy MHKD na vysokých postech) a absolutní podřízenost SÚC zabraňovala většímu efektu tohoto nástroje Vatikánu. Jeho využití ale umožňovalo tajné svěcení kněží a následně tajnou činnost paralelní církevní struktury, která se rozvinula zejména v olomoucké arcidiecézi. (Kaplan, 1993: 134-138, 151-153)

Církev ve svém podrobeném postavení přestala představovat nebezpečí, neboť se v její struktuře již nenacházel prostor pro reakční činnost. Postupně se tak mocenská dimenze církevní politiky vytrácela na okraj zájmu a roku 1952 byla rozpuštěna církevní komise ÚV KSČ. Aktuální ale stále zůstávala ideologická dimenze sporu. Represivní opatření vůči církvím vyvolávaly zejména v silně religiózních oblastech nedůvěru občanů k státu a jím kontrolované či pořádané církevní akce a zároveň posilovaly autoritu papeže a církevní hierarchie. Silnou katolickou základnu představovala vrstva malozemědělců a malovýrobců, na které byl vyvíjen ze strany KSČ silný tlak. Zejména oni pak hledali v církvi podporu v těžkých časech. Stále vysoká návštěvnost katolických obřadů a

rozvíjející se činnost katolických sekt vedla v letech 1952/3 k vytvoření nových těžišť církevní politiky. Ty byly založené na prostředcích ateistické propagandy a na boji proti náboženským přežitkům. Cílovou skupinu tvořili členové KSČ, státní zaměstnanci a mládež. (Kaplan, 1993: 161-162)

Od roku 1953 se sovětský blok zmítal v krizi, nejprve hospodářského a později i politického a ideologického rázu. Tato situace musela zákonitě uvolnit pouta všem prozatím potlačovaným a kontrolovaným činnostem, včetně těch náboženských. Základní principy církevní politiky, tedy snaha o diferenciaci uvnitř české církve a o její odklon od Vatikánu, sledování činnosti biskupů a potenciálně nebezpečných živlů a omezování církevní činnosti, zůstaly stejné. Při jejich dodržování se ale začala projevovat mírnější tvář zaměstnanců státní správy. Reflektovali své minulé administrativní přehmaty a příliš tvrdé či nedostatečně zdůvodněné zásahy a jejich častý nesoulad s ústavou a zákony, zejména co se týče náboženských svobod a rovnoprávnosti všech církví. Církvi se tak pomalu znovu otevíral prostor pro boj o věřící. Ačkoliv strukturně téměř zlomená, svou sílu mohla čerpat z autority, která byla trýzněmi minulých let a jejím odporem jen posílena. (Kaplan, 1993: 166-170, 184)

Větší pokrok začal s rokem 1956, kdy byla přezkoumána řada trestných činů duchovních. Mnohé tresty byly přehodnoceny, což zasáhlo vedle kněží také biskupy, z nichž někteří dokonce získali možnost znovu obsadit své funkce. Zrušení SÚC roku 1956 odráží marginalizaci církevní problematiky. Jeho agenda byla přenesena na Sekretariát pro věci církevní (SPVC) při Ministerstvu Školství a kultury (MŠAK) později jen Ministerstvu Kultury (MK). Rostoucí sebevědomí katolické církve posilovaly také zahraniční vlivy, které do české oblasti nyní lépe pronikaly. Nebála se tak vyvíjet větší aktivitu či méně respektovat státní zákony a nařízení a rozšiřovat své ilegální aktivity. Činnost MHKD byla v této době již spíše formální. Od roku 1957 se stát opět pokoušel získat unikající kontrolu nad církevní činností. Se svou politikou mohl být spokojený, situaci se tedy snažil především stabilizovat prostřednictvím určitých personálních změn, důslednější práci státního dozoru a snahou a reaktivizaci MHKD. Na obou stranách se opět stupňoval tlak, uvnitř kterého se církev snažila soupeři odolávat a uchovat si pozůstatky svých možností. Základním tématem církevní politiky tohoto období zůstává ateistická propaganda a témata represí se pomalu z dokumentů státní správy vytrácejí. (Kaplan, 1993: 177-181).

Šedesátá léta začínají velkou amnestií Antonína Novotného, která se týkala i velké části kněží. To určitě znamenalo posílení základny pro činnost církve mezi lidmi, protože ale měla spíše propagandistický ráz, o lepším vztahu státu k zástupcům církve příliš

nevytvářela. V této rovině znamenala důležitější zlom obnovená jednání státních úředníků, v pozadí řízená ÚV KSČ, s diplomaty Vatikánu. Motivem k tomu byl ze strany papežského stolce smířlivější postoj se situací v komunistických zemích nového papeže Jana XXIII. Ten zahájil období tzv. vatikánské Ostpolitik⁴⁴ vyznačující se taktikou dílčích kompromisů. Dalším důvodem byl blížící se Druhý vatikánský koncil, na kterém byla žádána účast alespoň jednoho českého biskupa. Hlavním zájmem režimu bylo konsolidovat své dobyté postavení, k jednání ho ale motivovala potřeba zlepšit svou mezinárodní prestiž v situaci, kdy byla československá církevní politika hodnocena jako jedna z nejtvrdějších uvnitř sovětského bloku. K Vatikánu ale stále přistupoval jako k nebezpečnému nepříteli, který se s ním snaží soupeřit o věřící, stálíci církevní politiky státu tak zůstávala protivatikánská propaganda. (Balík a Hanuš, 2007: 40-44)

Mezi výsledky jednání patřilo povolení účasti biskupů a dalších církevních hodnostářů na koncilu, další vlna propouštění kněží, státní souhlas pro výkon kněžské služby pro mnoho z nich a připojení dodatku k slibu nových kněží a biskupů o povinnosti nejednat proti kanonickému právu. Další návrhy církve opakující se na jednáních v šedesátých letech nebyly přijaty, patřilo sem např. rozšíření svobodné činnosti církvi v různých sférách společnosti a obsazení prázdných biskupských stolců, které pro stát skýtalo nebezpečí oživení náboženského života. (Kaplan, 2001: str. 5-50)

Důležitý mezník představovalo Pražské jaro. Liberalizace společnosti církvi otevřela dveře pro veřejnou kritiku, diskusi ohledně církevní problematiky a předkládání svých požadavků, mezi kterými byla mimo jiné i odluka církve od státu. Změna vedení SPVC přinesla novou reformní koncepci církevní politiky. Biskupské stolce byly z velké části obsazeny bývalými biskupy, proběhla další vlna amnestie pro duchovní, činnost ženských řeholí byla částečně obnovena, revitalizovala se Katolická charita (KCH) tisk, výuka náboženství a styky se zahraničím a opět byla obnovena řeckokatolická. Především se ale dosavadní bezvýhradné podřízení církve státu změnilo v reciproční vztah mezi nimi. MHKD bylo zrušeno a na jeho pozici jednatele se státem mělo nastoupit Dílo koncilové obnovy.⁴⁵ Nová koncepce církevní politiky se po srpnové intervenci na nepříznivých

⁴⁴ Jan XXIII vyjadřoval svůj postoj v rámci Ostpolitik např. rozlišením pomýlených hnutí a historických hnutí, které se na prvé odvolávají, ale mohou být založeny na nějakém sociálním či jiném účelu. Jeho následovník Pavel VI tento nový přístup ještě podtrhl větou: „Církev musí vstoupit do dialogu se světem, ve kterém žije.“ Na Druhém vatikánském koncilu se vynořilo mnoho myšlenek odsuzujících komunismus, nová papežská politika ale nedovolila, aby se některé z nich staly součástí oficiálních vyústění koncilních jednání. (Chenaux, 2012: 165-9)

⁴⁵ Toto sdružení vedené biskupy vzniklo, aby u nás aplikovalo změny zavedené na Druhém vatikánském koncilu, Ministerstvo vnitra je ale neschválilo do srpnových událostí roku 1968, načež se pak po roce v ilegality pod utuženým státním dozorem rozpadlo.

podmínkách neměla jak prosadit a po necelém roce se rozpadla. Církev stihla využít jen části možností, které jí tato krátká etapa nabízela, nedošlo ani na plánovaná jednání s Vatikánem. K těm stát přistoupil až roku 1971, kdy již byly téměř všechny získané výdobytky zlikvidovány či neutralizovány a situace v církvi byla normalizována. (Kaplan, 2001: 51-58; Balík a Hanuš, 2007: 44-45)

Po návratu k církevním zákonům z roku 1949 a ke kontrole a dohledu z období před rokem 1968 začínají sedmdesátá léta triumfem státu. Roku 1971 vzniklo nové sdružení duchovních kolaborujících s režimem s názvem Sdružení katolických duchovních „*Pacem in Terris*“⁴⁶(SKD PIT). Obnovená vyjednávání přinesla Vatikánu spíše ztráty. Otázka svěcení nových biskupů již byla velmi akutní (obsazeno bylo pouze sedm ze sedmnácti diecézí v Československu). Vatikán tedy musel přistoupit k jejich částečnému doplnění z řad sdružení SKD PIT a kapitulních vikářů, kteří byli dosazeni do svých funkcí státem, a tím ztratil naději na obnovu církevní struktury ve své režii. Spolu s tím byla vyřešena i dlouho trávající otázka sladění diecézních hranic se státními. Kvůli jejich nejednotnosti se Vatikánu nabízela příležitost prosadit svůj požadavek na navýšení počtu diecézí, kdy by mohl českou církev posílit větším počtem biskupů. V období normalizačního tlaku ale jeho zástupci neměli jinou možnost jak řešit důležité otázky než prostřednictvím ústupků. Další motivem vyjednávání byla činnost tajných biskupů. Ti byli spolu se svou podzemní církví, která se rozšiřovala hlavně pod rouškou normalizace, trnem v oku státní moci a častým předmětem vyjednávání s Vatikánem, který na ně potencionálně mohl mít vliv, kterého ale nikdy zcela nevyužil. Tato církevní organizace se tak vymykala státní podřízenosti, vyvíjela ilegální činnost a doplňovala torzo oficiální církevní struktury. (Balík a Hanuš, 2007: 149-153; Kaplan, 2001: 64-84)

Situace se začala měnit po roce 1977. Přispěla tomu změna vatikánské Ostpolitik, která začala ostřeji kritizovat církevní poměry v Československu. Na začátku těchto změn stojí obsazení funkce pražského arcibiskupa, která byla osm let prázdná, kardinálem Tomáškem. Ten se později projevil jako silná autorita, která dokázala efektivně odporovat komunistickému režimu. Další důležitou postavou na scéně byl ale především nový papež Jan Pavel II, který se symbolicky hlásil k utlačované církvi v sovětském bloku. Jedním z jeho hlavních témat byla duchovní integrita západního i východního bloku. U vyjednávání s představiteli sovětských států prezentoval myšlenku suverenity národů,

⁴⁶ Pojmenované podle encykliky papeže Jana XXIII apelující na mírové soužití mezi národy

lidských práv a svobod a respektu k duchovnímu rozměru člověka.⁴⁷ Nebál se hlasitě kritizovat komunistické státy, povzbuzoval hierarchii ale i duchovní a řadové věřící v těchto státech k odporu a roku 1982 vydal dekret *Quidam episcopi*, kterým zakázal kněžská sdružení sledující politické cíle, tedy i SKD PIT. O rok později vydal nový Kodex kanonického práva, který mohl omezit např. moc kapitulních vikářů. Ačkoliv se nic z toho nemohlo v ČSR prakticky uplatnit kvůli rozporu s právním řádem, vytvářel nové nároky pro vyjednávání. Stát označil politiku nového papeže za agresivní, vedl proti jeho osobě mediální kampaň, cenzuroval část jeho encyklik a dokumentů a oddaloval vzájemná vyjednávání, neboť měl nyní ve Vatikánu silného soupeře, který si mohl klást podmínky a vytvářet tlak na kompromisy tentokrát ze strany státu. (Balík a Hanuš, 2007: 53-56; Chenaux, 2012: 190, 207-213)

Roku 1987 vyhlásil kardinál Tomášek Desetiletí duchovní obnovy národa. Jednalo se o pastorační činnost organizovanou katolickými laiky, která měla za cíl oživit ve společnosti duchovní a sociálně-křesťanská témata a aktivitu věřících. Další laickou iniciativou byla např. petice Augustina Navrátila s názvem Podněty katolíků k řešení situace věřících občanů, která se stala jednou z nejmasovějších akcí proti komunistickému režimu v Československu. Vedle toho se nyní stále zřetelněji vynořovaly výsledky činnosti tajné církve, která svými kontakty se zahraničím, napojením na oficiální církevní strukturu a samizdatovou i jinou aktivitou mezi věřícími začala pro stát představovat nebezpečí. Podobně jako roku 1968 se objevovaly témata jako legalizace mužských řeholních řádů, navrácení církevního majetku, reorganizace školství či úplná odluka církve od státu. Do revolučních událostí roku 1989 se sice žádné z těchto požadavků nenaplnily, katolická církev se ale dokázala ke konci komunistické éry v Československu vymanit z absolutní podřízenosti státu a spolupracovat na aktivizaci nespokojených občanů. (Žáček, 2001: 125-155)

Situace katolické církve v Československu v letech 1948-1989 byla tedy v závislosti na politické scéně jednotlivých dílčích období značně proměnlivá. Když ústřední orgány moci zjistily, že dosavadní církevní strukturu nebudou moci v podobě národní církve využít k budování socialistické společnosti, za pomoci tvrdých opatření ji paralyzovaly a degradovaly na státu podřízenou jednotku. Další zájmy státu nepřesahovaly vytvořené hranice a soustředily se pouze na jejich konsolidaci a oslabení vlivu náboženství ve společnosti. Události roku 1968 se svými změnami a nadějemi ukázaly, že církev a

⁴⁷ Podobné teze se objevily také v závěrečném aktu Helsinské konference. I ten pomohl v zemích východního bloku posunout představy o náboženských svobodách. (Chenaux, 2012: 190, 207-213)

náboženství se dokáže po útlaku znovu probudit k životu, po srpnové invazi se ale církevní strategie státu opět navrátila do starých kolejí. Ke konci sedmdesátých let si církev postupně znovudobývala svou pozici jak ve vztahu ke státu, tak ve společnosti. Vliv na to mělo mimo jiné společenské klima, aktivita laických věřících, činnost tajné církve a v neposlední řadě také politika Vatikánu. Ačkoliv se papežskému stolci za celé období vlády KSČ podařilo vyjednat jen několik ústupků ze strany státu, svým tlakem z pozice pozorovatele ze zahraničí dokázal vyvíjet na vládu systematický tlak, a to zejména v posledním desetiletí před revolucí.

3, 1, 1, *Proměny zbožnosti a jejích projevů*

Protože církevní politika státu ovlivňovala veškeré aspekty náboženského života v Čechách a na Moravě, v následující části chci přiblížit, jakým způsobem se během komunistické éry proměnila zbožnost a její projevy. Tyto jevy vykazují velké odlišnosti jak mezi regiony, tak mezi oblastmi Čech, Moravy a Slovenska. Nařízení a tendence státní moci uvedené v textu měly celorepublikový rozměr, uvedené charakteristiky o náboženských projevech lidu se také týkají všech tří oblastí.

Po období protektorátu, kdy byla zbožnost zatlačována do skrytosti, se církvi dařilo se znovu etablovat ve společnosti. Snažila se oživit svůj vliv na školství, rodinu, dodržování základních příkázání (jako např. svěcení neděle), rozvíjela misie, činnost různých spolků a bratrstev. „Katolická církev ve svém celku totiž pokrývala svými pastoračními, charitativními a intelektuálními aktivitami významnou část společenského prostoru, od politického až po klubový, od městských aktivit až po děje v nejmenších vesnicích, v nichž fungovaly farní jednoty a pěvecká a jiná sdružení.“⁴⁸ Na druhou stranu ale míru zbožnosti v českých zemích poznamenal poválečný odsun Němců. Ti obecně svou zbožností a účastí na náboženských obřadech vynikali.

Ztráta církevní hierarchie a duchovního vedení na některých místech mohla vyvolat pocit ohrožení katolické identity jedince. Tento pocit ale mohl na druhou stranu vést k intenzifikaci snah o obnovu, vyhledávání opory své katolické identity v masách věřících a důraz na lidové tradice jako výraz kontinuity náboženství. Zároveň „se objevily tendence

⁴⁸ Fiala Petr a Hanuš Jiří, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, str. 23

přístupu k náboženství jako k něčemu, co představovalo alternativu ke stavu společnosti a k panující ideologii a stávající všednodennosti.⁴⁹ (Balík a Hanuš, 2007: 257, 258, 270)

Náboženství mělo být postupně vytlačováno ze všech sfér života společnosti. Cílem tedy bylo odpoutat pozornost lidí od kostela, duchovních a společenství věřících.

Důležitým bodem této taktiky pak byla snaha přerušit do té doby relativně pevné pouto mezi životními mezníky a církvemi. Tradiční svátosti tak měly být postupně nahrazeny novými úkony. Místo křtu se konalo slavnostní vítání občánků, místo prvního svatého přijímání odevzdávání pionýrských šátků, namísto biřmování obřad předávání občanských průkazů šestnáctiletým a místo církevního pohřbu smuteční rozloučení bez kněze v krematoriu. Od roku 1950 byly převedeny do rukou státu matriky a platnost sňatku byla uznatelná pouze po občanském aktu na úřadě, lidé ale stále mohli, tak jako u výše uvedených případů, stále vykonávat i církevní obřady. Církevní sňatky lákaly svou důstojností a slavnostním pojetím, občanská forma obřadů se jim tedy snažila svou vnější formou konkurovat. (Vaško, 2004: 77) Během přibližně 40 let této praxe se počet křtů snížil zhruba na čtvrtinu, církevních pohřbů na třetinu a počet církevních sňatků dokonce až na jednu desetinu. (Balík a Hanuš, 2007: 213), „Hodnoty vztažené ke všem třem událostem lidského života opisují v průběhu komunistické vlády v Československu v zásadě stejnou křivku – radikální propad mezi rokem 1955 a 1967, oživení v souvislosti s Pražským jarem 1968, které poněkud překvapivě vrcholí za probíhající normalizace v roce 1971, strmý pád do poloviny sedmdesátých let a v následující patnáctiletí pád již ne tak strmý, ale spíše pozvolný.“⁵⁰

Velmi podobný vývoj lze sledovat u účasti na nedělních bohoslužbách. K těm bylo potřeba určité dávky odvahy, neboť jejich návštěvnost byla často kontrolována. Během celého období komunistické vlády se praktikování katolické víry stalo cestou k problémům v exponovanějších profesích (neslučitelná byla účast na náboženských obřadech zejména s učitelskou profesí), ve studiu či ve společenském uplatnění. Podřízenost církve státní moci od roku 1949 dala pracovníkům SÚC a CT ONV pravomoc zasahovat do obsahu kázání a pastýřských listů sdílených mezi kněžími. V souvislosti s tím bylo možné kázání kněží i využít k ovlivňování věřící části obyvatelstva. Z příkazu světské moci se pak na nedělních bohoslužbách objevovala témata o mírových snahách socialismu, potřebě

⁴⁹ Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 257-258

⁵⁰ Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 215

socializace vesnice, zvýšení zemědělské produkce či připomínky politických výročí.
(Demel, 2001: 109-113)

Vedle těchto obřadů a poutí se církevní politika státu zabývala také dalšími projevy lidové zbožnosti, jako byly např. slavnosti Božího těla, velikonoční a vánoční zvyklosti (jako např. slavnost Vzkříšení), obřady křížové cesty, prosebná procesí do polí, anebo májové pobožnosti. Všechny tyto ceremonie byly spojeny s průvodem pod širým nebem, které byly mnohdy zakazovány nebo omezovány. Povoleno bylo jen mezi kostelní zdi, či do jejich bezprostředního okolí, neboť při shromáždění většího počtu lidí hrozilo jeho zneužití nepřátelskou propagandou. Všechna shromáždění pod širým nebem se tedy musela předem hlásit příslušným ONV (viz. str. 59). (Balík a Hanuš: 2007: 283) Největší kontrolu vyžadovala slavnost Božího těla, tradičně konaná v červnu, kterou nešlo uzavřít do kostela, neboť byla liturgicky vázána na čtyři oltáře. Již roku 1949 se navíc stala dějištěm střetu věřících se Státní bezpečností (StB).⁵¹ Ke snížení účasti na tomto obřadu byly plánovány protiakce, od roku 1953 vznikla k této příležitosti tradice Mezinárodního dne dětí, která měla odlákat mládež od náboženské slavnosti a často jim pro jistotu byla povinována školou. Obdobně se kryla např. slavnost Vzkříšení s nově vytvořenou ateistickou tradicí Svátků jara. (Demel, 2001: 104-106) Tyto průvody byly běžně zakazovány ve městech či na místech, kde bylo možné argumentovat jejich porušováním dopravních předpisů, prosebné procesí do polí byly roku 1953 zakázány (až na výjimky v silně religiózních oblastech) zcela, z důvodu nutnosti ochrany úrody. (SÚA, SÚC, ka 13, č.s. 6, 3. 2. 1953, Církevní slavnosti mimo kostel v roce 1953)

První signály protináboženských nálad se vynořovaly již od roku 1946. V rámci pracovní mobilizace národa se stát pokusil zrušit většinu svátků, neboť dodržování svátečního klidu překáželo hospodářským plánům státu. Takovou úpravu svátkového práva chápali katolíci jako nepřátelské gesto a jako nátlak zastánců myšlenky dialektického materialismu na svobodné právo vykonávat své náboženské povinnosti. Silná odezva věřících zabránila této úpravě, v zákoně se ale objevila poznámka, že kromě výjimek může být pracovní volno v den svátku z hospodářských důvodů zrušeno. „Přechodné uplatňování tohoto ustanovení zákona vedlo po únoru 1948 nakonec ke zrušení pracovního volna u

⁵¹ To se událo 19. 6. 1949. Eucharistický průvod byl vedený pražským arcibiskupem Beranem ze Strahovského kláštera do katedrály sv. Víta. Zde se měl číst Pastýřský list, sepsaný na biskupské konferenci, který obsahoval mimo jiné negativní stanovisko episkopátu ke KA. „Přístupové cesty na hrad byly zataraseny nákladními automobily a přicházejícím věřícím později zahradily cestu kordóny policie s odůvodněním, že katedrála je přeplněná, což nebyla pravda...Kromě věřících byla v katedrále spousta provokatérů, kteří svým hlukem a křikem narušovali bohoslužbu. Jejich přítomnost zajistila Státní bezpečnost...Vzhledem k napjaté atmosféře se procesí Božího těla nekonalo.“(Demel Zdeněk, Neděle a totalita, In Fiala a Hanuš, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, str. 105)

skoro všech zasvěcených svátků.⁵² (Vaško, 1990, I: 119-121; Demel, 2001: 97-100) Ke splnění hospodářských plánů mělo sloužit také zavedení národních směn o nedělích, tedy také dní svátečního klidu. Reakce věřících byla podobně bouřlivá jako u svátkového práva, načež komunisté obviňovali církve z hospodářské sabotáže. Ani v tomto případě se ale věřícím nepodařilo vydobýt svým náboženským závazkům respekt a národní směny byly zaváděny po celé období totality.

Nezanedbatelný vliv na míru náboženské participace měla také antiklerikální propaganda a ateistická výchova, stojící na základech materialismu, která k projevům zbožnosti přistupovala jako k přežitkům. Ještě na začátku roku se 1950 hlásily přibližně dvě třetiny členů KSČ k některé z církví, ateistická propaganda se primárně zaměřovala právě na ně a důsledně pak také na mládež. Během několika let se uvedený poměr zmenšil zhruba na polovinu.⁵³ Zatímco do padesátých let bylo náboženství samozřejmou součástí náboženské výuky, se zrušením této povinnosti roku 1952 začal počet přihlášených strmě klesat a po několika letech spadl téměř na polovinu (Kaplan, 1993: 163-176) a na konci šedesátých let pak na necelou čtvrtinu. Vliv na tato čísla měla zejména administrativní opatření a komplikace při přihlašování k výuce z počátku padesátých let, neboť podíl návštěvníků náboženské výuky se při osvobození těchto vazeb ihned prudce navýšil. Další sférou, kam sahalo křesťanství, byl politický život, jmenovitě Československá strana lidová. Po období vnitřních konfliktů na konci čtyřicátých let se nechala ovládnout prokomunistickým křídlem a pak již jen jako součást NF postupně ztrácela svůj význam. Od sedmdesátých let se začala postupně vzdalovat svým křesťanským zásadám a její role byla již spíše formální a to i na místní úrovni. (Balík a Hanuš, 2007: 212-227)

Proměny návštěvnosti náboženských obřadů nemusí příliš vypovídat o proměnách zbožnosti, neboť často mohou odrážet spíše efektivnost administrativních opatření aplikovaných v církevní oblasti. Jako důležitý faktor je zde také nutné přičíst nedostatek kněží. Vedle komunismu a jeho opatření je ale u projevů zbožnosti nutné si všimnout také vlivu modernizace. Jejím doprovodným prvkem je privatizace náboženství, tedy jeho ústup z veřejného, každodenního života. Tyto tendence byly v Československu přítomné již v první polovině 20. století. V rámci Druhého vatikánského koncilu se navíc mnohé pobožnosti setkaly s kritikou. Skutečnost, že mnoho katolických sdružení a spolků a

⁵² Demel Zdeněk, Neděle a totalita, In Fiala Petr, Hanuš Jiří, eds., *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, str. 98-99.

⁵³ Další údaje o proměnách počtu lidí hlásící se k některému z vyznání nejsou dostupné, neboť roku 1954 byla zrušena evidence náboženského vyznání, aby církve ztratila možnost odvolávat se na velikost společenské základny, jíž reprezentuje. (Kaplan, 1991: 174)

lokálních pobožností se nepodařilo po roce 1989 oživit, je třeba vidět v kontextu všech těchto faktorů. (Balík a Hanuš, 2007: 283)

3, 2, POUTNICTVÍ V ČECHÁCH A NA MORAVĚ V LETECH 1948-1989

Jedním ze společných prvků totalitních režimů a náboženství je podle Maiera (1999 (1996): 11-13) úcta k veřejnému kultu. Bolševická politika v Rusku zpočátku chápala uctívání ostatků jako zvrácenou víru a jako příkladnou ukázkou toho, jak církevní představitelé lhali a vykořisťovali lidstvo. Hroby svatých a relikviáře byly otevírány a mnoho ostatků bylo zničeno jako důkaz pomíjivosti náboženství. Kult relikvií pak ale ruští komunisté rehabilitovali, když potřebovali uchovat památku Velké říjnové revoluce. Typickou úlohu světce zastal Lenin, který byl označen za „apoštola světového komunismu“, jeho spisy za „evangelium revolucionářů“ a svou osobností měl přesahovat do věčnosti. Ostatky jeho těla byly tedy nabalzamovány a vystaveny pro příchozí poutníky tak jako se to později stalo i u několika dalších posvátných postav komunistické ideologie. Dalšími příklady veřejného kultu jsou např. masové vzpomínkové pochody, při kterých nechybí chóry a hudba, výzvy a chvály, vlajky, fakule aj, anebo oslava 1. máje či kostely přebudované na památníky ateismu.

Podobné prvky prototypálního poutnictví (viz. str. 21) se dají nalézt i v českém prostředí, typickou byť krátkodobou úlohu zde hrály poutě ke svatyni Klementa Gottwalda, vybudované ve formě mauzolea. Ničení katolických relikvií bylo po převzetí moci KSČ již *passé*, založení nových kultovních předmětů v duchu katolické tradice ale nebylo snadné (viz. str. 60), a přístup nového režimu k poutnictví byl problematický. Poutě u nás představovaly tradici především katolickou, tedy založenou nepřátelskou mocností a na pokladech křesťanské nauky, která odporovala teorii marxismu-leninismu. Těžiště této tradice navíc stálo na kořenech rekatolizace po Bílé hoře, hodnocené oficiální ideologií KSČ jednostranně jako temná stránka českých dějin. Kromě pouti jako možnosti vyjádření zbožnosti a příslušnosti ke katolické církvi, popř. křesťanství, je ale možné vidět také její dimenzi národní a lidovou. Poutě jako náboženský obřad oslovující až desetitisíce lidí představovaly pro státní církevní politiku jednak potenciálně podvratný prvek, neboť se mohly stát antistrukturálním fenoménem zastřešujícím manifestaci *communitas*, na druhou stranu se jí ale díky svému manifestačnímu charakteru také v případě, že by reprezentovaly státní moc, nabízely jako prostředek využitelný v její rukou. Na následujících stránkách bych ráda představila, jak se tyto dvě protichůdné tendence projeví v období vlády KSČ

na území dnešní České republiky. V následující podkapitole chci nejdříve osvětlit, do jakého mocenského pole spadalo poutnictví před rokem 1948 a kterou strukturu oslovovalo jako prostředek manifestace.

3, 2, 1, Poutnictví v Čechách a na Moravě před rokem 1948

Česká a moravská poutní tradice ve své podobě ve 20. století má své kořeny v době baroka, kdy se pouti staly účinnou formou rekatolizace oslovující celou společnost. Během tohoto období u nás dosáhly obrovského rozmachu a staly se stabilní tradicí až do 20. století. Vnější formou podobně slavnostní a okázalé poutě s eucharistickým průvodem, korouhvemi, bohoslužbami, zpovědníky, prodejem devocionálií a významnými představiteli církevní i světské správy lákaly návštěvníky stejně v době barokní jako ve 20. století. (viz. str. 31, 32) Specifiky v historii českého a moravského poutnictví je pozdější zakořenění této tradice ve středověku, odlišné přijetí této tradice v době před Bílou horou ze strany katolíků a ze strany protestantů (viz. str. 28), velký důraz na mariánskou úctu, patronku Habsburské monarchie, již zmíněný velký rozkvět v období rekatolizace a následný tvrdý zásah osvícenské reformy Josefa II. Ty byly příčinou zániku mnoha poutních míst, zákazu dalekých poutí, které nedostaly speciální schválení od gubernia, omezování průvodů, prošetřování nových zázraků a ničení votivních darů. Přísné restriktce se po panovníkově smrti pomalu uvolňovaly a s národním obrozením poutnictví nabralo nový dech. (viz. str. 31, 32) (Mihola, 2010: 49-79) V rámci vlasteneckých tendencí se poutníci na konci 19. a na začátku 20. století zaměřovali především na Cyrilometodějskou tradici vázanou k Velehradu a na Staroboleslavské palladium, místo spjaté se smrtí svatého Václava. Velký počet návštěvníků stále lákal mariánský kult (se svými centry na Hostýně, Svaté hoře anebo např. ve Křtinách), zejména kvůli své ochranné úloze (viz. str. 35), lidé ale stále podnikali i vzdálené zahraniční poutě anebo zásluhou bohatého spolkového života i tradiční lokální a regionální poutní průvody.

Stupňující se protiněmecká nálada třicátých let našla prostor u Staroboleslavského palladia, kde se manifestovala katolická národní identita jako výzva k obraně před německou hrozbou. Na poutích připomínajících svou podobou spíše manifestace lidé zpívali až do roku 1939 svatováclavský chorál a českou hymnu. V období protektorátu katolická církev proklamovala svou sounáležitost s národem. Poutníci a poutní místa s německými kořeny se tak museli separovat. Hned po obsazení protektorátní úřady varovaly před zákazem veškerého shromažďování lidu k příležitosti poutí z důvodů potřeb národního hospodářství. K přímému zákazu poutí sice nedošlo, byly ale výrazně

redukovány. Roku 1945 se zase na chvíli probraly k životu, když se staly cílem poutníků děkujících za osvobození. (Šebek, 2010: 198-200) Na druhou stranu ale tato doba negativně zasáhla mnoho poutních tradic v oblastech opuštěných po odsunu Němců, které se po národnostní diferenciaci poutních míst mnohdy nepodařilo oživit.

Během poválečného období byla náboženská činnost lidu velmi silná (str. 49, 50), odpovědnost laiků za osud církve byla chápána jako charismatický dar a důležitými podněty k oživení poutí byly národní symboly a události vztahující se k válečným obětem a děkovné pouti za vysvobození. „Obrovskou vlnu nadšení a víry či iluzí o nové budoucnosti prožívalo především obyvatelstvo zemí osvobozených z nacistické okupace. Jejím vnějším projevem byla nebývalá aktivizace veřejného života, nesčetná shromáždění, průvody, lidové slavnosti, schůze.“⁵⁴ Válečné resentimenty s sebou také nesly zjitřené národní cítění, vedle tradičních veřejně projevovaných forem zbožnosti tak stoupala zejména obliba národních poutí a dalších slavností s národní náplní. (Balík a Hanuš, 2007: 237) Katolická církev vyšla z válečných let v pozici hrdiny, který si neposkvřnil štít spoluprací s okupanty. Na jí zastřešovaných oslavách této doby tak často vystupovali reprezentanti státu, aby vzdali hold kněžstvu jako hrdinům a vlastencům. Postoj státu a katolické církve se zde tedy zdá být jednotný a v rámci toho i velká část poutí tohoto období manifestovala tento soulad. (Vaško, 1990, I: 197-202). Vaško (1990, I) tyto léta hodnotí jako „manifestaci stále ještě živého katolicismu i povzbuzení národa v předvečer smutných let, jejichž neodvratný příchod už nyní mnohé signalizovalo.“⁵⁵

Nejdůležitější událostí českého křesťanského kalendáře roku 1947 byly slavnosti pořádané k 950 výročí úmrtí Svatého Vojtěcha. Po válečných událostech význam tohoto národního světce získal na naléhavosti, vyzdvihován byl jako inspirace pro obranu katolické církve, kvůli své odvaze k oběti či obecně kvůli svému statusu mučedníka, který má jednotící sílu ve společnosti. Pouti k jeho uctění konající se na několika místech v republice a vrcholící v Praze byly vskutku velkolepé a slavnostní, oslovovaly celou společnost a účast na nich byla obrovská.⁵⁶ Podobně tomu bylo také u pouti k hrobu

⁵⁴ Křen Jan, *Dvě století střední Evropy*, Argo, 2005, str. 546, In Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1948-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 231

⁵⁵ Vaško Václav, *Neumlčená, I*, Zvon, 1990, str. 197

⁵⁶ „V předvečer svátku svatého Vojtěcha 22. Dubna 1947 sešla se na Hradčanském náměstí katolická mládež. Tisícovému shromáždění zpívaly a hrály sbory a kapely secesiánských domovů z Čech a Moravy. Následujícího dne vynesl arcibiskup Beran relikviář se světcovou lebkou z katedrály, nesl ji v průvodu hradními nádvořími a z rampy Hradčanského náměstí udělil s ní požehnání městu a vlasti. Kolem poledne vyjela kolona aut a autobusů doprovázející světcovy ostatky k Libici, někdejšímu sídlu knížecího rodu Slavíkovců, z něhož Vojtěch pocházel. V obcích, jimiž průvod projížděl, lemovaly zástupy lidu slavnostně vyzdobené ulice. Na okraji Libice, vítající po více než 950 letech svého rodáka, odevzdal pražský arcibiskup ostatky biskupu královéhradeckému Mořici Píchovi. Ten měl i slavnostní kázání. Vládu na slavnosti

blahoslavené Hroznaty, patronky politických vězňů, či dalších, které se také konaly na počest obětí nacismu, anebo svatováclavská. Ta podle slov arcibiskupa Berana představovala „manifestaci víry, zbožnosti, pokání a míru“ (Vaško, 1990, I: 197-202)

K protináboženským náznakům docházelo ale již bezprostředně po ustanovení Národní fronty. Patří sem např. zásahy do svátkového práva (viz. str. 52), které se dotkly několika liturgických slavností spojených s poutěmi. (Vaško, 1990, I: 119-121) Výraznější zásah se pak projevil na slovenské pouti na Mariánské hoře u Levoče, již se zúčastnilo přibližně 130 000 návštěvníků. Mezi poutníky se vmísili provokatéři a rozšiřovali fámy, že se proti shromáždění chystá zákrok. Poté se z tlapačů ozvalo chrčení podobné hukotu letadel, načež nastala panika a hromadný útěk. (Vaško, 1990, I: 230).

V poutní tradici před rokem 1948 jsou pozorovatelné určité nánosy typických prvků poutní tradice barokní a moderní. Za prvé je to barokní důraz na velkolepost a slavnostnost, který je zřejmý např. z popisu svatovojtěšské pouti. Ten prozrazuje, že cílem návštěvníků pouti mohlo být hledání krásy a mimořádnosti stejně, jako dřív. Do jaké míry forma zastíňovala obsah ale není zřejmé, protože se zde podobně jako v období největší slávy barokních poutí mohl projevit efekt posílení zbožnosti a náboženské vroucnosti jako reakce na válečné události. (viz. str. 37) Uvedený příklad navazuje na tradici také v možnosti účasti na pouti jako prostoru pro reprezentaci a dále ve všelidovosti tohoto shromáždění, explicitně vyjádřené v průvodu. Právě důležitost přikládána průvodu je také barokní, ačkoliv zde již zřejmě chybí vazba na krajinu, kterou prochází. (viz. str. 31)

Důraz na pouti k národním symbolům, mariánské pouti vyjadřující poděkování za osvobození národa či pouti s připomínkou válečných obětí navazoval na nacionální konotaci poutnictví rozvíjenou u nás od druhé poloviny 19. století. Tato situace je tedy zcela příznačná pro Turnerovu tezi o prosvítání národních symbolů spojených se svatyněmi na základě jejich historie, což se projevuje zejména ve společnosti ohrožené cizí silou. (viz. str. 7) Sentimentalizace bodů historické kontinuity národa se mohla stát obzvláště aktuální v mentalitě společnosti poznamenané německou hrozbou za druhé

zastupoval ministr školství Jaroslav Stránský. Místopředseda Národního shromáždění Alois Petr vyslovil v projevu naději, že celonárodní oslavy sv. Vojtěcha povedou k morálnímu povznesení národa.“(Vaško Václav, *Neumlčená*, I, Zvon, 1990, str. 195). Ostatky pak pokračovali ve svém slavnostním putování dalšími kraji. Např. v Oseku pak „...Ostatky přivezla motorizovaná jednotka SNB z Oseka. Za nimi jela auta předsedů a místopředsedů národních výborů. Opět zazněly fanfáry našich chlapců z Prahy....Na to se konalo slavnostní defilé: SNB na motocyklech, auto-pátračka, auta politických představitelů, SNB ve zbrani i beze zbraně, muži, ženy, političtí vězni, legionáři, partyzáni, požárníci, Červený kříž, Svaz české mládeže v krojích, horničtí učni, horníci, myslivci, selesiánská kapela, dívky, dvě stě družiček, sto deset ministrantů, osmnáct pážat s prapory církevními, státními a staročeských panovníků. Pak hosté, hornická kapela dolu Alexandr, muži a ženy.“(Vaško Václav, *Neumlčená*, I, Zvon, 1990, str. 195)

světové války. Zároveň se zde mohla projevit potřeba hledání sociální integrity a kontinuity se starými časy v náhlými uvnitř změnami zmítané společnosti. I v tomto případě je možné vyzdvihnout roli průvodu. (viz. str. 17)

Společná reprezentace zástupců církve a státu, tak jako náboženských, státních a společenských seskupení a vlajek a korouhví v průvodu a tematické zaměření poutí vyjadřuje sounáležitost obou těchto stran. Na druhou stranu složení průvodu v Oseku (a řazení jeho jednotlivých složek, kdy na reprezentanty církve připadají až téměř poslední pozice) napovídá, že vyjadřuje spíše integritu národa než církve. InSTITUTE poutnictví, částečně i se svou symbolickou strukturou, v tomto období spadala spíše do rukou státu, který přijímal církevní tradici za svou. Manifestovala tedy spíše národní uvědomění uvnitř společensky obecně přijímaného náboženství. Návaznost na tradici baroka, kdy měla monopol na tuto instituci církev, se tedy projevoval více v podobě než ve významu. Liminoidní prvek původního poutnictví se zde zcela skrývá, což naznačuje i samotná podoba průvodu, kdy zvýraznění jednotlivých statusů a profesních příslušností jde zcela proti Turnerově představě o homogenním společenství a prostoru neurčitosti, ve kterém se nachází.

3, 2, 2, *Poutnictví v Čechách a na Moravě od roku 1948 do roku 1950*

V informačním byru KSČ se objevilo téma poutnictví již roku 1947 při jednání o nebezpečí katolické církve jakožto reakční síle. Masová shromáždění, např. pouti, zde byly vyhodnoceny jako možný způsob mobilizace reakce, která jejich prostřednictvím tak může rozšiřovat svou sociální základnu. (Kaplan, 1993: 19-21) Roku 1948 stát v nové ústavě nadále vyhlašoval záruky náboženské svobody a církevních obřadů a úkonů, pokud nejsou v neshodě s dobrými mravy a veřejným pořádkem (Kaplan, 1993: 41). V souvislosti s násilnou kolektivizací vesnice se podle Zprávy ze schůze kolegia ministra z roku 1955 „v tomto období kolem kostela začaly soustředit zbytky poražené buržoazie, maloburžoazie a různé kulacké živly, které zde hledaly platformu, z níž by mohly bojovat proti lidově-demokratickému zřízení.“⁵⁷

Příkladem tohoto diskursu je pout' na Hostýně roku 1948. Tradičně ji organizoval spolek Orel, v té době již zrušený, a podle obrovské propagace mělo jít o velkou událost. Zúčastnilo se jí až na 100 000 poutníků a stala se jednou z největších demonstrací v období komunistického režimu (Balík a Hanuš, 2007: 194-5). Mnoho účastníků se na pouti sešlo

⁵⁷ (NÚS, SÚC, Ka 21, č.s. 30., 23.11.1955)

již v předvečer svátku, jak je tomu u významných poutí běžné, a i přes varování organizátorů, kteří chtěli zachovat zcela náboženský charakter události, došlo ke zpěvu národních a orelských písní. StB obvinila shromáždění z provokace a označila pouť za protikomunistickou demonstraci s cílem rozvrátit režim, načež bylo shromáždění rozehnáno a vedoucí činitelé Orlu byli hromadně zatýkáni. (Vaško, 2004: 193-210).

Církev na omezování svých práv reagovala zvýšenou aktivitou mezi věřícími, vedle rozvíjení jiných obřadů se zaměřovala také na pouti. Jejich vysoké návštěvnosti v této době napomáhala hojná účast biskupů, která zvyšovala prestiž a lesk slavnosti (Kaplan, 1993: 46). Kromě toho lidé sami poutní shromažďování vyhledávali v reakci na strach o osud katolické církve a na pocit ohrožení své katolické identity (viz. str. 50). Z memoranda biskupů sepsaného začátkem roku 1949 vyplývá, že svoboda shromažďovat se na náboženských manifestacích a pořádat poutě a průvody byla v uplynulém roce omezována a na věřící byl vyvíjen tlak, aby chodili o nedělích a svátcích na brigády. Episkopát tedy žádal nápravu. (Bulínová, 1994: 44) V diskuzi o této žádosti byla možnost svobody církevních shromáždění podmíněna odpovědností příslušného ordináře za průběh pouti, která nesmí být zneužita k protivládní činnosti. Možnost osvobození od brigád o svátečních dnech byla umožněna v případě, že církev bude podporovat brigády mimo tyto dny. (Bulínová, 1994: 51-55)

Od roku 1949 byl preferován pozitivní přístup k poutím jako tradici, jejíž zakazování by jistě vyvolalo nespokojenost lidu. K podchycení nebezpečí většiny poutí stačila opatrnost při jejich pořádání, co se týče programu i zajištění účinkujících. Pro případ poutí, u kterých by se nepodařilo zajistit všechny podmínky a kde tedy hrozila možnost protistátní demonstrace, byla povolena možnost nekompromisního zásahu. A demonstrativní potenciál poutí státní správa očekávala, proto NF spolu se StB vedla evidenci o všech pořádaných poutích. K zajištění jejich průběhu byl připraven plán, kdy měl být na poslední chvíli nahrazen ohlášený kněz jiným, pokrokovým. Mezi ně patřilo i několik dobrých řečníků, od kterých se očekávalo, že návštěvníky uchvátí natolik, že nadšení lidí odradí církev, aby dále poutě organizovala sama, popřípadě poutní místo zcela zdiskreditují. (Bulínová, 1994: 64-68, 139) Spolu s rozšířením KA pak byli dosazováni její členové na místa nepohodlných celebrujících kněží často již předem, jejich rozkolem poznamenaná pozice uvnitř církevní struktury pak mohla také být příčinou znehodnocení slavnosti.

K diskreditaci duchovních center a poutních míst významně přispěla roku 1950 také Akce K, tedy centralizace řeholníků do internace. Spolu s tím se SÚC chystal nahradit

řeholníky, kteří měli pod svou správou poutní místa, spolehlivými soudruhy z KCH, kteří by zde organizaci poutí převzali do svých rukou. V případě klášterů, jejichž vyklizení by mohlo vyvolat u obyvatel kvůli své tradici příliš silný odpor (mezi ty se řadil např. Velehrad nebo Hostýn) bylo v plánu nahradit stávající nepřátelský řád jiným, který by byl ochotný ke spolupráci. (Bulínová, 1994: 366). Ke správě dalších poutních míst, která nebyla ve správě řeholních společenství, byli v rámci politiky migrace kněžích dosazováni prioritní duchovní, tedy ti s nejlepším vyhodnocením svého vlivu na společnost.

Další krok v postupu podřizování poutí státní moci přišel s povinností oznamovat církevní shromáždění pod širým nebem příslušnému CT ONV. Tento výnos vydalo MV 4. 5. 1949 a bezprostředně poté se proti němu ohradil episkopát. Na základě jeho nezákonnosti a protiústavnosti⁵⁸ biskupská konference duchovenstvu doporučila neobracet se při pořádání poutí na instituce, které si činí nárok poutě zakazovat nebo povolovat. Všechny tradiční pouti podle jejich doporučení ale měly být zachovány, v případě omezování dopravy neoznamovaného shromáždění u svatyně navrhuje vykonat pouť podle tradice pěšky (Bulínová, 1994: 151-152).

Námítky na nezákonnost vydaného výnosu strana nepřijala a jeho smysl, odhalující její postoj k poutní tradici, vysvětlila např. při zasedání vlády v červnu 1949: „Zneužití náboženství a bohoslužeb ke štvavým výstupům, zakazováním účasti na brigádách, dovoláváním se neplatných a ústavě odporujících právních předpisů, pronásledováním vlasteneckých kněží mělo být postupně ochromováno budovatelské úsilí našeho lidu...pod pláštěm tzv. náboženské činnosti byly pro tento rok plánovány velké demonstrace protistátního charakteru...„Církevní pobožnosti jsou u nás volně konány...zároveň ale naše ústava nařizuje, že víra a náboženské přesvědčení nemůže být důvodem k tomu, aby někdo odpíral plnit občanskou povinnost, uloženou mu zákonem, nedovoluje zneužívat náboženské úkony k nenáboženským účelům.“⁵⁹ Na podzim byl tento výnos schválen jako oficiální odpověď biskupům.⁶⁰ Od této chvíle tedy bylo pořádání jakékoliv alespoň tři dny předem neoznamované pouti sankcionovatelné. (Bulínová, 1994: 289, 402-3) Proti tomuto nařízení se český episkopát snažil ještě několikrát vystoupit, k jeho zrušení došlo až

⁵⁸ Argumentoval tím, že shromáždění a průvody k vykonávání zákonitě povoleného kultu s dlouhou tradicí jsou podle zákona z č. 135 z roku 1867 osvobozeny od oznamovací povinnosti. (Bulínová, 1994: 146). Biskupská konference v Olomouci tedy toto nařízení označila za nezákonné a protiústavní, neboť odporuje i nové ústavě o svobodě náboženských úkonů (Bulínová, 1994: 151-152).

⁵⁹ Bulínová Marie, Janišová, Milena, Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, str. 183-185

⁶⁰ V zákoně je pak tento výnos ještě pojištěn zákonem ze dne 16. 3. 1950, kterým se ruší výjimky ke shromáždění z náboženských důvodů z roku 1867.

v polovině padesátých let, mezitím se lhůta pro podání žádosti k uspořádání pouti postupně prodloužila až na 1 měsíc. (NÚS, SÚC, I odbor, 3. 2. 1953, ka 13, č.s. 6, Církevní slavnosti mimo kostel v roce 1953)

Státní přístup se v raných letech nové vlády projevil také u postoje k novým událostem zakládajícím poutní tradici. Příkladem toho byl Čihoštský zázrak. Koncem roku 1949 a pak ještě několikrát se v čihoštském kostele při kázání naklonil kříž. Tato událost vyvolala velký zájem věřících, kteří brzy nato začali v procesích navštěvovat místo zázraku, a následně tedy i státních orgánů. Ty se rozhodly vznik nového poutního místa zatrhnout, zázrak označily za podfuk a faráře odsoudily. Tento případ byl pak medializován, aby se stal ukázkou toho, jak se církev podvodně snaží manipulovat s věřícími.⁶¹ (Vaško, 1990, II: 123-128) Podobný případ se udál na slovenské Turzovce roku 1958. Místnímu hajnému se zde údajně zjevila Panna Marie s typickou výzvou k pokání, modlitbám a lepšímu životu. Zvěsti o zjevení se rychle rozšířily a Turzovka se stala známým poutním místem lákajícím návštěvníky z celého Československa. Režim, pro který bylo náboženství přežitkem a zakládání nových poutních tradic nepřístupným narušením svých snah, nemohl nezasáhnout. Hned po zjevení byl jeho aktér zajištěn veřejnou bezpečností, vyslýchán a obviněn z pobožování společnosti. Pro řádné vysvětlení události byl pak hospitalizován v psychiatrické léčebně. (Hanuš, 2005: 278-279)

Na jaře roku 1949 vznikl spolu s myšlenkou KA nápad poutě využít. Organizace poutí, kterou měla dříve na starost církve či jiné katolické či laické organizace, byla přidělena novému hnutí jako jeho první činnost. Ve spolupráci s Národní frontou⁶² měla zajistit kazatele z řad pokrokových kněží a prostřednictvím sdělovacích prostředků co největší účast věřících, a to zejména u velkých národních poutí. Hanuš (2005: 137) to nazývá jako vytváření kontratradice. „Ve skutečnosti již při nich nešlo o náboženské iniciativy ve smyslu dřívějších dob. Šlo při nich o vyjádření loajality ke komunistickému

⁶¹ Skutečnost, že ve státě propagující vědecký materialismus není místo pro zázraky, vyjádřil například Klement Gottwald na zasedání ÚV KSČ: „My zde nebudeme žádnou Čenstochovou nebo podobné „kumšty“ trpět... Nyní jim (lidem) otevřeme oči a ukážeme věřícím, jak je tahají za nos v pravém slova smyslu... ale já musím zuřit také, když jsem věřící, poněvadž zneužívá (církev) tak hanebně, hnusně, jarmarečně a kejklířsky mých citů.“ (Bulínová Marie, Janišová, Milena, Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, str. 339)

⁶² Další část spolupráce spadala pod činnost Katolické charity (ta od jara 1948 spadala pod Národní správu), která nyní měla převzít ve spolupráci s Chrámových družstvem (obsazeným členy strany) všechny exerční domy, krámký na poutních místech a výhradní prodej devocionálií a do poutních domů měli být nasazeni spolehliví soudruzi jako funkcionáři charity. (Bulínová, 1994: 129) Tato činnost měla pro KCH zajistit hospodářskou soustavu, která „měla posloužit ke zvýšení důstojné úrovně poutí“ (Bulínová, 1994: 132). Centrálním řídicím orgánem byl nově zřízený referát pro pouti Církevní šestky ÚV KSČ, na lokální úrovni pak evidenci, kontrolu a zajištění poutí měl na starosti referát (později církevní oddělení) OaKNV ve spolupráci s StB (Bulínová, 1994: 96)

systému, odsouzení vatikánské politiky, přihlášení se k „táboru míru“ a v důsledku o vytvoření národní církve.⁶³ Tyto iniciativy se často zaměřovaly na starobylá místa spojená s křesťanskou tradicí, důležitější roli zde ale hrála národní dimenze jejich významu a jejich potenciál vyzdvihnout slovanskou národní koncepci katolicismu v kontrastu proti Vatikánské církevní politice, označované jako nepřátelská germánská tradice. Mezi nejdůležitější posvátná místa nyní měl patřit Velehrad, Děvín, Sázava nebo Říp. Na příklad u Velehradu, i dříve hojně navštěvovaného poutního místa, byla tradice založená na cyrilometodějském dědictví využita a přeformulována v národním a protivatikánském duchu, na základě toho se pak toto místo mělo stát centrem nového hnutí.⁶⁴ Na tomto tématu a dalších (jako například rozsáhlé diskuzi o bohoslužbách v národním jazyce) se mohla prostřednictvím poutí KA zakládající si na realizaci svých křesťanských hodnot pro národní zájmy, reprezentovat a v rámci toho i sbližovat společnost s konečným cílem církevní politiky, kterým bylo ustanovení národní církve. (Vaško, 2004: 115-116, Chenaux, 2012: 212)

Možná dysfunkce KA se projevovala již při první velké národní pouti právě na Velehradě. Těsně před jejím zahájením nastaly komplikace, neboť místní jezuitští duchovní správci pout' nijak nepřipravovali a doporučovali ji sabotovat a kněží z okolních farností odrazovali věřící od účasti. Spolu s tím odřeklo účast i několik duchovních, s kterými se počítalo jako s čelními představiteli KA. Jezuitští správci omezili slavnost na mše v kostelích, vynechali tedy tradiční pobožnosti na nádvořích a eucharistický průvod. V noci před poutí byly v okolí Velehradu rozhazovány letáky vyzývající k provokačnímu chování při mírové manifestaci – pískání a ostentativnímu odcházení. Vedle toho byly po příjezdových cestách rozházeny železné háky s úmyslem propíchnout pneumatiky přijíždějících aut. Zasluhou státní správy, která na poslední chvíli zajistila zvláštní vlaky a autobusy na poutní místo, byla účast přesto enormní, přibližně 80-10000 lidí. Prostor pro nekonané církevní úkony před svatyní zaplnila tribuna vyzdobená obrazem prezidenta. Zde se konaly projevy pozvaných hostů, částečně ministrů. K žádnému rušivému momentu

⁶³ Balík Stanislav, Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1948-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 272-273

⁶⁴ Velehrad jako údajné místo působení věrozvěstů Cyrila a Metoděje získal svůj věhlas v rámci národně emancipačních snah od konce 19. století. Později se stal centrem unionismu, hnutí usilující o odstranění rozkolu mezi pravoslavnou a katolickou církví. U svatých Cyrila a Metoděje se pokrokoví kněží snažili vyzdvihnout jejich východní původ a zkušenosti perzekuce ze strany německých biskupů. Ve skutečnosti ale liturgie, kterou na Velké Moravě zaváděli, navazovala na tradice západní církve a jejich přínos byl výsledkem společných sil do té doby ještě nerozdělené východní a západní církve. Sjednocovací symboliku se Velehradu ale nepodařilo zcela využít ve prospěch rozkladných snah, což se projevilo roku 1985 (viz. dále) (Vaško, 2004: 115-116)

během manifestace nedošlo, paralelně s ní poutníci v kostele zpívali poutní písně a klanili se posvátným ostatkům. Celá pouť nakonec byla triumfem státu, kdy se mu podařilo prezentovat se na církví vyklizeném poli. (Vaško, 2007: 358, Bulínová, 1994: 208-209)

Forma poutí KA zahrnovala tradiční prvky, ty ale měly roli spíše pozadí pro lidová shromáždění, na kterých vystoupovali řečníci z řad vlasteneckých kněží anebo vládních představitelů. Spolu s propagací návštěvy poutí se stát pokusil i zvýšit atraktivnost poutních míst, na kterých měl zájem prezentovat svůj světonázor. Lidé tak kolem svatyně mohli najít velké množství stánků se zbožím Chrámového družstva anebo čímkoliv jiným anebo množství zábavních atrakcí. Spolu s tím příliv poutníků k vybraným svatyním zajišťovala také podpora dopravy autobusy či vlaky. Tato politicko-náboženská činnost nabízela straně obranu proti obvinění, že omezuje náboženské svobody a nedodrжуje tedy zákonem zaručená práva. Tento dojem ještě podporovaly vybrané zahraniční návštěvy ze západních zemí, které pod tíhou dojmu slavnostního charakteru národních poutí anebo ze sympatií s komunistickým režimem pozitivně referovaly v západních médiích o náboženských svobodách v ČSR. (Bulínová, 1994: 27,28; Vaško, 1990, II: 94, 95; NÚS, SÚC, ka. 13, č.s. 14-15, 27.3.1953, Porada kolegia u s. předsedy)

Poutní sezóna roku 1949 byla hodnocena jako úspěšná. Účast na národních poutích byla mohutná, na Děvíně čítala cca 100 000 účastníků. V těchto případech ale není jisté, do jaké míry byla výsledkem vysokého zájmu věřících a do jaké umělým navýšením návštěvnosti spoluprací s politicky zaktivizovanými lidmi. Pozitivně bylo hodnoceno také obsazení kazatelen z řad pokrokových kněží, jejichž projevy často lidé přijali pozitivně. Spolu s postupováním církevní politiky tohoto roku se tedy poutě podobně jako další oblasti činností tradičně připadající katolické církvi podařilo dostat pod státní kontrolu. (Bulínová, 1994: 200; Vaško, 1990, II: str. 95). Přesto se velké národní poutě na třech zmíněných místech nestaly novou tradicí, jak se očekávalo, a jejich protivatikánská symbolika a panslovanský význam se do mysli návštěvníků nijak více nevruly. Tento pokus byl tedy podobně jako přesvědčovací kampaň na duchovní jednou z mála nenaplněných prostředků církevní politiky, které měly vést k ustanovení národní církve. Přesto poutní politika pokračovala stejným způsobem i další rok. (Weiss, 2009: 28)

I přes počáteční podchycení situace ale rok 1950 vyžadoval zvláštní pozornost, neboť bylo papežem vyhlášeno Milostivé léto. Biskupský sbor se přípravou na tuto otázku zabýval již koncem roku 1949 v dopise katolickému duchovenstvu, kde zmiňuje důraz na kající poutní průvody. (Bulínová, 1994: 314). Začátkem roku 1950 se téma Milostivého léta objevilo i ve státních dokumentech. Kominforma chystala plán tuto událost sabotovat,

o tom se ale dozvěděl Vatikán, který chtěl tuto informaci zveřejnit. Od původního plánu tedy sešlo a tak se československá církevní komise rozhodla výročí ve své režii podpořit, ale jen tak, aby nepodporovalo religionizitu lidu a autoritu Vatikánu⁶⁵. Podobně jako v předchozím roce tak nemělo být žádným poutím bráněno přímo a procesí měla být co nejnenápadněji usměrňována či omezována a vhodně obsazovaná příslušníky KA. Ve vysoce religiózních krajích se doporučovala zvýšená osvětová činnost, která by poutím konkurovala. Organizace hromadných zájezdů na poutní místa neměla být povolována, stejně jako pouti do Říma. To bylo vysvětleno nebezpečím místní imperialistické politiky, jejíž infiltrace do zemí sovětského bloku byla nepřijatelná. S tím Vatikán počítal, vydal tedy včas pokyny, jak mohou poutníci dosáhnout plnomocných odpustků alternativní cestou, a to častými modlitbami a účastí na alespoň jedné pouti mimo svou farnost. U hlavních svatyn pak byly plánovány poutě velkého rozsahu s heslem „Za světový mír!“ (Bulínová, 1994: 344-5). Pro vyzdvižení tématu míru posloužil symbol Panny Marie, tedy jeho všeobecné ochránitelky. Mezi jinými mariánskými místy tak byla vyzdvižována např. pouť na významné poutní místo Hostýn, nazvaná jako „Mohutná manifestace křesťanského lidu za mír“. Na slavnostní mši za zachování míru navazovala mírová manifestace, kde byl pozemským naplnovatelem křesťanské snahy o mír nazván Stalin. Spolu s tím byla oslavována klidná práce všech, kdo se chtějí věnovat budování socialismu. (Hanuš, 2005: 145-146)

Dlouhodobé zhodnocení poutní tradice z roku 1955 (NÚS, SÚC, Ka 21, č.s. 30., 23.11.1955, Schůze kolegia ministra) sleduje nárůst návštěvnosti některých poutních míst zejména v silně religiózních oblastech v letech 1949-50. Jako příčiny se uváděla zvýšená aktivita duchovních, nízká osvětová činnost ze strany státu, strach lidu z ohrožení existence církve, jejich nejistá situace při socializaci vesnice a zvyšující se zájem o církevní slavnosti u lidí obecně ohrožených režimem nebo s ním nesouhlasících. Vedle poměrně vysoké návštěvnosti běžných poutních míst se vyjímá nízký zájem o Mírové poutě. Na druhou stranu si ale KSČ mohla za tyto tři poutní sezony přičíst jako úspěch získání silného vlivu a kontroly z organizační stránky.

⁶⁵ KCH dostala za úkol o Milostivém létě prostřednictvím brožur a katolického tisku informovat, zčásti podle zadání Vatikánu, ale v upravené či ve vlastní verzi, která vyzdvihovala či překrucovala kladné body papežského zadání. Hlavním tématem se měla stát myšlenka „Modli se a pracuj“ a úsilí o mír, další témata navržená papežským stolcem byla využita k propagandistickým účelům - myšlenka obrány církve k vyzdvižení náboženské svobody a spolupráce státu s církvemi v ČSR a zároveň k obvinění Vatikánu a hierarchie z opačného postupu, a téma sociální spravedlnosti k zastrašení ze sociálních nerovností v kapitalistických zemích. Následující poutní sezona se měla objevit i v běžném tisku, kde by bylo upozorněno na způsob, jakým Vatikán a další kapitalistické země brutálním obchodním stylem vedou nábor poutníků. (Bulínová, 1994: 344-5).

Zesílená aktivita duchovenstva reagovala na ohrožení vyplývající z jednotlivých kroků církevní politiky. Společnost v těžkých časech tíhla k tzv. *axis mundi*, kultovním místům představující kontinuitu katolické církve. Ty se nabízejí jako prostor pro shromáždění věřících, u kterých může církev upevňovat svou dogmatiku a autoritu a na základě toho pak posilovat katolickou identitu příchozích. Podle Turnera prostřednictvím rituálního jednání poutníků (viz. str. 5), podle Smithe (1987) pak prostřednictvím prostoru svatyně, který je sám o sobě metonymií totality (viz. str. 6). Poutní shromáždění s průvodem a obřadem navíc posilují na základě pocitu mnohosti oddanost církvi a manifestují její sílu, neboť poutníci svou participací vyjadřují svou sounáležitost s ní. (viz. str. 8). Podle slov Spalové (2012) a Browna (1981) mohl důraz duchovních na pouti k posvátným místům pro církev představovat způsob jejího umístění se v nových podmínkách, popřípadě způsob jak střežit svůj prostor ve společnosti. Z tohoto pohledu hrál tento fenomén podobnou roli jako v antice, neboť v obou případech byla církev v situaci, kdy potřebovala jeho prostřednictvím definovat centra svého působení. (viz. str. 10)

U nových podnětů k založení poutního místa se projevuje charakteristický rys totalitních režimů, tedy vyžadování svého monopolu na pravdu. Zatímco podle Heelase (1996) v moderních dobách společnost v reakci na relativizaci základních pravd intuitivně přitahují empiricky nevysvětlitelných jevy, v režimech, které svou dogmatiku považují za nezpochybnitelnou, se pro tyto jevy nenachází prostor a jsou tedy automaticky kategorizovány jako blud (v případě zjevení na Turzovce), popřípadě lež (v případě číhošťského zázraku). (viz. str. 34) Velký zájem věřících o pouti na místa těchto moderních zázraků odhalují nedostatečnou zakořeněnost materialistické a ateistické výchovy ve společnosti.

Zmíněné nepřátelské struktury soustřeďující se kolem svatyně, kam patřili lidé zasáhnuti znárodnováním, kolektivizací vesnice či z jiných důvodů stojících proti politice nového režimu, by Turner mohl nazvat jako společenství *communitas* hledající zde svou liminoidní zkušenost. Zatímco v dokumentech SÚC je jejich inklinace ke kultovnímu prostředí nazývána jako hledání platformy pro reakční činnost, Turner by jejich tendence nazval jako vytváření antistruktury při úniku ze sociální struktury, atakované mocí nového režimu. Zvýšený zájem o pouti se projevil i u běžných věřících, lze ho chápat jako hledání homogenního a bratrského společenství *communitas* v antiklerikálně a ateisticky laděné společnosti. Svatyně jako posvátná centra se pro ně v postupně desakralizovaném státě stávají periferií, prostorem za hranicí obecně přijímaného, tedy prostorem pro duchovní

iniciaci. Materialismem ovlivněný přístup k poutím jako k náboženským přežitkům u poutnictví opět posiluje princip dobrovolnosti, a zvýrazňuje tedy jeho demokratický charakter. Specifické rysy *communitas* se tak v totalitním režimem řízené společnosti mohly projevit ve své ryzí podobě, kdy nabízely zázemí pro ty na společenském žebříčku nejnižše postavené a tzv. režimem postižené. (viz. str. 5) Na základě toho pak přirozeně musely být trnem v oku státních orgánů. Nařízení o povinnosti oznamovat poutě CT ONV a o evidenci všech poutí a další týkající se zajištění spolehlivých kněží při práci s poutním shromážděním tak byly přirozenou reakcí na potencionální nebezpečí poutí, které se mohou kontrole vymykat již ze své podstaty. (viz. str. 4)

Pokus o přeměnu katolické poutní tradice v mírovou manifestaci pořádanou hnutím KA by podle Turnerovy teorie mohlo být příkladem snahy o manifestaci *communitas* na určitém místě po narušení jeho původní symbolické struktury. (viz. str. 21). To je podle něj typické pro archaická poutní místa. Ačkoliv se KA na poutích odkazovala na stejné náboženství, jaké vyznávali zakladatelé svatyň, a částečně navazovala na tradici zaobalování poutí do národních témat, šlo o hnutí rozkolné, které křesťanskou tematiku a symboliku přizpůsobovalo potřebám státu a nikoliv církve. (viz. str. 43) To je zřejmé ze správy personálního obsazení běžných poutí, z jejich silné kontroly a cenzury interních církevních listů, neboli z taktiky, která místo zakazování poutí preferovala jejich řádné zabezpečení ze strany státní struktury. Základní princip nahrazování zastřešujícího symbolického rámce svatyně jiným je zde tedy stejný.

3, 2, 3, Poutnictví v Čechách a na Moravě během padesátých let

Od taktiky vytváření kontratradice se postupně upouštělo a hlavním tématem se místo toho stalo omezování návštěvnosti poutí prostřednictvím nižších článků státní správy. Přes podřízení si církevní struktury a zajištění poutních míst a jejich pořádání se v dokumentech SÚC stále zmiňuje manifestační charakter některých poutí a jejich nebezpečí pro režim. Od roku 1950 pak lze sledovat negativnější přístup státní moci k této tradici. V letech 1951-1953 byla tak tomuto tématu věnována poměrně velká pozornost, souvisí to s novým těžištěm církevní politiky, s tzv. bojem o věřící.

Přímý zákaz poutí by odporoval vyhláše MV o shromažďování, možnost je zakázat se nabízela pouze tam, kde byla pouť dříve zneužita k protistátní demonstraci anebo v oblastech s rozšířenou epidemií hospodářských zvířat. Dalším důvodem k zakazu mohly být dopravní předpisy, na základě kterých byly zakázány například mnohé pouti v Praze a v některých dalších krajských městech. Na stejný důvod se odvolávala i nařízení,

kteřá církevní průvody omezovala na nejbližší okolí kostela, čímž zmenřovala zejména možnosti průvodů. Další limity byly časové. Bohoslužby v pracovní době byly zakázány a pouti se tak automaticky přenášeny na nejbližší neděli. Roku 1951 bylo zruřeno volno v den několika církevních svátků, z nichž mnohé představovaly důležitá těžiřte poutní sezony. V praxi se ale pak často zejména v silně religiózniích oblastech kvůli tomu konaly dvě pouti, kdy poutníci přicházeli uctít svátek patrona svatyně i neoficiálně podle církevního kalendáře. Zcela samozřejmě nebyly povolovány zahraniční pouti. (NÚS, SÚC, ka. 13, č.s. 6, 11. 2. 1953, Zápis z porady kolegia, NÚS, SÚC, ka 13, č.s. 6, 5. 2. 1953, Návrh na úpravu státních svátků státem neuznaných a na opatření k církevním slavnostem mimo kostel, NÚS, SÚC, ka 13, č.s. 6, 3. 2. 1953, Církevní slavnosti mimo kostel v roce 1953)

Další opatření se týkaly omezení účasti. Orgány OaKNV od roku 1952 vyřizovaly žádosti na pronájem autobusů pro poutníky. Těmto žádostem bylo doporučeno nevyhovovat. Lidé si tak objednávali dopravu od řidičů dopravního podniku, kteří si půjčovali autobusy ve vlastní režii. Tomu se snažil dopravní podnik později předcházet, stále se ale stále nabízela možnost objednat autobusy za zdánlivě jiným účelem anebo pořádat výlety na historická místa spojené s návštěvou poutního místa. Jako další opatření se doporučovalo zakazovat pořádání školních výletů na poutní místa a omezovat prodejní stánky (které často lákaly návštěvníky nabídkou různých typů nedostatkového zboží) jen na nezbytně nutné k občerstvení a pro nákup devocionálií⁶⁶. Jakékoliv zábavní podniky nebyly povolovány, tak jako propagace poutí a účast zástupců lidosprávy a hasičů. CT ONV ve skutečnosti navíc ještě v některých případech zastavovali příliv poutníků přijíždějících osobními dopravními prostředky. (NÚS, SÚC, ka 13, č.s. 14-15, 15.4. 1953, Porada kolegia u s. předsedy; NÚS, SÚC, ka 15, č.s.7, 4. 11. 1954, Schůze kolegia s. předsedy.

Roku 1952 byl zakázán podle §173 druhého odstavce trestního zákona č. 86-50 Sb. výkon duchovenské činnosti mimo místo, pro které byl duchovní určen, pokud si nezažádal minimálně 14 dní předem o povolení. Výjimku dostali biskupové, ordináři a kapitulní a generální vikáři, kteří mohli vykonávat svou práci v celé svojí diecézi. (NÚS, SÚC, ka. 13, č.s. 6, 5. 2. 1953, Výkon duchovní činnosti mimo místa, na něž byl duchovní ustanoven se

⁶⁶Výroba a prodej devocionálií spadaly, jak již bylo zmíněno, výhradně pod agendu Chrámového družstva. Roku 1953 bylo na jednání sekretariátů SÚC konstatováno, že zvětřování prodeje devocionálií je v rozporu s politickou orientací. Pro další prodej se tedy navrhovala tato zásada: „uspokojovat při nákupu devocionálií nejnutnější potřebu věřících a přitom těžit pro státní pokladnu nejvyšší daňové zisky. Tomuto hospodářskému úseku politicky přibližně odpovídá prodej lihovin a alkoholu, které mají pro převýchovu našich lidí podobně škodlivý charakter.“ (NÚS, SÚC, ka 13, č.s. 12, 25. 3. 1953)

státním souhlasem). K poutím tradičně patřila přítomnost většího počtu duchovních, vedle vysokých církevních hodnostářů se podílelo na jejím slavnostním charakteru množství kněžích či zástupců řeholních řádů, participujících na jednotlivých náboženských obřadech. Nedílnou součástí pouti byla také návštěva zpovědníka, která se díky tomuto nařízení stala mnohdy problematickou.

Během roku 53, kam spadají také poslední z uvedených opatření, se situace v církevní politice uvolnila, SÚC začal více zohledňovat zákonitost svých rozhodnutí a zpětně přijal reflexi zásahů proti poutím. Kritizována byla příliš tvrdá činnost místních CT, kteří mnohdy stlačovali průvody na nevhodná prostranství, či vydávaly nezdůvodněné zákazy poutí. Ačkoliv se během posledních několika let průměrná účast na poutích snížila a v méně religiózních oblastech dokonce již nebyla často téměř žádná, zřetelnějších obrysů nabývala nespokojenost věřících, která naopak podněcovala větší zájem. Na to reagovala koncepce SÚC z roku 1954, která navrhovala přistoupit vstřícněji k potřebám věřících a tím oslabit nebezpečí reakčního potenciálu poutí. Tam, kde nebyl důvod očekávat demonstrativní charakter shromáždění, se nyní průvody neměly zakazovat vůbec. Dále byla zrušena povinnost žádat o jejich povolení, bylo ale nutné je nejpozději 14 dní předem ohlásit. Prevenci před reakčním tónem náboženských obřadů měli zajistit CT ONV osobním kontaktem s duchovními správci poutních míst. Obecně tedy bylo cílem této taktiky dosáhnout relativní spokojenosti věřících i duchovních a zároveň potlačit jejich tendence ke sdílení svého roztrpčení. (NÚS, SÚC, Ka 15, č.s. 7, 4.11.1954, Schůze kolegia s. předsedy; NÚS, SÚC, ka 18, č. s. 1-4, 9. 2. 1955, Schůze kolegia ministra)

Hlavní důraz měl být nyní kladen na organizaci tzv. protiakcí v okolí poutního místa anebo v místech odkud poutníci vyráželi. Tomu měly sloužit například zkoušky na Spartakiádu, Družstevní dny, či jiné sportovní, kulturní nebo osvětové aktivity. Zatímco u většiny poutních míst byly omezovány stánky s nedostatkovým zbožím (anebo byly povolovány jen ve větší vzdálenosti od kostela), u nejdůležitějších svatyní, jako například na Hostýně, tomu bylo naopak. Právě toto poutní místo bylo jedním z mála, kde se účast poutníků zvyšovala (na největších poutích sezony až na přibližně 20 000 poutníků). Namísto jejího snižování se zde tedy projevila spíše taktika desakralizace slavnosti a zatlačení jejího náboženského rozměru do pozadí, nejlépe za zdi kostela. Pro ty, koho lákaly obřady samotné, byli zajištěni kněží z řad KA. Samostatná činnost církve, která se snažila aktivizovat například v průvodech a v procesích anebo v organizaci poutí ke dni řádných svátků, tedy v pracovní době, byla nepřijatelná. (NÚS, SÚC, ka 18, č.s. 14, 25. 5. 1955, Schůze kolegia)

Papež vyhlásil rok 1954 za Mariánský, bylo tedy doporučeno věnovat nové poutní sezoně a její propagaci větší pozornost. Ačkoliv bylo zaznamenáno šíření nepřátelských záměrů Vatikánu, které měly mezi československý lid rozšířit nevhodnou motlitbu a podporovat masové akce, žádná pro stát nebezpečná aktivita se v rámci této sezony neprojevila. Tato událost sice přilákala větší pozornost věřících k mariánským poutním místům a účast na poutích se v průměru oproti minulému roku o něco zvýšila, ve srovnání s čtyřicátými lety byla ale stále velmi nízká. (NÚS, SÚC, ka 18 č.s. 1-4, 9. 2. 1955, Schůze kolegia ministra; NÚS, SÚC, Ka 16, č. s. 20, 28. 7. 1954, Schůze kolegia s. předsedy; NÚS, SÚC, ka 16, č. s. 20, 28. 7. 1954, Schůze kolegia s. ministra). Na rozdíl od předchozích let se od roku 1950 pokles počtu poutníků projevil celoplošně. Důvodem toho jsou podle zaměstnanců SÚC církevně-politická opatření, která snižují možnosti účasti a snižují přitažlivost poutí. Vliv je zároveň přičítán i protiakcím, jejich efekt na odlákání lidí od participace na poutích je ale často hodnocen jako nedostačující, v některých případech dokonce kontraproduktivní. Celkově byla ale práce na zabezpečení poutního fenoménu hodnocena pozitivně. (NÚS, SÚC, ka 21, č.s. 30., 23.11.1955, Schůze kolegia ministra)

Represivní opatření tohoto období vykazují jisté podobnosti s osvícenským racionalismem. V předchozí kapitole uvedená nedůvěra k novým zázrakům byla přijímána se stejným skepticizmem. Osvícenský stát se stejně jako komunistický režim díval na úctu ke kultovním předmětům jako na výraz pověřivosti lidu. Zákaz zahraničních poutí, zrušení většího počtu svátků z hospodářských důvodů, rušení bratrstev a klášterů, tedy důležitého zázemí pro pouti, a odkazy na hygienická rizika průvodů při jejich omezení jsou shodná pro obě éry, stejně jako jejich motiv, stojící na strachu z šíření nebezpečných myšlenek mezi lidmi. (viz. str. 32, 33).⁶⁷ (Balík a Hanuš, 2007: 15)

Jedním z hlavních cílů opatření proti poutím bylo zbavit je jejich přitažlivosti pro veřejnost. To se dělo částečně samovolně na základě podřízení jejich finančního zázemí státu, dále také díky opatřením ohledně průvodů, participace většího počtu duchovních, oficiální účasti veřejných činitelů, prodejních stánků a atrakcí, pořádání protiakcí v okolí aj. Skutečnost, že tato taktika snižování zájmu byla víceméně úspěšná, poukazuje k důrazu na formu, která byla typická pro poutnictví v 18. století (viz. str. 31.). Ačkoliv jiní autoři zmiňují u moderního poutnictví důraz na hlubokou vnitřní pletu (viz. str. 34), postupně klesajícího zájem o pouti během 50. let může částečně vypovídat o výrazném poměru návštěvníků se spíše sekulárními motivy. Další část bývalých poutníků mohla od své

⁶⁷ V celkovém pojetí církevní politika KSČ a Marie Terezie a Josefa II vykazuje mnohem více podobností, dá se tedy říci, že se ta novější ze starší mohla inspirovat.

aktivity upustit kvůli situaci v rámci kontrol a překážek v dopravě, infiltraci dogmatických prvků do jazyka mnohých kněží či např. kvůli obecnému trendu privatizace náboženství (viz. str. 53).

Důležitý krok pro narušování důstojnosti poutí představovala určitě omezení týkající se jejich prostorového kontextu. Ačkoliv se ve 20. století již klade větší důraz na cíl než na cestu, v české a moravské poutní tradici hrály jistě průvody důležitou roli jako prostor pro prezentaci jednotlivých složek společnosti. Coleman a Eade (2004) navíc vidí v pohybu uskutečňovaném v průvodu motiv symbolické repliky v rámci posvátné topografie, akt návratu k tradici a spočinutí uvnitř změnami zmítané společnosti. (viz. str. 17) Při zákazech průvodů se tak ztrácí část ze základní podstaty poutní. Uzavírání poutí mezi zdi kostela, ať se jedná o jejich sekularizaci, kdy jsou prodejní stánky a atrakce prostorově vzdalovány náboženským významům, anebo o zákazy či omezování průvodů činí zřetelnějšími hranice mezi státní a církevní sférou (k tomu přispívá také např. zákaz oficiální účasti státních zaměstnanců). To vypovídá o situování poutí do periferií, kdy jejich účastník při cestě k posvátnému prostoru, ostře kontrastnímu vůči ateizovanému a desakralizovanému světu, překračuje hranici společensky přijímaného. Silněji se zde tedy projevuje jejich liminoidní charakter.

3, 2, 4, Poutnictví v Čechách a na Moravě v šedesátých a první pol. sedmdesátých let

Zprávy z počátku šedesátých let se nesou v podobném duchu jako v letech padesátých. Návštěvnost poutních míst dále navazuje na postupně klesavou tendenci. Přes částečné zeslabení dohledu nad církevní oblastí vykazovala podobnou křivku jako jiné projevy zbožnosti (viz. balík a hanuš, str. 51, 52) a minimální zaznamenanou reakční činnost.

S novým nařízením z roku 1959 o plné odpovědnosti duchovních za bezpečnost účastníků zájezdů se výrazně redukovaly žádosti o jejich pořádání. O živém zájmu o konkrétní poutní místa se již mluvilo jen v oblasti Moravy. (NÚS, MŠK, ka 15, č.s. 47 II A1, 22. 2. 1960, Situační zprávy z krajů) Zvýšená aktivita duchovních a věřících se projevila po Druhém vatikánském koncilu, kdy církev stupňovala své požadavky na obnovení zaniklých náboženských slavností. Pro poutnictví měl koncil důležitý význam, neboť jeho rezoluce ho vyzdvihla jako pozitivní chvályhodnou činnost křesťana. (viz. str. 34) Zároveň jeho liturgická reforma sjednotila některé texty poutních písní, což znamenalo podnět pro sjednocení věřících na poutích. (Balík a Hanuš, 2007: 281).

Velkou pozornost věřících (sešlo se jich zde asi 60 000) a zároveň i státních orgánů přineslo 1100 výročí Cyrila a Metoděje na Velehradě roku 1963. Nepohodlným zahraničním církevním představitelům byla zakázána účast a biskupům zbavených své funkce byla povolena jen v civilním obleku. Oficiální místa byla vyhrazena pro členy Celostátního mírového výboru katolického duchovenstva (CMVKD, toto je jen druhý název pro organizaci MHKD) a pečlivě vybrané zahraniční zástupce. Podobně jako na mírových poutích začátku padesátých let byla připravena Mírová manifestace s hlavním projevem předsedy CMVKD. Dále se neobjevuje žádná větší snaha pouť administrativními zásahy omezovat a toto rozhodnutí je následně hodnoceno jako správné. Celá pouť se ocitla plně pod kontrolou SPVC, nehrozilo zde tedy žádné nebezpečí jejího využití církví, poměrně vysoká účast tak nakonec byla i vítána. (NÚS, MŠAK-SPVC, ka 17, č.s. 47 II A3, Oslavy příchodu sv. Cyrila a Metoděje, 1963; NÚS, MŠAK-SPVC, ka 23, č.s. 47 II ŘKC, Situační zpráva zmocněnce MŠK)

Od přibližně poloviny šedesátých let se návštěvnost poutních míst začala opět zvyšovat a vyvrcholila v letech 1968 a 1969. Novou přitažlivost poutních míst iniciovali zejména biskupové, kteří se poutí účastnili i v neobsazených diecézích a ČSL, která na místní úrovni pouti často sama aktivně organizovala. Ve velkém se nyní organizovaly autobusové zájezdy, k nejvýznamnějším poutním místům, které pak opět dosahovaly desetitisícové návštěvnosti, dokonce z celé republiky. Objednávaly je vedle ordinářů či buněk ČSL také např. národní podniky anebo JZD. Po dlouhé odmlce mohly vyjet i první poutní zájezdy do zahraničí, často směřovaly do polské Čenstochové. Vysokou návštěvnost i z Čech a Moravy zaznamenala také Turzovka, zájezdy na toto nové poutní místo byly ale přísně zakázány a všichni, kdo tam doputovali jiným způsobem, měli být podle nařízení SPVC stíženi církevními tresty. Pouti do Říma ale zůstaly pro laiky stále uzavřené, roku 1969 vznikl pokus svaté město u příležitosti oslav výročí smrti svatého Cyrila navštívit, to bylo ale umožněno jen duchovním. Dokumenty SPVC hodnotí poutě tohoto období jako celospolečenské události, které se církvi daří organizovat k demonstraci jejího vlivu a síly. Stejná situace přetrvávala až do roku 1971 (Balík a Hanuš, 2007: 282; NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, 6. 4. 1971, Současný stav v konání poutí, biřmování a jiných církevních slavností; NÚS, MK-SPVC, ka 23, č.s. 47 II ŘKC, 4. 2. 1966, Situační zpráva zmocněnce)

Ačkoliv SPVC tuto tendenci nechápe jako projev náboženské horlivosti a všímá si spíše vysokého počtu zvědavců a přihlížejících se sekulárními motivy (statisícovou návštěvnost nejdůležitějšího poutního místa Hostýn např. přičítá jeho rekreačnímu zázemí a popřípadě vlivu zvyku), od roku 1970 se opět začíná bát vlivu poutí na společnost a

religionizitu lidu. Vysoká účast přičítaná turistům zapříčinila opětovný důraz na uzavírání církevních obřadů do prostoru svatyně a na další opatření, která by potlačila tradiční náboženský charakter události. Vedle omezování autobusových zájezdů mělo být dalším prostředkem k usměrnění poutí jejich politické hodnocení. CT ONV sepisovali zprávy o každé pouti ve svém okrese, na jejichž základě byl pak poutní fenomén jako celek kontrolován centrálně, a na důležitější poutní místa osobně dojížděli pracovníci SPVC. Podobně jako v první fázi poutních represí se nyní pouti dostávaly pod kontrolu. K tomu vedla také znovu zavedená povinnost oznamovat církevní slavnosti mimo kostel ONV, dále ostřejší dohled tohoto úřadu nad přípravou pouti a následně jeho dozor nad průběhem akce. Dalším plánem bylo opět přidělit duchovní práci pro pozitivní vliv na věřící u významnějších svatyn pohodlnými knězi, tentokrát ze sdružení SKD PIT. Zároveň bylo zakázáno vyhlašovat nová poutní místa, obnovovat zaniklé poutní slavnosti anebo dovolit rozšíření těch stávajících. Akceptovatelné byly pouze poutě nezbytně nutné vzhledem k církevní tradici a k místním podmínkám. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, 6. 4. 1971, Současný stav v konání poutí, biřmování a jiných církevních slavností; NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Církevně politické opatření k zajištění poutní sezony)

Uvedená opatření se projevila jako úspěšná a po letech 1968-1971(2), která jsou zpětně nazývána jako krizová, přišel útlum. Strach z demonstrativního charakteru síly a autority církve se znovu probudil roku 1975, pro který byl papežem vyhlášen další Svatý rok, jehož hlavním tématem byla evangelizace a smíření. Pro českou církevní hierarchii se zde nabízela možnost posílit svou společenskou základnu, pro SPVC tak následující sezona představovala nežádoucí riziko zásahu do své církevní politiky. Snažil se tedy redukovat vliv papežského poselství na lid, téma Svatého roku bylo v katolickém tisku a při bohoslužbách cenzurováno. Prostřednictvím vyjednávání s církevními představiteli na všech úrovních byl vyvíjen tlak, na jehož základě pak oslavy Svatého roku proběhly pouze v kostelích. Účast na poutích se oproti minulým rokům nijak zásadně nezvýšila, tak jako návštěva katedrál, kde bylo možné během tohoto období získat z rukou ordinářů odpustky. Tato událost tak vyjadřuje bezmoc katolické církve v Československu využít příležitost, jak pozvednout svou hlavu. Podobně se tato situace projevila znovu roku 1975 při snaze kardinála Tomáška uspořádat důstojné oslavy k výročí založení Pražského arcibiskupství či při svatořečení Jana Nepomuka Neumana roku 1977. Pro událost Svatého roku jsou důležité také poutě do Říma, jakékoliv plány na jejich organizování z laické strany (ať

z popudu řádových sester či z popudu JZD) ale nebyly naplněny.⁶⁸ (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č. s. ŘKC, říjen 1975, Zpráva o splnění opatření a o průběhu Svatého roku; Balík a Hanuš, 2007: 50)

Zatímco roku 1971 se poutní sezony účastnil přibližně 1 milion návštěvníků, rok 1976 jich oslovil přibližně jen 160 000. Přes toto rapidní snížení byl zájem o pouti zejména v silně religiozních oblastech hodnocen jako příliš vysoký a 15 poutních míst bylo stále v hledáčku SPVC jakožto místa vyžadující zvláštní pozornost. Jednalo se o místa se silnou náboženskou tradicí, která měla silnou účast po celou sezonu a jejich význam přesahoval hranice diecézí i zemí. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Církevně politické opatření k zajištění poutní sezony) Podle hodnocení poutní sezony z roku 1977 se ale tato místa podařila obsadit z řad hierarchie SKD PIT, jejichž další členové se angažovali i na většině méně významných poutních míst, zatímco nepohodlným představitelům církevní hierarchie (jako například kardinálu Tomáškoví) byla zamezena jakákoliv oficiální účast na poutní sezoně. Počet obřadů se nezvyšoval, poutní shromáždění zůstala uzavřená v prostorách kostelů a počet autobusových zájezdů byl značně eliminován, ačkoliv velký podíl zde stále měli návštěvníci ze Slovenska. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Zpráva o průběhu poutní sezony 1977)

Na počátku šedesátých let již poutní tradice ve zprávách archivních dokumentů nepůsobí jako nebezpečná činnost. Na příkladu velehradské pouti je znatelná absolutní kontrola nad poutním shromážděním, reakční dění se již téměř nepředpokládá a návštěvníci jsou vítáni. SPVC se zdá být s pokračování této tradice a určitým prostorem církve ve společnosti smířená. Podobně se pak věřící po uvolnění omezení smířili s charakterem poutí poznamenaným mírovou manifestací režimu. Oproti tomu zprávy o další významné církevní události, Svatém roce v roce 1975, mají ostřejší dikci. Po zkušenostech znovuoobnovení náboženské činnosti mezi lety 1968-1971 představují shromáždění na posvátné půdě opět nebezpečí, které má být eliminováno. Přístup k poutím v tomto období tedy kopíruje vývojové tendence církevní politiky těchto let a návrat k jejím principům z padesátých let v letech sedmdesátých.

Často zmiňovaný velký podíl turistů a zvědavců na poutních shromážděních navazuje na všeobecné tendence v poutnictví ve druhé polovině 20. století. Oficiálně se tito

⁶⁸ Tento požadavek byl akceptován od sdružení SKD PIT, které jelo vykonat pout' na oficiální audienci na Svatopetrském náměstí. Tato delegace ale nebyla ve Vatikánu oficiálně přijata a mezi ostatními ani papežem zmíněna, což bylo u zahraničních komentářů pochopeno jako papežovo gesto nesouhlasu s existencí tohoto sdružení. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č. s. ŘKC, říjen 1975, Zpráva o splnění opatření a o průběhu Svatého roku)

návštěvníci, kteří poutní místa vyhledávají kvůli jejich historické či kulturní zajímavosti a na duchovním obřadu většinou neparticipují, nazývají *Religious tourists*. Ačkoliv hranice mezi nimi a běžnými poutníky není vždy zcela zřejmá, neboť jejich motivy se mohou často prolínat (viz. str. 37) dokumenty SPVC tyto dvě skupiny pečlivě rozlišují, kdy *Religious tourist* stojí mimo nebezpečný potenciál náboženských poutí. Prostřednictvím jejich účasti se vlastně zvyšuje sekulární charakter pouti, což koresponduje se zájmy státu.

Potenciál poutí jako způsob manifestace *communitas* v této době není příliš zřejmý. Zatímco v dílčích obdobích zastoupených tvrdším přístupem k církvi a k náboženství, kdy prostředí věřících mohlo spíše představovat prostředí kontrakultury, je zájem o pouti vlažný, rapidně se zvyšuje okolo událostí Pražského jara, které znamenají větší svobodu pro společenský život obecně a kdy konfesní příslušnost nevyvolává tolik negativní přístup. S tím souvisí také zmíněná všelidovost poutních shromáždění v této fázi jejich rozkvětu a absence zmínek o manifestačním potenciálu poutí mimo tuto dobu. Vedle opatření k poutím je ale také nutné vidět postupnou ateizaci společnosti. Vliv materialistické výchovy a ideologického boje proti náboženství měl výsledky v sekularizaci společnosti. Pro poutníky na konci šedesátých let mohlo stále dosažení svatyně znamenat liminoidní zkušenost, kdy překračovali práh ateistického světa. Více se ale kontury Turnerovy teorie o *communitas* projevily až v následujících letech.

3, 2, 5, Poutnictví v Čechách a na Moravě od poloviny sedmdesátých let a v 80. letech

Po útlumu počátečních normalizačních let se začíná postupně zvyšovat návštěvnost některých poutních míst od roku 1978. Spolu s tím si SPVC všímá většího zájmu církve o využití těchto událostí, kdy se vysokou účastí církevních hodnostářů snaží zvýšit atraktivitu poutí, znovu zavádět obřady na místech, kde byla tato tradice přerušena. Dále prostřednictvím věřících deleguje své stížnosti a oživuje problematiku poutnictví ve státní správě a podle zpráv SÚC se snaží některé události se využít proti státní správě. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Roční zprávy o průběhu poutních sezon, 1977-1980)

Do roku 1979 se obrat věřících na poutní sezoně zvýšil na téměř 250 000 (z nichž skoro polovina navštívila některou ze svatyn v Jihomoravském kraji). Větší nebezpečí začalo poutnictví představovat roku 1980, a to nejen kvůli rapidně se zvyšující účasti, ale zejména kvůli vyššímu poměru mladých lidí na obřadech. Nebývale vysokou míru zastoupení zde měla střední generace a mladé rodiny, poměrně vysoká byla i účast studentů. Především na tyto složky populace cílily protiakce sloužící k výchově společnosti a nahrazování starých náboženských tradic novými. Změna byla také v jejich chování.

Zatímco během sedmdesátých let byli návštěvníci často považováni za turisty či zvědavce, nyní se aktivně účastnili kultovních obřadů. Eliminace autobusových zájezdů měla velký vliv na návštěvnost dříve, zatímco nyní, kdy se okruh účastníků poutí generačně rozšířil, je dokázaly nahradit osobní dopravní prostředky. Za jednu z příčin oživeného zájmu je chápána činnost Jana Pavla II. Ten silně podporoval mariánskou úctu, což se zákonitě muselo projevit i na poutnictví v Čechách a na Moravě, kde je naprostá většina poutních míst mariánských. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Zpráva o průběhu poutní sezony za rok 1980 a zhodnocení poutních slavností v sezoně 1979)

Další podnět k rozvoji poutní tradice nabídl nový papež roku 1979. Při návštěvě svého rodného Polska, kdy se stal vůbec prvním papežem, který překročil železnou oponu (a to i přes silné snahy polské vlády a Kremlu tomu zabránit) se mimo jiné zastavil v centru polské poutní tradice, v mariánské svatyni Čenstochová. Zde vystoupil před shromážděním asi deseti milionů věřících (mezi nimiž bylo zahrnutí i poutníci z ČSSR) s výzvou: „Také v mé vlasti by se měla respektovat lidská práva a měl by vládnout mír, jak na to mají právo všechny evropské národy.“ Dav poutníků reagoval nadšeným souhlasem a spontánním zpěvem staré polské hymny svobody: „Bože, chraň naše svobodné Polsko.“ Tato událost v masovém měřítku vyzvala lid, aby uchopil sílu, kterou měl k dispozici, a vzal osud do svých rukou. Následně se projevil v Polsku i efekt této výzvy. „Někdejší zástupce ředitele americké CIA Vernon Walters později konstatoval: „To tu dosud v celé historii komunismu nebylo, aby se shromáždily miliony lidí, kteří nepatřili ke straně. A milion lidí už nelze udržet pod kontrolou, ani pomocí kulometů. Od této chvíle jsme věděli, že Polsko již není komunistické.““⁶⁹ (Chenaux, 2012: 216-218, Machálek, 2014)

Na rok 1983 byl opět vyhlášen Svatý rok. Cílem papeže bylo zdůraznit církevní obřady a duchovní cvičení a věřící k tomu motivoval možností získat plnomocné odpustky v biskupských sídlech. Propagace a průvody mimo kostel zůstaly stále zakázány a další opatření se jako obvykle zaměřovala pouze na zabezpečení klidného průběhu poutí. Reakce na papežovu výzvu nezaznamenala žádný větší ohlas, návštěvnost poutních míst vykazovala nadále stoupající tendenci s výkyvy u jednotlivých poutních míst, tak jak tomu bylo až do konce 80. let. V rámci zvyšujícího se počtu stížností lidí na omezování svých náboženských svobod (viz. str. 49) opět docházelo k reflexím státních orgánů. Podobně jako v padesátých letech se i zde objevovaly zmínky o nepřiměřených zásazích některých

⁶⁹<http://machalek.bigblogger.lidovky.cz/c/53584/Jan-Pavel-II-a-pad-komunismu.html>, 22. 4. 2014

CT ONV, kteří nerespektují tradiční zvyklosti a snaží se zcela vymýtit náboženské slavnosti. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Vyhodnocení průběhu poutní sezony 1983 v JM kraji, NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, 14. 4. 1983, Hodnocení církevně politické situace)

Zesílená aktivita církve v Čechách a na Moravě byla výsledkem jednak nového směru vatikánské Ostpolitik, zvýšené aktivity laiků a skryté církve, popř. větším zájmem o pouti na Slovensku. Přestože církevní politika státu nezaznamenala žádné důležitější změny, katolické společenství se začalo stále více hlásit ke své tradici a poutě se pro ni staly prostředkem obnovení svého sebevědomí. Nezanedbatelnou roli zde hrál nový fenomén neoficiálních poutí, k nimž docházelo od konce sedmdesátých let. Pořádali je např. jednotliví laici, neformální křesťanská společenství, popřípadě v polooficiální verzi místní organizace ČSL. Otevřela se zde tedy alternativa k poutím pod permanentním dohledem státní správy a duchovní činnosti zajišťované z řad SKD PIT. Podobně tomu bylo u nově pořádaných poutí jednotlivců nebo malých skupinek na místa nábožensko-kulturního rázu, zejména k hrobům a místům působení vzorů katolického intelektuálního 20. století či duchovních, kteří v rámci represí komunistického režimu získali mučednickou auru. (Balík a Hanuš, 2007: 59, Hanuš, 2005: 277)

Zlomovou událostí vývoje přístupu státu k poutnictví byla velehradská pouť roku 1985. Konala se při příležitosti 1100 výročí úmrtí svatého Metoděje. Při její příležitosti měl basilice věnovat papež Zlatou růží. Tento symbolický akt měl za cíl vyzdvihnout význam této události. Přesto, že byl papež na slavnost pozván a vyslovil přání se jí zúčastnit, což podpořila peticí i česká veřejnost, po událostech v Polsku byla jeho přítomnost na pouti důrazně zamítnuta a musel jej zastoupit kardinál Casaroli. Veškerý jeho program v Čechách byl důsledně naplánován tak, aby se nemohl scházet s českou církevní hierarchií. Prohlášení o vnitrocírkevním významu pouti zakládalo důvod, proč nepozvat na takto významnou událost katolické představitele jiných států. (Hamšíková, 2014)

Církev se na oslavy jubilea připravovala tři roky. Minimálně rok a půl předem se staly také předmětem plánů SPVC a ÚVKSC. Ty se zaměřovaly na vhodnou interpretaci cyrilometodějského odkazu, kdy měl být upozaděn jejich význam pro náboženství za kulturními a politickými výsledky jejich činnosti. (NÚS, MK-SPVC, ka 143, Zpráva o splnění opatření k oslavám Metoděje). Další opatření zakazovala propůjčování zájezdových autobusů na pouť (ačkoliv ty v omezené míře stejně byly využity), aktivizovala k prezentaci na pouti vhodné kandidáty a vedle běžných protiakcí domlouvala

také pořádání konkurenčních náboženských obřadů se jinými církvemi (např. s Československou husitskou k příležitosti výročí upálení Mistra Jana Husa). Důvodem ke zvýšené pozornosti byly obavy z možnosti využít oslav k aktivizaci náboženského života, k poukázání na slabiny v praxi dodržování náboženských svobod v ČSSR a z infiltrace vlivu Vatikánu a tajných církví a reakčních skupin, které měly údajně pouti využít ve svém boji proti komunismu. (NÚS, MK-SPVC, ka 143, 8. 8. 1985, Informace o oslavách 1100 let Metoděje; NÚS, MK-SPVC, ka 143, 24. 1. 1984, politickoorganizační opatření SPVC k 1100. výročí úmrtí Metoděje; NÚS, MK-SPVC, ka 143, 24. 1. 1984, Cyrilometodějská tradice dle tezí OV KSČ)

Dokument o administrativních opatřeních chystaných k pouti shrnutý na zasedání sekretariátu ÚV KSČ unikl na veřejnost a jeho obsah byl rozšířen v samizdatových a zahraničních tiskovinách. Proti obsahu dokumentu se ohradil kardinál Tomášek protestním dopisem prezidentu republiky kvůli nezákonnosti chystaných opatření a pokusu o ideologické zneužití jubilea, MK ale zveřejněný dokument označilo za podvrh. Na jaře se před hlavní slavností konala kněžská pout' a již ta zaznamenala nebyvalou účast. Možné nebezpečí při konání hlavní pouti začalo vysvítat na povrch, a proto StB v dubnu zasáhla proti neoficiálním křesťanským strukturám a jejich samizdatu. Cílem bylo také minimalizovat informovanost veřejnosti o oslavách výročí, a to nejen v běžném tisku, ale i v interních církevních tiskovinách a kontrolou nelegální propagace ve veřejných prostorách (NÚS, MK-SPVC, ka 143, 2. 3. 1985, J. Řepa k dopisům kardinála Tomáška; Hamšíková, 2014)

Mnoho věřících, zejména mladých a Slováků přijelo na Velehrad již v předvečer slavností. K tomu je vyzývali aktivisté podzemní církve. Poté, co si vymohli od organizátorů konání bohoslužeb navíc, se rozmístili v prostoru, již pečlivě obsazeného pracovníky StB, za zpěvu písní, mezi kterými provolávali slávu církvi a papeži. K žádnému zásahu bezpečnosti ale nedošlo. Druhý den ráno se ještě před hlavní bohoslužbou mělo konat slavnostní shromáždění, kterého se účastnili vedle církevních hodnostářů také předseda MK a místního ONV. Při zahájení byli návštěvníci přivítáni na mírové manifestaci. Toto politické pojetí pouti bylo pak v projevech zmíněno ještě vícekrát a vždy vyvolalo protestní výkřiky, podobně jako proslovy vysvětlující státní pojetí cyrilometodějské tradice. Výkřiky, pískání a provolávání hesel o náboženské svobodě v davu několikrát přehlušily mluvčího na pódiu. Vedle toho projev papežského legáta Casaroliho vzbudil nadšení a jeho jméno bylo několikrát vyvoláváno, tak jméno papeže,

jehož příjezdu se dav hlasitě dožadoval. Následující církevní obřad a zbytek pouti proběhl bez většího narušení.⁷⁰

Pouti se účastnilo sto až 200 000 poutníků. Podíl zvědavců zde byl zhodnocen jako minimální, většina lidí patřila do mladší generace a projevovala znalostí náboženského obřadu opravdovou zbožnost. Mezi vyvolávanými hesly se nenesla žádná politická, protestní projevy v davu tedy nemohly být přičítány iniciátorům z řad reakce, ale pouze nespokojenosti pramenící z náboženského citění věřících. Vysoký podíl mladých byl chápán jako jejich manifestace svého náboženského zápalu a síly své generace. (NÚS, MK-SPVC, ka 143, 8. 8. 1985, Informace o oslavách 1100 let Metoděje; Hamšíková, 2014) Pro KSČ tato událost, kdy se masově ukázala nespokojenost s jí připravovaným programem, představovala nepříjemnou zpětnou vazbu o její autoritě ve společnosti, o živorodosti tajné církve a o aktivizaci mládeže. „Od roku 1985 již značná část katolických křesťanů nebyla ochotna tolerovat komunistické „mírové“ a jiné fráze a narůstal počet těch, kteří vystupovali otevřeně proti režimu.“⁷¹ Jako logický krok pak následovaly výsledky mladých podněcovatelů projevů nespokojenosti, zatýkání jejich organizátorů a zevrubnější příprava poutí v následujících letech (na samostatné akci s názvem POUTĚ pracovala nově StB). Na věřící měla velehradská pouť podobný efekt jako polské shromáždění v Čenstochové – obnovilo se jejich společné sebevědomí, vědomí vlastní síly a na povrch vylýnula otázka náboženských svobod. (Hamšíková, 2014; Balík a Hanuš, 2007: 59)

V posledním pětiletí období totality začala československá církev více vnímat vatikánskou koncepci evangelizace Evropy. Snaha restaurování starých a vytváření nových tradic a ožívování slavností a poutí, měla prostřednictvím „deklarace masovosti intenzivního náboženského života a síly věřících“ dávat podněty k znovuupevnění katolicismu v českých zemích. Nárůst společné aktivity věřících, zejména mládeže, doprovázela jednak mezinárodní politika, kdy na Vídeňské schůzi byla jednou z důležitých otázek svoboda sdružování lidí stejného vyznání, a dále podněty církve. Papež vyhlásil rok

⁷⁰ „A jak to vypadalo těsně před poutí? „V širokém dalekém okolí nebylo snad jediné obce, kde by se ve dnech 6. -7. 7. nekonal hasičský či myslivecký bál, ochotnické představení, sportovní utkání, výstava květin nebo drobného zvířectva či kam by alespoň nezavítaly houpačky, kolotoče, střelnice a jiné pouťové atrakce, nemluvě o schůzích nejruznějších spolků a organizací s pokud možno povinnou účastí.“ (Hamšíková, Velehradská pouť 1985, 2004) Jak dále píše Benda, cestovní kanceláře na poslední chvíli a bez udání důvodů zrušily všechny objednané cesty na Velehrad, dokonce i některé pravidelné linky byly potají odkloněny. V předvečer poutě se na Velehrad stahovali milicionáři z celé republiky. StB měla zvýšenou pohotovost a přijely i pohotovostní útvary rychlého nasazení se psy. Velehrad byl obklopen několika sousřednými kruhy policejních uzávěr, aby bylo odraženo co nejvíce návštěvníků.“ (Hamšíková, Velehradská pouť 1985, 2014)

⁷¹ Balík Stanislav, Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 277

1987 na Slovensku za Mariánský, což se projevilo i u nás na rozkvětu zejména moravských poutních míst, a český kardinál vyhlásil Desetiletí duchovní obnovy (viz. str. 77). (NÚS, MK-SPVC, ka 15, č.s. 47 II A1, Zpráva o aktuálních jevech a procesech v oblasti státní církevní politiky; NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Informace o průběhu poutní sezony v ČSR).

Zatímco roku 1985 se ještě archivní materiály s výjimkou Velehradu nebezpečí plynoucích ze shromáždění na poutích nijak významně nevěnují, od roku 1987 toto téma nabývá na aktuálnosti. Dokumenty zaznamenávají menší strach lidí, přebírání iniciativy na farách laiky, vystupování aktivistů tajné církve a politické provokace při náboženských shromážděních. K jejich zabránění či mírnění se SÚC snažil prostřednictvím ONV domlouvat duchovním správcům poutních míst, aby se snažili těmto provokacím předcházet a zdůrazňovali jim jejich odpovědnost za průběh poutí. Takto apelovali i na kardinála Tomáška, který žádost na klidný průběh poutí tlumočil duchovním a věřícím. (NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Vyhodnocení poutí, biřmování a primicí za rok 1985; NÚS, MK-SPVC, ka 15, č.s. 47 II A1, K informaci z předložených zpráv a KCT a stížností doručených SPVC; NÚS, MK-SPVC, ka 141, č.s. ŘKC, Informace o průběhu poutní sezony v ČSR).

První velká pout' Desetiletí duchovní obnovy byla tematicky zaměřena na blahoslavenou Anežku Českou, která přitáhla velký zájem veřejnost kvůli svému blížícímu se svatořečení. Slavnostní mše se konala na jaře 1988 ve Svatovítské katedrále. Toto místo se stalo v posledních letech svědkem několika nepohodlných náboženských shromáždění kvůli svému významu centra české katolické církve a metropolitního kostela kardinála Tomáška. Státní moc k té příležitosti omezila pražskou MHD a přístup do Prahy a v místech shromáždění nasadila milicionáře, kteří preventivně zadržovali potenciální provokatéry. Na bohoslužbu navazovalo shromáždění před arcibiskupským palácem s provoláváním režimu nepohodlných hesel. Ani do jeho průběhu StB nijak výrazněji nezasáhla. Svatořečení Anežky české proběhlo o rok později, tentokrát v Římě. Přístup státu k němu byl zcela průlomový. Povolení zúčastnit se pouti k příležitosti slavnostního aktu blahořečení dostalo přibližně deset tisíc poutníků (ačkoliv mnohým to bylo zakázáno, často z důvodů spojitosti s tajnou církví), do Vatikánu byla vyslána oficiální státní delegace a první část obřadu byla živě přenášena československou televizí. (Balík a Hanuš, 2007: 60-62) „Stěží si lze představit symboličtější závěr komunistické etapy života československé církve než svatořečení české královské dcery ze 13. století ve svatopetrské

katedrále v Římě nad hrobem prvního papeže za účasti desetitisíce poutníků.⁷² Tento význam ještě zdůraznil Jan Pavel II svými slovy při audienci: „Jásejme a radujme se, protože pro církev, která žije v českých zemích, nadešel kýžený den.“⁷³

Poslední zmiňovanou pouť je možné nazvat vítězstvím poutního fenoménu nad silou, která ho chtěla využít, znevážit, upozadit anebo zničit. To je zřejmé zejména z jejího srovnání s poutěmi k příležitosti kanonizace Jana Nepomuka Neumana roku 1977, které pro církev představovaly debakl jejích snah. Události konce osmdesátých let navazují na předcházející uvolňování církevních pout z konce let sedmdesátých (viz. str. 48, 49). To samozřejmě mělo vliv na větší sebevědomí církve a následně na aktivizaci věřících, která byla zároveň příčinou i následkem protestního charakteru některých poutí.

Nezanedbatelnou roli zde jistě hrály také zahraniční události (zejména návštěva papeže v Polsku) a činnost podzemní církve, celou situaci je ale nutné vidět jako výsledek celospolečenských a celostátních změn, které postupně vedly k revoluci roku 1989.

Poutě tohoto období připomínají svým manifestačním charakterem poutní scénu prvních let komunistické vlády u moci. Těmto vývojovým fázím může být společný princip naděje, víra ve změnu současné situace. To mohlo jistě podnítit zájem lidí shromažďovat se u svatyní a svou naději zde sdílet a navzájem podporovat. Důležitou roli zde jistě hrála také potřeba vyjádřit a sdílet své požadavky. Přirozeně tak inklinovali k společenství *communitas*, homogenní a demokratické platformy, která vytváří zázemí pro sdílení nejen své víry, ale i svých představ a aspirací. Tento motiv je podle Turnera charakteristický pro moderní epochu obecně (viz. str. 34, 35). Přestože sleduje tento prvek spíše v západních společnostech, prostředí byrokratizace společnosti a kritika moderního životního stylu jako důvod k návratu ke kulturním tradicím, zde mohl hrát stejnou roli.

Ukázkovým příkladem pouti jako manifestace *communitas* byla velehradskou poutí roku 1985. Za cíleně minimalizované propagace ze strany státu přilákala enormní množství poutníků s pravým náboženským zájmem. Místo oficiálního tisku se věřící mohli o pouti dozvědět z tajně šířených samizdatů a vylepovaných plakátů, distribuovaných prostřednictvím skryté církve. Za těchto podmínek již sám souhrn lidí, které oslovila tato propagace, představoval prostředí kontrakultury, a jejich cesta ke svatyni na základě toho znamenala přechod hranice neakceptovaného. Přestože slavnost částečně organizoval stát, odhalení jím chystaných opatření a tedy odlišného postoje k této události, než jaký

⁷² Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 62

⁷³ Tamtéž

zaujímalí věřící, mohl antistrukturální charakter motivů příchozích jen podpořit. Tato charakteristika vyplynula na povrch zejména při shromáždění samotném, kdy byly projevy příliš zřetelně vyjadřující postoj státní struktury vypískány, zatímco tradiční nepřátelé státu, tedy církevní hierarchie a především zástupci Vatikánu, byli vyvoláváni a jejich slova byla přijata s nadšením. Kontrast struktury a *communitas* se zde tedy projevil velmi ostře.

Ideologický boj strany s církví se již od svých počátků zaměřoval především na děti a mládež. (viz. str. 50) Mladí lidé, kteří se začali aktivně projevovat ve společenství věřících na konci sedmdesátých let, patřili tedy do generace, která se ve škole učila teze vědeckého materialismu a o náboženských projevech jako náboženských přežitcích. Právě pro ně pak mohlo být náboženství mnohem přitažlivější jako alternativa ke stavu společnosti a oficiální ideologii. Jejich zájem o pouti pak mohl odrážet význam poutnictví jako výrazu kontinuity tohoto náboženství a role této tradice jako hodnoty kontrastující s moderním prostředím. (viz. str. 50) Zároveň žili v moderní době, která je charakteristická zájmem o spirituální zážitky a teologické a životní otázky obecně (viz. str. 34), což se mohlo projevit také více u této generace, která spíše přijímala vlivy západního světa.

Na téma aktivizace mládeže na poutních místech vznikla zajímavá diskuze při besedě k 1100 výročí úmrtí Metoděje konaná v červenci roku 1985 pro vysílání Svobodné Evropy. Její účastníci zde hledají příčinu obrovského náboženského zájmu mladých, kterým se z velké části jakákoliv náboženská průprava zcela vyhnula. Otec Anton vidí příčinu toho v hledání východiska z bezvýchodné situace, ve které se mladá generace ideově a psychologicky ocitla. Další člen diskuze, pan Jedlička, vidí motivy mladých v hledání autenticity a něčeho, co má vyšší specifickou váhu skutečnosti v prostředí, které jim nabízí pouze prázdnotu a nicotnost. (NÚS, MK-SPVC, ka 143, Ohlasy ze zahraničí). Dupront (viz. str. 16) (1985) by tuto situaci mohl nazvat jako výsledek tzv. syndromu opouštění, kdy mladí lidé začali hledat to, co nenacházeli v této možnostmi limitované společnosti, např. Morinis (1992) pak jako pronásledování ideálu. (str. 17.) Tyto teorie se týkají především motivu pohybu. Přestože jsou zmíněné pouti založené spíše na shromáždění před svatyní než na cestu, vždy je zde pohyb přítomný, a to minimálně v rozměru duchovního pohybu. Slova pana Jedličky o hledání autenticity zase odpovídají Eliadovu konceptu (2006 1957)), který popisuje posvátné centrum jako prostor, charakteristický přítomností absolutní skutečnosti uvnitř rozlehlé bez tvaré plochy (viz. str. 8, 9)

ZÁVĚR

V první kapitole této práce, která prostřednictvím antropologické analýzy přiblížila základní rysy poutnictví, mě zaujala především Turnerova teorie o poutnictví jako liminoidní zkušenosti a prostoru pro manifestaci *communitas*. Tuto koncepci jsem tedy sledovala i v druhé kapitole o historii poutnictví, kdy jsem vedle jiných vývojových změn zdůraznila právě proměny v liminoidním a liminálním charakteru poutí. Tyto dvě kapitoly se prolínají i z jiných pohledů, neboť motivy a očekávání poutníků jsou různé v odlišných historických obdobích. Na základě toho se proměnil význam cesty, který neměl vždy stejnou váhu, dále její cíl, tedy těžiště posvátnosti konkrétních svatyní a podnět k jejich založení, a nakonec podoby poutí, které oscilují mezi individuální formou a prostotou na jedné straně a skupinovou podobou a slavnostním vzezřením na straně druhé.

Třetí kapitola této práce pak syntézou jednotlivých pramenů předkládá obraz o poutnictví v Československu v letech 1948-1989. Lze jej vymezit podle jeho pozice náboženského obřadu v prostředí obecně nepřátelským k náboženství a jeho projevům, poté jako tradici navazující na své podoby a významy vyplývající z historických okolností svého vývoje a dále také jako fenomén odrážející rysy moderní společnosti. Proto je možné u něj sledovat několik rysů a významů poutí a charakteristik poutníků (či jejich společenství) a jejich motivů, které jsem popsala v prvních dvou kapitolách.

V počátcích tohoto období poutnictví charakterizovala jeho barokní tradice a nacionální nádechy. Zatímco první charakteristika, založená na lesku, slavnostnosti, významu průvodů a všelidovosti měla být eliminována z důvodu potřeby snížení zájmu o poutí, tu druhou se režim snažil využít ve svůj prospěch. Nejaktivněji ve svých počátcích, kdy potřeboval z politických důvodů podpořit rozkolné hnutí církve. Tyto snahy ale vyvíjel v rámci celého popisovaného období a to i přesto, že byl jejich význam spíše sporadický, neboť se mu nepodařilo z tradičních center katolicismu vytvořit archaická poutní místa komunistické ideologie. Další zásahy státu v oblasti poutnictví spočívaly v jejich podřízení státní kontrole a tedy zabezpečení před vlivy reakce a církevní hierarchie, desakralizaci a omezování návštěvnosti. V těchto základních bodech zůstala po celé období (s výjimkou Pražského jara) jeho taktika téměř stejná, byla tak permanentní názornou ukázkou vztahu státu k církvi a náboženství. Její efektivnost je sledovatelná zejména v klesající či zvyšující se účasti na poutích (desakralizace poutních tradic zaznamenala úspěch pouze u několika poutí, které se konaly ve městech). Ta se projevovala v křivce, kopírující účast na náboženských obřadech obecně.

Vedle ideologického boje je třeba vidět pouti jako režimu nepohodlnou tradici z důvodu jejího manifestačního potenciálu. Ten se projevil silně v důsledku prvních významných zásahů komunistické vlády do společnosti a pak na konci jejího působení, tedy v období důležitých historických zvratů. Zatímco u prvního případu mohla být výchozí pozice pro vyhledávání společenství *communitas* dána pocitem ohrožení, u druhého pak mohlo být motivem spíše hledání alternativ. V obou případech bylo základním motivem podle slov Turnera opouštění své každodenní struktury, překračování jejích hranic a dosažení liminoidní zkušenosti. K doplnění této teorie ještě patří motiv náročné cesty, která ztratila svou původní podobu, její nepohodlnost ale zajišťovaly překážky kladené do cesty státní správou. V méně bouřlivém meziobdobí se potřeba manifestace *communitas* také projevovала, spíše ale jako prostředek zajišťující přežití poutních míst pod tlakem okolností, a nikoliv jako platforma pro větší podíl křesťanů.

V souvislosti s liminoidní/liminální podobou poutnictví mluví Turner také o strukturalizaci tohoto fenoménu církevní mocí, která liminoidní podobu pouti založenou na dobrovolnosti změnila v povinnost, jak vyplývá z popisu pozdně středověkého poutnictví (viz. str. 24, 25). Vliv církevní hierarchie na vývoj poutnictví byl u nás v době komunismu značný, ať jej zjišťovali vysocí církevní představitelé svou účastí anebo Vatikán prostřednictvím stimulů, jakými byly například Svaté roky a Mariánská léta, symbolický dar Zlaté růže či kanonizace českých světců. Dá se tedy říci, že do té míry, do jaké nemá poutnictví pod kontrolou stát, ho má pod kontrolou církve. Ačkoliv v osmdesátých letech byly poutě často organizovány aktivisty skryté církve, ČSL aj. a ve spolupráci s laiky, příjezd papežského poselství dokázal vyvolat odezvu, vedle kterých byly veškeré samostatné projevy spontaneity směřující k poutnictví téměř nedůležité. Protože zde ale hraje církevní struktura sama roli antistruktury, na liminoidním charakteru poutnictví tohoto období se nic nemění, podobně jako tomu během raného křesťanství (viz. str. 22). Skutečnost, že pouti byly postupně prostřednictvím kontrol a administrativních opatření podřizovány státní struktuře, nijak uvedenému neodporuje, neboť zvyšující se reálná nadvláda státní moci nad tímto fenoménem korespondovala se sníženým zájmem věřících a naopak. Výjimkou by mohla být vysoká účast na prvních národních poutích, což se dá chápat jako důsledek rychlých proměn, a pak např. velehradská pouť roku 1963. V obou případech je nutné počítat s vlivem propagace, která mohla oslovovat široké složky společnosti, tedy i ty, které zde nehledaly antistrukturální společenství a náboženské cíle.

Vedle Turnerova přístupu bych ráda ještě vyzdvihla princip lokalizace církve (viz. str. 10). Zvýšená aktivita na poutních místech na konci čtyřicátých a šedesátých let a

během celých osmdesátých let odpovídala potřebě církve vyznačit stabilní body svého působení v měnících se podmínkách svého pozice. Na konci čtyřicátých let to lze chápat jako reakci na ohrožení její působnosti. To přetrvávalo i nadále, všechna důležitější centra kontinuity náboženské tradice u kultovních předmětů ale byla brzy kontaminována nepřátelskou mocí. Navýšení poutní aktivity v období kolem Pražského jara zase vypovídá o uvolnění tlaku, kdy církve následovala vidinu znovu obsazení svých původních pozic, podobně jako potom v letech osmdesátých. Ve velmi krátké době byli kanonizováni dva čeští světcí, Jan Nepomuk Neuman roku 1977 a Anežka Česká roku 1989. To odpovídá představě o kanonizaci jako o politickém kroku posilování pole působnosti církve. (viz. str. 10.)

Kultický předmět může fungovat jako připomínka působnosti Boha na zemi (viz. str. 11) či prostředek materializace ideologie (viz. str. 10) a svatyně se svou symbolickou strukturou a úkony v ní vykonávanými jako prostředek šíření a upevňování ideologie (viz. str. 6). Pro církve tak byla důležitou zbraní i na základě těchto skutečností. Snaha o sjednocení poutních písní na základě liturgické reformy Druhého vatikánského koncilu se nabízí jako prostředek unifikace poutní tradice, která potřebuje být jednotná pro lepší možnost šíření své dogmatiky (viz. str. 5). Podle Colemana a Eada (2004) je pouť prostředkem spočinutí ve stabilitě tradice. Tato potřeba může být akutní v období velkých změn, tedy přesně těch výše uvedených jako pro rozvoj poutnictví nejpříznivějších. Dalším prvkem, který mohl ovlivnit náboženské sebevědomí poutníků, je potenciál samotného shromáždění věřících. To má schopnost posilovat vědomí konfesní příslušnosti, neboť skrze dogmatiku a symboliku věřícímu připomínají základní motivy jeho náboženství a také kvůli pocitu oddanosti, který se objevuje v mnohosti. Tyto rysy mohly zaujmout konzervativnější složky věřících, u moderněji zaměřených katolíků se mohl projevit zájem o pouť spíše kvůli jejich spirituální a duchovní rovině (viz. str. 34), motivu úniku z neuspokojivé situace, prostoru pro následování ideálů (viz. str. 16, 17) či jako prostor pro hledání autenticity (viz. str. 80)

BIBLIOGRAFIE

- Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007
- Balík Stanislav a Holzer Jan, 2001, Teorie nedemokratických režimů a osudy katolické církve jako dělicí kritérium, In Fiala Petr a Hanuš Jiří, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001
- Barber Richard, *Pilgrimages*, The Boydell Press, 1991
- Bowman Glenn, Christian ideology and the image of holy land, In Sallnow Michael a Eade John, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991
- Brown Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, 1981
- Bulínová Marie, Janišová, Milena a Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994,
- Chenaux Philippe, *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917-1989) – od Leninu k Janu Pavlu II.*, Rybka Publishers, 2007 (původní vydání: *L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989), de Lénine à Jean-Paul II*, Paris, 2009)
- Coleman Simon, From england's nazareth to sweden's jeruzalem, movement, (virval) landscapes and pilgrimage, In Coleman Simon a Eade John, eds. *Reframing Pilgrimage, Cultures in Motions*, Routledge, 2004
- Coleman Simon a Eade John, Introduction, In Coleman Simon a Eade John, eds. *Reframing Pilgrimage, Cultures in Motions*, Routledge, 2004
- Dahlberg Andrea, The body as a principle of holism – free pilgrimages to lourdes, In Sallnow Michael a Eade John, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991
- Demel Zdeněk, Neděle a totalita, In Petr Fiala a Hanuš Jiří, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001
- Dvořáková Hana, Na okraji problematiky votivních darů, In Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve střeoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010
- Durkheim Émile, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, Oikoymenh, 2002 (původní vydání: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912)
- Eliade Mircea, *Posvátné a profánní*, Oikoymenh, 2006, (původní vydání: *Das Heilige und das Profane*, 1957)

Fiala Petr a Hanuš Jiří, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, In *Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001

Holubová Marie, *Jezuité a významná mariánská místa v českých zemích*, In Míhola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010

Hamšíková Jaroslava, *Velehradská pouť 1985*, <http://www.getsemany.cz/node/504>, 22.4.2014

Hanuš Jiří, *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005

Hrdina Jan, *Čeští a moravští poutníci v říši v pozdním středověku*, Míhola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010

Jöckle Clemens, *Slavná poutní místa v Evropě*, Karmelitánské nakladatelství, 1996 (původní vydání: *Pilgerstätten, Hundert wunderstätten propas, München, 1996*)

Kalista Zdeněk, *Česká barokní pouť, k religiozitě českého lidu v době barokní*, Cisterciána Sarensis, 2001

Kaplan Karel, *Stát a církev v Československu v letech 1948-1953*, Doplněk, 1993.

Kaplan Karel, *Těžká cesta: Spor Československa s Vatikánem, 1963-1973*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001

Macková Marie, *Středověké poutnictví v 19. století*, Míhola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010

Machálek Vít, *Jan Pavel II. a pád komunismu*, <http://machalek.bigblogger.lidovky.cz/c/53584/Jan-Pavel-II-a-pad-komunismu.html>, 22.4.2014)

Maier Hans, *Politická náboženství, totalitární režimy a křesťanství*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999 (původní vydání „Totalitarismus“ und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleiches, Paderborn, 1996

Margry Peter Jan, *Secular pilgrimage: a contradiction in terms?*, In Margry Peter Jan, ed., *Shrines and pilgrimage in the modern world, new itineraries into the sacred*, Amsterdam university press, 2008

McKevitt Christopher, *San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio*, Sallnow Michael a Eade John, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991

- Mihola Jiří, Na cestě do nebeského Jeruzaléma, In Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010 (I)
- Mihola Jiří, Barokní poutnictví na Moravě, In Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010 (II)
- Molnár Amadeo, Křesťanství a komunismus, In Jiří Hanuš, ed., *Křesťané a komunismus 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012,
- Nolan Mary Lee a Nolan Sidney, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, University of North Carolina Press, 1989
- Norman Alex, *Spiritual Tourism, Travel and Religious Practice in Western Society*, Continuum, 2011
- Sallnow Michael a Eade John, Introduction, In Sallnow Michael a Eade John, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991
- Ohler Norbert, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Vyšehrad, 2002 (původní vydání: Pilgerstab und Jakobsmuschel, Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit, Düsseldorf, 2000)
- Petráček Tomáš. Svatí, ostatky a anima separata u Tomáše Akvinského. In: *Světcí a jejich kult ve středověku*, Sborník KTF UK, *Dějiny umění – historie IV*, Karolinum, 2006.
- Smith Jonathan Z., *To take place, toward theory in ritual*, The University of Chicago Press, 1987
- Sot Michel, Poutnictví, In Le Goff Jaques a Schmitt Jean-Claud, *Encyklopedie středověku*, Vyšehrad, 2002, (původní vydání: Dictionnaire raisonné de l'Occident medieval, Paris, 1999)
- Spalová Barbora, *Bůh ví proč, Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012
- Turner Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978
- Turner Victor, *Průběh rituálu*, Computer Press, 2004, (původní vydání: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, 1969)
- Šebek Jaroslav, Poutní tradice v českých zemích ve 20. století, In Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010
- Van Gennep Arthur, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Lidové noviny, 1997 (původní vydání: *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris 1909)

Vaško Václav, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé sv. válce I*, Zvon, 1990,

Vaško Václav, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé sv. válce II*, Zvon, 1990,

Vaško Václav, *Dům na Skále, I, Církev zkoušená, 1945-1950*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2004

Weiss Martin, *Svědectví dokumentů, Katolická církev v materiálech jihočeských archivů let 1949-1976*, Jih, 2009

Vaško Václav, *Dům na skále, II, Církev bojující, 1950 – květen 1960*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2007

Žáček Pavel, *Boj proti církvím a sektám: Pohled z centrály StB – Nástin agenturně operativní činnosti 9. odboru hlavní zprávy kontrarozvědky SNB v roce 1989*, In Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001