

ZTRACENÝ ŘÁD: ŠPANĚLSKÝ ÓDINISMUS MEZI MÝTEM A MODERNITOU*

Sarah Matilda Putera

Fakulta humanitních studií UK Praha



<https://orcid.org/0009-0006-8145-5868>

The Lost Order: Spanish Odinism between Myth and Modernity

Abstract: *This article explores the Spanish Odinist movement Comunidad Odinista de España – Ásatrú (COE) and its engagement with history, myth, and literature while shaping religious and cultural identity. Drawing on textual and ethnographic analysis, the study examines how COE links spiritual orientation with ritual practice, ethical values, landscape, and communal life. The movement is interpreted as an expression of contemporary efforts to find meaning and rootedness, drawing on Old Norse tradition and adapting it to the conditions of the modern world. The article highlights how a contemporary religious movement can shape a sense of continuity with the past through narrative, ritual, and symbolism.*

Keywords: *Odinism; Neopaganism; religious identity; mythology; ritual; spirituality; memory; Old Norse literature*

<https://doi.org/10.14712/12128112.5121>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

* Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 158125).

V posledních desetiletích dochází v západním světě k intenzivní proměně náboženské krajiny, kterou odborná literatura označuje jako přechod od institucionalizované religiozity k pluralitnímu, individualizovanému typu duchovního hledání (Heelas – Woodhead 2005). Tento posun, často popisovaný pojmy jako „re-enchantment modernity“ nebo „spiritualita bez náboženství“, dává vzniknout celé škále nových náboženských a kvazináboženských směrů, jejichž společným rysem je hybridita, reflexivita a důraz na kulturní ukotvení. Mezi těmito proudy zaujímá specifické místo tzv. germánské novopohanství, které se snaží rekonstruovat předkřesťanské náboženské systémy severní Evropy. Tento proud zahrnuje různorodá uskupení, která se označují termíny jako ásatrú, ódinismus, vanatrú a další. Ačkoliv tyto pojmy se často překrývají ve spektru náboženské praxe, v konkrétních kontextech nabývají specifických významů.

Ve skandinávském prostředí je běžně užíván termín ásatrú. Název ásatrú pochází z islandského slova Ás, pl. Æsir, označujícího hlavní rod bohů v severské mytologii. Doslovně tedy ásatrú znamená ty, „kdo věří v Ásy“. Termín je relativně neutrální a je přijímán jak akademickou obcí, tak samotnými vyznavači jako označení pro náboženskou praxi, která se obrací ke staroseverským božstvům. Naproti tomu ve španělském prostředí se častěji setkáváme s termínem ódinismus, který používá i organizace Comunidad Odinista de España – Ásatrú (COE), které je věnován tento článek. Pojem ódinismus v tomto prostředí není pouze označením pro teologické zaměření na boha Ódina, ale nese silně ideologický náboj: pojem zde znamená nejen náboženskou, ale i kulturně-politickou identitu, která se vymezuje vůči křesťanství, sekularismu i globalizované modernitě. Jak uvádí Ciprés Núñez, „přijetí označení ódinismus se zdůrazňuje vědomá distance od pluralitních a relativistických tendencí současného novopohanství, stejně jako důraz na předkřesťanskou evropskou kontinuitu“ (Ciprés Núñez 2019: 8–9).

Ačkoli je germánské novopohanství tradičně spojováno spíše se severní Evropou (zejména s Islandem, Norskem, Dánskem nebo např. Německem), v posledních dvaceti letech se začalo etablovat i v jiných částech Evropy, včetně Pyrenejského poloostrova. Španělská ódinistická komunita, reprezentovaná právě COE, představuje jedinečný případ novopohanského hnutí, které usiluje nejen o obnovu staroseverských hodnot, ale i o hlubší redefinici evropské duchovní identity. Tato komunita vytváří svůj vlastní diskurz, v němž se propojují historické narativy, mytologie, práce se staroseverskou literaturou a explicitní kritika křesťanského dědictví. Náboženský život v rámci COE je strukturován skrze rituály, které inscenují návrat ke kosmogonickému řádu

a umožňují účastníkům vstoupit do „sakrálního času“, jak jej definuje Mircea Eliade (Eliade 2024).

Tento článek si klade za cíl analyzovat španělské COE jako případovou studii moderní náboženské konstrukce identity skrze práci s historií, mýtem a literaturou. Výzkumnou otázkou je, jakým způsobem COE využívá reinterpretaci staroseverské literatury a mytologie při formování náboženské identity a jak rituální praxe aktualizuje obrazy minulosti v současném kontextu. Cílem je přispět k diskusi v rámci pohanských studií, antropologie náboženství a paměťových studií, zejména pokud jde o roli literárních pramenů v konstrukci alternativní duchovní kontinuity.

Výklad bude zasazen do rámce současné sociologie náboženství a kulturní antropologie, se zvláštním důrazem na teorii mýtu, kolektivní paměti a konstruování tradice. V této dynamice hraje historická a literární narace zásadní roli: staroseverské texty a jejich interpretace nejsou pouze inspirací nebo ideovým odkazem, ale aktivním nástrojem konstrukce významu, kontinuity a autenticity. Tento proces lze číst v duchu interpretace Michaela Yorka, který novopohanská hnutí chápe jako prostředky obnovy kulturní a spirituální kontinuity (York 2003). Podle něj tato hnutí umožňují jednotlivcům aktivně spoluvytvářet náboženský význam mimo tradiční institucionální rámce – přičemž právě práce s minulostí je klíčová. Na tuto optiku navazuje i analýza španělské ódinistické komunity COE, které je věnován tento text. Článek nepřímě navazuje na mou magisterskou práci, kde jsem podobné principy ukazovala na islandském neopohanském hnutí Ásatrúarfélagid (Rysková 2024).

Teoretické ukotvení

Studium moderního ódinismu ve Španělsku vyžaduje propojení několika analytických přístupů, které umožňují porozumět způsobům, jimiž náboženské hnutí konstruuje svou identitu skrze práci s historií, mýtem a staroseverskou literaturou. V této studii proto uplatňuji teoretický rámec, který čerpá ze současných paměťových studií, především z konceptu hluboké historie (*deep history*) a hluboké přítomnosti (*deep present*) tak, jak jej rozvíjejí Kennedyová a Silverstein (2023). Paměť zde není chápána jako lineární přenos tradic, ale jako dynamický proces mediace, aktualizace a rituální aktivace minulosti. Španělský ódinismus nečerpá ze staroseverské literatury jako ze statického odkazu, nýbrž ji znovu oživuje skrze symbolické praxe a rituály, které vytvářejí pocit kontinuity a autenticity. V tomto smyslu není mýtus pouhým ideovým odkazem, ale

živým mechanismem kulturní paměti, který artikuluje identitu vůči současnosti. Náboženský čas zde není lineární, ale cyklický a sakrální: minulost je přítomná, protože je rituálně znovu inscenována. Tento přístup zároveň rozšiřuje klasické pojetí kulturní paměti, jak jej formulovali Jan a Aleida Assmannovi, o důraz na kreativní remediaci, tedy schopnost objektů paměti (textů, rituálů, krajin) vstupovat do současného života komunity jako zdroje významu. Zvláštní důraz je přitom kladen na *technologie paměti* – materiální i nemateriální prostředky, skrze něž je minulost udržována při životě: rituální gesta, iniciační struktury, jazykové výpovědi či vizuální symboly. Paměť tak není pasivně předávána, ale aktivně tvořená, zprostředkovaná a přizpůsobená aktuálním potřebám společnosti.

Španělský ódinismus je tak možno chápat jako formu spirituální a kulturní praxe, která záměrně aktivuje hluboké vrstvy minulosti – nikoliv proto, aby je přesně replikovala, ale aby je reinterpretovala a použila jako nástroj kulturní orientace v současnosti. V tomto smyslu tvoří hluboká paměť nejen základ náboženského diskurzu, ale i platformu pro alternativní genealogii evropské identity, vymezující se vůči sekulárnímu a křesťanskému kulturnímu rámci.

Na výše uvedený rámec navazuje inspirace myšlením Mircei Eliadeho, především jeho pojetím „věčného návratu“ a „sakrálního času“, které poskytují cenný vhled do způsobu, jakým rituály v rámci COE zprostředkovávají hlubokou minulost. V Eliadeho pojetí není rituál pouze symbolickým jednáním, ale mechanismem návratu do mýtického času počátku – tedy do okamžiku stvoření světa. Tento mýtický čas není minulostí v historickém smyslu, ale trvale dostupnou dimenzí, která je aktivována opakováním archetypálních vzorců. V tomto smyslu se rituál stává technologií paměti, která zajišťuje kontinuitu mezi posvátným původem a současnou komunitní praxí. Během mého terénního výzkumu se tato představa cykličnosti často objevovala i v rozhovorech s členy COE: opakovaně zdůrazňovali, že na rozdíl od křesťanství jejich duchovní pojetí času není lineární, nýbrž cyklické. Věří ve „věčný návrat“, v rytmus zrození, smrti a obnovy, který prostupuje přírodními cykly i rituálním rokem. Tento cyklus není vnímán jako uzavřený kruh, ale jako spirála, v níž se každá opakující se událost stává příležitostí k opětovnému spojení s předky.

V iniciačních obřadech praktikovaných COE se tato logika manifestuje například ve struktuře symbolické smrti a znovuzrození adepta. Tento proces, který odpovídá regresi do chaosu a následnému obnovení řádu, můžeme chápat jako performativní aktualizaci kosmogonického příběhu. Hnutí ve svých vlastních textech tento mechanismus výslovně artikuluje: „Kosmogonie

představuje především projev tvůrčí síly bohů, a tedy ohromný vpád posvátna, který se pravidelně opakuje, aby obnovil svět a lidskou společnost. Symbolické opakování stvoření totiž znamená opětovnou aktualizaci prvotní události, a tedy i bohů a jejich tvůrčích energií. [...] Každému rituálnímu opakování kosmogonie předchází symbolická regrese do chaosu. Aby mohl být znovu stvořen starý svět, musí být nejprve zničen. [...] Ve scénáři iniciačních obřadů odpovídá „smrt“ dočasnému návratu do chaosu. Je paradigmatickým vyjádřením konce způsobu bytí; způsobu nevědomosti a dětské nezodpovědnosti. Iniciační smrt poskytuje prázdnou stránku, na kterou se píší postupná zjevení, na jejichž konci je vznik nového člověka“ (COE 2024).

Z této perspektivy lze iniciační rituály chápat jako místo, kde se spojují starověké mýty, aktuální spirituální potřeby a rituální dramaturgie – čímž vzniká to, co Kennedyová a Silverstein označují jako „hlubokou přítomnost“ (Kennedy – Silverstein 2023). Ta není pouhou rekonstrukcí minulosti, ale jejím aktivním zpřítomněním, které má transformační potenciál jak pro jednotlivce, tak pro komunitu jako celek.

Třetí teoretická rovina čerpá z výzkumu nových náboženských hnutí, která jsou v současné odborné literatuře chápána jako formy reflexivní spirituality vznikající v reakci na nejistoty pozdně moderní společnosti, úpadek tradičních institucí a procesy sekularizace. Jak ukazuje Susan J. Palmerová (Palmer 2016), tato hnutí často artikuluji svou identitu skrze práci s pamětí, mytologickým dědictvím a etnicko-kulturním narativem, čímž vytvářejí alternativní rámce významu vůči dominantnímu sekulárnímu diskurzu. Nejde přitom jen o návrat k minulosti, ale o její performativní reartikulaci – minulost zde funguje jako surovina pro současnou identitární konstrukci.

V tomto smyslu lze španělský ódinismus chápat jako výraz spiritualistického revivalismu, který propojuje reinterpretaci staroseverského mytologického univerza s ideou kulturní obnovy Evropy. Hnutí COE přitom nepracuje s minulostí jako s danou hodnotou, ale jako s otevřeným kulturním polem, které může být aktualizováno skrze rituál, jazyk a vizuální symboliku. Taková paměťová práce nesměřuje k reprodukci „autentické tradice“, ale k její selektivní a strategické aktualizaci – k vytvoření paměťového rámce, jenž umožní definovat vlastní pozici v současném světě a formulovat alternativní kolektivní identitu.

Metodologie

Článek vychází z kombinace textové a etnografické analýzy a je metodologicky ukotven v kvalitativním výzkumu současných náboženských hnutí. Textová rovina se opírá o primární prameny publikované COE, zejména o knihy, teologické dokumenty, rituální příručky, online vzdělávací materiály a časopis *El Odinista*. Tyto materiály mi byly poskytnuty hlavními představiteli hnutí v online i fyzické podobě. Následně byly všechny texty podrobeny tematické analýze se zaměřením na narativní struktury, práci s mytologickým dědictvím a konceptualizací kolektivní identity. Textová analýza byla doplněna dlouhodobou komunikací s představiteli hnutí v letech 2024–25.

Jádro výzkumu pak tvoří především vlastní etnografická zkušenost získaná během terénního pobytu ve Španělsku v červnu 2025. V jeho rámci jsem po dobu jednoho týdne žila v domácnosti hlavního godhiho hnutí COE v oblasti nedaleko Barcelony. V této intenzivní výzkumné situaci, založené na každodenním soužití a nepřetržitém kontaktu, jsem získala detailní vhled do organizační struktury, historického vývoje a duchovní praxe hnutí. Godhi mě postupně seznamoval s teologií a ideovým zázemím COE, ale i s jednotlivými členy jeho frakce a vnitřními diskusemi v rámci komunity.

Součástí výzkumu byla také účast na slavnosti letního slunovratu (*Midsommarblót*), která se konala v chrámu Gaut v obci Navas de Jorquera v provincii Albacete – klíčovém sakrálním místě španělského ódinismu. Na místo jsme cestovali automobilem přibližně šest hodin, ve skupině několika členů hnutí. Cesta samotná představovala cenný prostor neformálního rozhovoru: diskuse se spontánně rozvíjely kolem hodnot sdílených komunitou, vztahu ke staroseverské literatuře a vnitřnímu významu run. Právě tyto okamžiky mimo oficiální rituální rámec umožnily porozumět každodenní recepci a živé interpretaci klíčových náboženských symbolů.

Samotný blót probíhal ve večerních hodinách za účasti přibližně šedesáti osob. Jeho součástí byly rituální sekvence spojené s recitací eddických strof, symbolickými obětinami, zapálením velkého ohně, invokací božstev i předáváním certifikátů o absolvování online výukového kurzu pro členy COE. Po skončení slavnosti jsme s godhim a dalšími účastníky zůstali přes noc v chrámu, kde pokračovaly neformální rozhovory, sdílení zkušeností a symbolická reflexe události. Následující den byla plánována iniciační ceremonie, na kterou jsem byla pozvána jako pozorovatelka. Ačkoli z organizačních důvodů (zejména kvůli nepříznivým vnějším okolnostem a absenci adekvátní přípravy jednoho

z kandidátů) k jejímu uskutečnění nedošlo, měla jsem možnost diskutovat její strukturu s godhim i dalšími zúčastněnými a hovořit osobně s jedním z adeptů.

V průběhu terénního výzkumu jsem vedla zúčastněně pozorování, pořizovala podrobný terénní deník a uskutečnila celkem deset polostrukturovaných rozhovorů. Další rozhovory jsem provedla přes e-mail. Rozhovory byly zaměřeny na témata osobní konverze, vztahu k rituální praxi, významu staroseverských textů, konstrukce kolektivní paměti a vnímání náboženského prostoru. Významnou roli sehrály také každodenní neformální interakce, sdílený čas, společné cestování a pozorování rituální estetiky v situacích mimo formální rámec obřadu.

Ve výzkumné roli jsem byla komunitou vnímána jako studentka doktorského studia se specializací na ásatrú hnutí a staroseverskou literaturu. Tato odbornost mi poskytla určitou „důvěryhodnost“ a umožnila hlubší porozumění symbolickému jazyku hnutí, zároveň však vyžadovala citlivou reflexi vlastní pozice, především v situacích, kdy jsem byla aktivně zapojena do rituálního dění. Výzkumná situace byla mimořádně intenzivní: po celý týden jsem byla v neustálém kontaktu s hlavním godhim, který nepřetržitě vyprávěl, komentoval a inicioval diskuse o víře, historii a mýtu. Prakticky mi nebyl poskytnut takřka žádný prostor k individuální reflexi nebo odpočinku, což představovalo výzvu pro udržení analytické distance.

V určitých momentech jsem měla dojem, že hostitel usiluje o moje přiblížení se k víře hnutí a vnímá mě spíše jako potenciální konvertitku než jako pozorovatelku. Ačkoli jsem si byla této dynamiky vědoma a snažila jsem se zachovat profesionální odstup, uvědomovala jsem si zároveň, že otevřené vyjádření nesouhlasu nebo zdrženlivosti by mohlo narušit výzkumný vztah a přístup do komunity. Pracovala jsem tedy s vědomou strategií „empatické distance“ (Knibbe 2013), která spočívá v dočasném přijetí rolí a diskurzů terénu, aniž by docházelo k jejich internalizaci. Všechny tyto momenty jsem průběžně reflektovala prostřednictvím terénního deníku, a jejich analýza tvoří nedílnou součást mé interpretace získaných dat.

Výzkum byl proveden v souladu s etickým kodexem American Anthropological Association (AAA 2012, přístup 3. dubna 2025) a principy stanovenými European Association of Social Anthropologists (EASA 2018, přístup 3. dubna 2025). Všichni účastníci byli předem informováni o povaze a účelu výzkumu a poskytli informovaný souhlas s použitím svých výpovědí pro vědecké účely. Respondenti byli ujištěni o možnosti kdykoli odstoupit bez následků. Veškerá data byla následně anonymizována a citace v textu jsou označeny pomocí kódů (např. R1, R2...), které nijak neumožňují zpětnou identifikaci. Rozhovory byly

zaznamenány se souhlasem účastníků, přepsány a uchovány v zabezpečeném úložišti.

Jedinou výjimku z anonymizace představovali vrcholní představitelé hnutí, jejichž jména a činnost jsou veřejně dohledatelné z oficiálních dokumentů, médií a online platform COE, a kteří zároveň výslovně souhlasili se svou identifikací v rámci akademického výzkumu.

Kombinace výzkumu textových dokumentů a živé zkušenosti napomohla k hlubšímu pochopení toho, jak COE využívá minulost ke konstrukci duchovní a kulturní identity v rámci současné Evropy.

Oživení zapomenutých bohů: Historie a ideologie španělského ódinismu

Dříve než přistoupím k podrobné analýze vývoje ódinistického hnutí ve Španělsku, je nezbytné stručně načrtnout jeho genezi. První doložené užití pojmu „ódinismus“ pochází z 19. století, kdy se objevuje v okultních a teosofických kruzích v anglosaském prostředí. Skutečného rozpoznání však tento termín nabyl až ve 20. století, a to zejména zásluhou Alexandra Ruda Millse, který založil tak zvanou anglikánskou ódinistickou církev (Azaola–González 2009: 311). Millsovo pojetí ódinismu bylo výrazně etnocentrické, silně ovlivněné britským nacionalismem a tradičními hodnotami. Odlišoval se tak od liberálnějších forem tehdy se formujícího ásatrú tím, že kladl důraz na národní charakter víry, genealogickou příslušnost a hodnotový konzervatismus.

V počáteční fázi byl ódinismus pevně svázan se severským a germánským kulturním kontextem a jeho religiózní praktiky byly koncipovány výhradně v rámci těchto geograficko-etnických hranic. V průběhu 20. století však došlo k internacionalizaci hnutí, především v důsledku jeho přenosu do Spojených států amerických. V rámci španělského prostředí datuje Comunidad Odinista de España (COE) své počátky do sedmdesátých let 20. století, což odpovídá nejen širšímu globálnímu nárůstu zájmu o germánský novopohanský revivalismus, ale i zásadním změnám v náboženské krajině Španělska po pádu frankistického režimu. V období od osmdesátých let se zde začíná prosazovat výraznější pluralita alternativních náboženských a spirituálních směrů (Robbers 2001: 103–118).

Současná podoba španělského ódinismu, reprezentovaná organizací Comunidad Odinista de España–Ásatrú (COE), vyrostla z původního Španělského ódinistického kruhu, který byl formálně založen v lednu 1981 v Madridu. Již od svého vzniku vstupoval tento kruh do kontaktu s dalšími mezinárodními

novopohanskými komunitami. Klíčovou postavou v procesu zapojení španělského ódinismu do mezinárodních sítí byla Else Christensenová (1913–2005), zakladatelka Odinist Study Group, která uznala španělskou skupinu za legitimní součást globálního ódinistického hnutí. Její přínos byl zásadní nejen pro mezinárodní uznání španělského kruhu, ale také pro šíření ódinistické ideologie ve Spojených státech, Norsku a dalších zemích. Christensenová po mnoho let působila jako ediční a publikační autorita; její zpravodaj představoval dlouhou dobu jediný stabilní komunikační kanál mezinárodní ódinistické komunity. Ve španělském kontextu je uctívána jako „Matka lidu“ a výroční den jejího úmrtí je připomínán jako datum náboženského významu (COE 2019). V chrámu Gaut má Else i svůj vlastní oltář.

První setkání budoucích členů španělské ódinistické kongregace proběhlo již v roce 1977 za podmínek značného nedostatku informací a relevantní literatury. V roce 1980 se v Madridu uskutečnila slavnost zimního slunovratu, jejíž úspěch vedl k formálnímu založení Španělského ódinistického kruhu dne 21. ledna 1981 v obci Hoyo de Manzanares. Tento kruh se od počátku zaměřoval na studium, praktickou aplikaci a šíření ódinistické víry (COE 2019).

Po období útlumu došlo v roce 2006 k obnově činnosti a zároveň ke změně názvu na organizaci Comunidad Odinista de España–Ásatrú, s cílem institucionalizovat svou činnost a získat oficiální registraci jako státem uznaná náboženská společnost. K tomu skutečně došlo dne 7. června 2007, kdy Generální ředitelství pro náboženské záležitosti španělského Ministerstva spravedlnosti uznalo ódinismus jako právoplatné náboženství. Je však důležité podotknout, že takového uznání se v Evropě do té doby dostalo pouze třem náboženským skupinám působícím na Islandu, v Norsku a v Dánsku. Oficiální registrace ze strany státu s sebou nesla i rozšíření právních pravomocí, například možnost pořádat svatby, pohřby nebo další přechodové rituály.

Zakladatelem obnoveného kruhu a současně jeho hlavním duchovním vůdcem se stal Ernesto Ginés García Mora, známý též jako Ernust. Dodnes je Ernust hlavním veleknězem, kterého ódinisté nazývají alsherjargodhi. Hnutí je od počátku koncipováno nejen jako rekonstrukce germánského pohanského náboženství, ale jako širší projekt duchovní obnovy Evropy. Ten je rámován v termínech kulturně-náboženské regenerace, přičemž jeho ústřední myšlenkou je existence duchovní kontinuity evropských národů, která předchází christianizaci (COE 2022).

Z pohledu COE ódinismus „vždy existoval“ jako latentní součást evropského duchovního dědictví, byť po více než tisíciletí potlačeného univerzalistickými,

„orientálními“ náboženstvími, především křesťanstvím. Ve svých programových dokumentech hnutí deklaruje, že ódinismus je „náboženství Evropy“ a „náboženství budoucnosti“ – nikoli archaický relikt, ale projekt obnovy vnitřní integrity evropské duchovní identity (COE 2022). Tento model chápání náboženství je v mnoha ohledech analogický myšlenkovým proudům kulturního perennialismu (viz Guénon–Evola), které postulují existenci jediné univerzální duchovní tradice, jež se v různých civilizacích projevuje v různých formách.

Organizačně je COE členěno podle španělských autonomních oblastí a jeho komunity působí zejména v Andalusii, Valencii, Kastilii a Madridu. Kulturním a symbolickým centrem je však obec Navas de la Jorquera v provincii Albacete, kde COE od roku 2013 buduje chrám zasvěcený Ódinovi – první stavbu tohoto druhu v rámci germánského pohanství na Pyrenejském poloostrově. Chrám je vnímán jako místo rituální obnovy, ale také jako výraz identity a duchovního ukotvení komunity v krajině. Jeho stavba má podle vedení COE zásadní význam pro „reinstalaci posvátného prostoru“ v sekularizovaném světě (R1, 2024).

Zásadní roli v budování identity hnutí hraje i publikační činnost. COE od roku 2019 vydává časopis *El Odinista*, který slouží jako ideologické, spirituální a kulturní fórum. Zde se vedle teologických úvah objevují i články věnované evropské historii, indoevropské symbolice, runové magii a polemikám o modernitě. Časopis rovněž odkazuje na odkaz raných představitelů germánského revivalismu 20. století, zejména Else Christensenové a Alexandra Rud Millse, čímž se COE symbolicky připojuje k mezinárodnímu hnutí tak zvaného revivalistického ódinismu.

Španělský ódinismus tak nelze chápat pouze jako import ze severu Evropy – spíše jde o lokálně specifickou rekonstrukci duchovní alternativy, která se sice odvolává na severní mýty a rituály, ale současně je výrazem kulturní a historické imaginace iberského prostoru. Jak ukázal Ciprés Núñez, odkaz na „vizigótské dědictví“ není pouze ornamentem, ale tvoří součást hlubšího narativu o ztracené kontinuitě mezi předkřesťanskou minulostí a budoucí regenerací Evropy (2019: 20). Právě toto spojení minulosti a budoucnosti je jedním z určujících rysů španělské varianty ódinismu.

Krev, paměť a předci: Genealogie jako duchovní rámec

Od počátku své existence klade COE důraz na vytvoření vlastního historického narativu, který legitimizuje současnou víru skrze obnovu přerušené tradice. Tento narativ se vyznačuje jednak explicitními odkazy na germánské kmeny

přítomné na Pyrenejském poloostrově (Suevové, Vizigóti, Vandalové), jednak hlubší sémantickou orientací na indoevropský duchovní rámec. Význam této strategie spočívá v tom, že umožňuje COE prezentovat svou spiritualitu nikoli jako importovaný model, ale jako emergentní pokračování autochtonní paměti, zakořeněné v „krvi a zemi“.

Jak ukázal Jan Assmann (1992), kolektivní identita se opírá o tak zvanou kulturní paměť – tedy o aktivní udržování a aktualizaci symbolických prvků, které strukturují vnímání minulosti. COE v tomto smyslu reaktivuje paměť na období před christianizací, kdy se na území dnešního Španělska usadily germánské národy se svou vlastní vírou. Podle člena COE, s nímž jsem vedla korespondenci: „Španělský ódinismus není kult importovaný z pozdní Skandinávie, ale něco, co se zde skutečně odehrálo – něco, co nám náleží skrze dědictví krve a předků“ (R2, 2025). Odkazy na jména světců v Galicii jako Dombodán (Deus Wotan) nebo San Froilán (Svatý Fro) jsou v tomto kontextu interpretovány jako pozůstatky latinizované pohanské paměti, které přežily christianizaci v hybridní podobě.

Tento genealogický narativ však neslouží pouze k vymezení historické kontinuity – v diskurzu COE plní i hlubší identitární a ideologickou funkci. V souladu s Lincolnovým (Lincoln 1999) pojetím mýtu jako nástroje legitimizace moci a uspořádání lze vnímat, že narativ o vizigótském dědictví nepůsobí jen jako inspirace, ale jako mechanismus, který naturalizuje určité identity jako „původní“, „autentické“, a tudíž oprávněné. Odkazy na Vizigóty, Suevy a další germánské kmeny nejsou pouze kulturními nebo historickými symboly, ale jsou chápány jako skuteční duchovní i biologičtí předci, jejichž „paměť přežívá v naší krvi“, jak opakovaně zaznívalo v rozhvorech i rituálních proslovech. Podle jednoho z respondentů (R4, 2025) „je naše krev stejně germánská jako krev těch na severu – jen jsme byli nuceni na to zapomenout“. Toto přesvědčení o genealogické výbavě, která zakládá spirituální oprávnění, je v komunitě COE silně rozšířené.

Zajímavé přitom je, že si někteří členové hnutí uvědomují historický paradox, že Vizigóti přišli na Pyrenejský poloostrov již jako křesťané, konkrétně jako stoupenci ariánství. Tato skutečnost však není vnímána jako diskvalifikující – naopak bývá interpretována jako důkaz toho, že původní duchovní identita Vizigótů byla narušena až pozdější katolizací, zatímco jejich „pravá víra“ – ódinistická – zůstala pod povrchem přítomna. Během rozhovoru (R5, 2025) jeden z členů poznamenal: „Ano, možná byli křesťany, ale ne takovými, jakými jsme se později stali. Jejich duchovní síla byla ještě spojena s původem.“ Tato

výpověď odráží snahu o vytváření „čisté linie“ přes mezery a rozpory historického vývoje – mýtus zde funguje jako nástroj selektivní paměti, který umožňuje reinterpretaci minulosti ve prospěch současného ideologického rámce. Nejde tedy o doslovnou historiografii, ale o narativní operaci, která překrývá historickou diskontinuitu symbolem dědičné kontinuity.

Přestože se hnutí distancuje od rasismu či etnické exkluze, víra v „přirozené spojení“ mezi duchovní identitou a krví má normativní účinky. Často zaznívá, že „ne každý má kořeny, které jsou v souladu s naší vírou“ nebo že „některé věci lze pochopit jen skrze krev, ne myslí“ (R1, R6, 2025). Takto chápaný mýtus o původu tedy není pouze vyprávěn – je ztělesňován a užíván jako rámec pro určování toho, kdo do duchovní komunity patří a kdo nikoli. Mýtus zde slouží jako forma paměťové selekce, ale zároveň jako nástroj mocenské reprodukce: vymezuje hranice, uvnitř nichž lze chápat duchovní legitimitu jako „přirozené právo“. Tato struktura přitom není prezentována jako sociální volba, ale jako vyšší, ontologický řád.

Ideologický rámec však není založen pouze na genealogii – COE se opírá také o představu přirozeného duchovního a společenského řádu, který má být obnoven skrze víru a rituální praxi. Zde nacházíme propojení s teorií indoevropské trojfunkcionality Georgese Dumézila (Dumézil 2001), na niž se členové COE výslovně odvolávají. Struktura světa podle Dumézila zahrnuje tři základní funkce: (1.) panovnícko-náboženskou, (2.) válečnickou a (3.) produkčně-plodivou. Tato struktura je členy COE projektována nejen do mytologie (např. chrám v Uppsale: Ódin – Thór – Freyr), ale i do morálního kodexu, rituálů a společenského uspořádání. „Jestliže není jídlo, válečníci nemohou bojovat. Pokud nemohou bojovat, nikdo nepřežije. A pokud nikdo nepřežije, není komu vládnout,“ shrnuje respondent metafyzický význam trojfunkční struktury (R1, 2024).

Tvorba historického mýtu má v COE nejen identitární a teologickou, ale i ritualizační funkci. Jak upozorňuje Birgit Meyerová (Meyer 2010), náboženské systémy jsou do značné míry estetikou přesvědčování, v níž texty, obrazy a narativy fungují jako *sensational forms* – formy, které aktivují tělesné a emocionální účinky víry. V tomto smyslu mýtus o vizigótském dědictví není pouze vyprávěn, ale ztělesňován – v architektuře (chrám Gaut v Navas de la Jorquera), ve jménech rituálních svátků, v genealogické symbolice i v hodnotových rámcích, které odvozují autoritu ze „staré víry“.

Z hlediska antropologie náboženství je tento přístup blízký i pojetí náboženství jako kulturního systému, jak jej formuloval Clifford Geertz (2000). Náboženství zde není definováno skrze víru v nadpřirozeno, ale jako soubor

symbolů, které působí jako modely světa i modely pro jednání. Mýtus o germánské kontinuitě je v COE právě takovým systémem: poskytuje vzorec pro interpretaci současné situace a zároveň legitimizuje konkrétní morální a společenské normy.

Rozpracování mýtu o „náboženství Evropy“ jako obnově posvátného řádu v čase krize tak představuje rituální a diskurzivní technologii identity, v níž se minulost a budoucnost navzájem podmiňují. Není to návrat do minulosti, ale projekce minulosti jako vize budoucnosti – duchovní alternativa k modernitě, individualismu a sekularismu. Španělský ódinismus se tak stává příkladem toho, jak novopohanská hnutí aktivně pracují s dějinami jako materiálem pro sakrální imaginaci (Schnurbein 2016).

Slova, která tvoří svět: Eddická literatura v životě komunity

Ve španělském ódinismu nepředstavuje staroseverská literatura statický odkaz, ale živý rámec víry. Texty jako *Hávamál* či další eddické básně nejsou vnímány jako kulturní památky, nýbrž jako symbolický kompas každodenní spirituality. „*Hávamál* není báseň. Je to zákon – nejen pro minulost, ale i pro dnešek,“ zaznělo v rozhovoru s jedním z členů COE (R1, 2025). Tento výrok odkazuje na to, co Kennedyová a Silverstein (2023) nazývají „deep present“ – stav, v němž se mýtus nečte, ale žije; vstupuje do přítomnosti skrze jazyk, rituál a tělo.

Literatura zde funguje jako rituálně aktivované paměťové médium, které propojuje jazyk, tělo, prostor i komunitní vědomí. Eddické texty nejsou jen recitovány, ale doslova vtělovány – skrze hlas, rytmus, gesto i scénografii obřadu. Během slavnosti Midsommarblót v chrámu Gaut hlavní godhi zahájil rituál recitací veršů ve staroseverštině, přičemž se obracel do čtyř světových stran a vzýval jednotlivá božstva. Účastníci obřadu stáli v kruhu kolem centrální hranice a v klíčovém okamžiku všichni společně zvolali „Heil!“ jako pozdrav bohům. Tento moment působil jako dramatická aktivace posvátného prostoru: prostor se proměnil v místo kontaktu s jinou realitou.

Následně godhi přednesl interpretaci strof z eddické básně *Baldrovsny*, přičemž každou strofu nejprve vysvětlil a poté ji recitoval ve španělském překladu. V průběhu recitace mnozí přítomní zavřeli oči – atmosféra byla soustředěná, až meditativní. O několik hodin později, při neformálním posezení u ohně, jedna z účastnic poznamenala: „Jsou verše, které máme pod kůží. Ani je nemusíme říkat nahlas, protože v nás žijí“ (R7, 2025).

V COE se staroseverská poezie používá jako živý jazyk víry. Texty mají performativní roli – nejsou vnímány jako pouhý výklad, ale jako prostředek zakotvení v sakrálním čase. Věřící je nejen čtou, ale vztahují k nim každodenní rozhodování: „Když pochybuji, vzpomenu si na to, co řekl Ódin – že hloupý je ten, kdo mluví, když má mlčet. To se hodí i v práci“ (R5, 2025). Tento způsob práce s textem odpovídá pojetí kulturní paměti, kde význam nevzniká pouhým uchováním, ale jeho opakovanou aktivací v nových kontextech. Poezie se tak stává nástrojem rituální aktualizace víry: význam eddických textů se nerodí z jednoho výkladu, ale z jejich neustálé cirkulace mezi jazykem, rituálem a tělem. Podobně jako u Paula Ricoeura, i zde nejde o fixní interpretaci, ale o dynamický hermeneutický proces, v němž význam spoluutváří komunita. Texty zároveň působí skrze smyslovou rovinu. Jak upozorňuje Birgit Meyerová (Meyer 2010), náboženské formy se prosazují i prostřednictvím „sensational forms“ – forem, které působí na tělo, hlas a prostor. Recitace eddické poezie tak není jen sdělením, ale tělesně zakotveným gestem, které zprostředkovává kontakt s posvátnem a propojuje jednotlivce s komunitní zkušeností. Geertzovo (Geertz 2000) chápání náboženství jako „kulturního systému“ zde nabývá konkrétní podoby: literatura slouží jako *model světa* i *model pro svět*. Poskytuje jazyk pro interpretaci reality i rámec, podle něhož se orientuje jednání – v oblasti cti, loajality, přátelství i smrti.

Tato rituálně aktivovaná textualita není institucionalizovaná, ale zakořeněná v náboženském habitatu komunity. Verše se opakují při slavnostech, ale také pronikají do každodenního jazyka, gest a rozhodnutí. „Nečteme *Hávamál* každý den, ale žijeme ho. Je to hlas Ódina v nás,“ zaznělo v rozhovoru (R1, 2025). Tato výpověď výstižně vystihuje to, co Amy Whiteheadová (Whitehead 2013) označuje jako „embodied belief“ – víru, která se neodehrává v hlavě, ale v těle a jednání.

V tomto smyslu lze eddické básně chápat jako paměťová a performativní pole, kde se význam rodí prostřednictvím opakování, gesta, rytmu a zapamatování. Jejich síla nespočívá pouze v obsahu, ale především v opakovaném prožívání, které aktualizuje sakrální čas. Zvláštní význam má v této souvislosti číslo devět – opakující se motiv v eddických textech i rituální praxi COE. Devítka je zde považována za posvátné číslo spojené s Ódinem, *Yggdrasilem* a devíti světy. Rituály často zahrnují devět opakování nebo devět symbolických úkonů: při iniciačním obřadu musí adept například devětkrát obejít Freyinu zahradu nebo devět minut setrvat o samotě ve tmě v Ódinově svatyni. I když se číslo devět nepromítá systematicky do architektury chrámu, v určitých částech – například

v počtu kamenů v oltářním kruhu nebo v rozvržení svící – se jeho symbolika vědomě využívá.

Literatura se tak v prostředí COE proměňuje v nástroj víry, identity a paměti. Podle interpretace členů je žita, ne jen čtena; zakoušena, ne jen vykládána; ztělesněna, ne jen citována. Právě v tomto prostoru rituální aktivity, každodenní aplikace a sakrální imaginace se formuje náboženská identita komunity – skrze slova, která tvoří svět.

Zákon verše: Etika a každodennost *Hávamálu*

Prvním a bezpochyby nejvlivnějším textem, který se v rámci ódinistické komunity ve Španělsku těší nejvyšší autoritě, je báseň *Hávamál*, „Výroky Vysokého“, kde Ódinova postava zaujímá nejen roli boha, ale také etikotvorného mluvčího. Text je vnímán jako morální kodex a duchovní zrcadlo, jehož výroky jsou aktualizovány v každodenním jednání věřících. Jak poznamenal jeden z členů COE: „*Hávamál* je pro nás svatý. Ne proto, že by to byl doslovný přepis slov Ódina, ale protože jeho moudrost je skutečná – v historickém i duchovním smyslu“ (R1, 2025).

Význam tohoto textu však nespočívá pouze v tom, co říká, ale i v tom, jakým způsobem je používán a žit. Verše jako „Dárcům buď zdar! Host do domu vešel: kam sednout si má? Netrpělivý je, kdo na prahu musí čekat na čestné pozvání“ (*Hávamál*, přel. Heger 2013: 41) se v komunitě COE často citují jako ilustrace tradičního germánského konceptu pohostinnosti, chápáné nikoli jako individuální rozhodnutí, ale jako závazný a normativní princip. V této funkci slouží *Hávamál* jako pragmatický a performativní text, který formuje vztah mezi jednotlivcem a komunitou skrze opakovanou rituální i každodenní praxi.

Tato etická norma však nezůstává na úrovni deklarativní ideje – je вплétána do každodenní praxe a rituálně zakotvena v sociálním chování členů komunity. Na základě vlastní terénní zkušenosti mohu potvrdit, že princip pohostinnosti je v rámci COE vnímán jako závazná a performativně uskutečňovaná hodnota. Po příjezdu do Španělska jsem byla ubytována v domácnosti hlavního godhiho, který mi přenechal svou ložnici a sám přespával v jiném pokoji na podlaze. Během celého pobytu jsem byla obklopena pozorností a péčí, která dalece přesahovala běžné očekávání hostitelské role.

Zároveň jsem v některých situacích vnímala, že tento model pohostinnosti je pro hostitele nejen ctností, ale i závazkem, jenž může být vnímán jako omezující. Například mi nebylo umožněno se samostatně pohybovat bez jeho

doprovodu – bylo mi opakovaně vysvětlováno, že jako host nesu symbolickou zodpovědnost svého hostitele, a jakékoli mé případné nepohodlí by mohlo narušit jeho pověst a čest. Pohostinnost zde tedy nefunguje pouze jako ideál odvozený z textu, ale jako rituálně internalizovaný nástroj etické seberegulace, který spoluurčuje vnitřní hierarchii ctností a strukturu komunitních vztahů.

Tento druh etického ukotvení lze srovnat s tím, co Talal Asad (1993) popsal jako formování náboženského subjektu prostřednictvím disciplinárních praktik. Ačkoliv Asad původně analyzoval mechanismy vytváření křesťanské subjektivity, jeho přístup je širší: ukazuje, že náboženství nelze chápat pouze jako soubor přesvědčení, ale jako způsob života, který se utváří skrze tělesně zakotvené a opakované praktiky, jež formují vnímání, jednání i etické směřování jednotlivce. V případě COE jsou těmito praktikami právě recitace a každodenní aplikace textů jako *Hávamál*, které se stávají nástrojem vnitřní formace. Nejde tedy jen o víru „v text“, ale o víru „skrze text“ – víru, která se stává způsobem bytí, jenž propojuje mytologii, morálku a komunitní vztahy.

Podobný význam má také další báseň, a to *Völuspá*,¹ „Vědmína věštba“, vnímaná především jako kosmologické vyprávění, jehož struktura – stvoření světa, jeho úpadek, zánik a obnova – slouží jako symbolické schéma pro duchovní vývoj jednotlivce i komunity. Úryvky z *Völuspá* se v rámci COE recitují zejména při iniciačních rituálech a svátcích slunovratu, přičemž jejich funkce není jen narativní, ale především rituálně znovutvůrčící – zakládají obraz světa, ve kterém rituál nabývá platnosti.

Vedle těchto dvou básní zaujímá zvláštní postavení také *Prozaická Edda*, kterou kolem roku 1220 sepsal islandský učenec, politik a básník Snorri Sturluson. Jeho sbírka vznikla především jako příručka pro mladé básníky (skaldy), aby je učila tradičním metaforám a básnickým figurám, které odkazovaly ke starým mýtům. Snorri se pokusil systematizovat tehdy již ustupující mytologické povědomí a předat jej formou přístupného výkladu. V moderním pohanském prostředí bývá právě tento záměr zdrojem napětí: Snorri byl křesťan a psal pro křesťanské publikum, a zároveň využíval severskou mytologii jako literární a kulturní dědictví, nikoli jako živou víru.

V prostředí COE je tato ambivalence reflektována otevřeně. Snorri není vnímán jako autoritativní svědek „pravé víry“, ale jako cenný prostředník,

¹ *Völuspá* (Vědmína věštba) je úvodní báseň *Poetické Eddy*. Představuje kosmologický výklad světa, jak jej vypráví prorocká bytost zvaná völva. Vypráví o stvoření, zkáze a obnově světa – včetně prorockví o Ragnaröku.

který umožňuje orientaci ve jménech, vztazích a motivech, které jinak v poezii zůstávají temné. Jak poznamenal jeden z respondentů: „Snorri je jako mapa. Není úplně přesná a nepochází z nitra našeho kultu, ale bez ní bychom se v tom ztratili“ (R3, 2025). Tato metafora dobře vystihuje pozici *Prozaické Eddy* v rámci rituálního a edukativního života hnutí: je navigačním nástrojem, který umožňuje moderním ódinistům chápat a interpretovat obrazy obsažené v poezii – například Yggdrasil, Ragnarök, Norny nebo runy.

Současně je třeba připomenout, že jak *Hávamál*, tak *Völuspá* i Snorriho *Edda* byly sepsány až dlouho po christianizaci Islandu (kolem roku 1000) a byly fixovány písemně až ve 13. století.² Tyto skutečnosti vedly mnohé badatele ke kritickému zpochybnění jejich „autenticity“ jako odrazu předkřesťanské víry.³ Tento spor je v rámci COE přítomen spíše v akademických debatách než v běžné praxi věřících. Texty jsou totiž ceněny především pro svou symbolickou hloubku, obraznost a schopnost strukturace světa, nikoli pro svou údajnou historickou čistotu. Jak ukázala Stefanie von Schnurbeinová, právě tato reflexivní práce s mýtem je charakteristickým rysem novopohanského zacházení s texty – text jako otevřený zdroj významu, nikoli jako závazná dogmatická autorita (Schnurbein 2016: 37).

Jak jsem již poznamenala výše, ve španělském ódinismu nejsou literární texty pouze recitovány a interpretovány – stávají se základem etického systému, který formuje každodenní jednání a kolektivní identitu komunity. *Hávamál* zde plní roli symbolického textu par excellence: jeho verše, často fragmentárně citované, nejsou chápány jen jako moudrosti dávných časů, ale jako praktické instrukce pro život. V tomto směru funguje *Hávamál* podobně jako konfuciánské *Lun jü* nebo biblické *Příslaví* – jako soubor životních maxim, jež slouží k morální seberegulaci jednotlivce.

Na základě výběru výroků z *Hávamálu* a dalších textů vznikl již v sedmdesátých letech 20. století etický kodex známý jako *Devět ušlechtilých ctností* (*Nine Noble Virtues*). Tento koncept vytvořili členové britské skupiny Odinic Rite (John Yeowell a John Gibbs-Bailey), přičemž se inspirovali nejen v *Hávamálu*, ale i v básni *Sigrdrífumál*.⁴

² Nejstarší rukopisy *Poetické Eddy* pocházejí z konce 13. století (Codex Regius), tedy více než 200 let po oficiální christianizaci Islandu. Jejich jazyk je archaický, ale samotný kontext vzniku byl již křesťanský.

³ Viz např. McKinnell, John. 2005. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: Brewer; Clunies Ross, Margaret. 2005. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: Brewer.

⁴ *Sigrdrífumál* („Píseň o Sigrdrífě“) je eddická báseň, v níž valkýra předává hrdinovi Sigurdovi poznání o runách, moudrosti a božském řádu. Text je součástí tzv. *Codex Regius* a tematicky navazuje na *Hávamál*.

V prostředí COE tento soubor ctností získal nový význam: není chápán jako univerzální etický rámec, ale jako duchovní destilát evropské (a zejména germánské) tradice, přenesený do současnosti. Konkrétně se jedná o následujících devět hodnot: odvaha (*courage*), pravdomluvnost (*truth*), čest (*honour*), věrnost (*fidelity*), pohostinnost (*hospitality*), soběstačnost (*self-reliance*), pracovitost (*industriousness*), vytrvalost (*perseverance*) a sebekázeň (*discipline*). Tento rámec je v komunitě vnímán jako závazný, ale ne rigidní – slouží spíše jako ideální horizont, ke kterému se věřící vztahují.

Každá z těchto ctností má v rámci ódinistického diskurzu duální funkci: na jedné straně poskytuje návod k individuálnímu jednání, na straně druhé nese i kolektivní paměťovou hodnotu, která je odvozena z historického (nebo mýtem inspirovaného) ideálu germánského hrdiny, rodu či komunity. Odvaha neznamená slepé riskování, ale ochotu postavit se strachu ve jménu vyšších principů. Pravdomluvnost je chápána jako základ důvěry mezi jednotlivcem a skupinou. Čest má silně rituální rozměr – souvisí s odpovědností za slib, čin i následky. Věrnost se vztahuje nejen na partnery či rodinu, ale i na komunitu, předky a bohy. Pohostinnost, jak ukazují četné verše v *Hávamálu*, je zakotvena jako zákon posvátného světa. Soběstačnost a pracovitost vyjadřují duchovní etiku každodennosti, zatímco vytrvalost a sebekázeň odkazují na kultivaci vůle a vnitřní síly jako trvalého ideálu.

Tento výčet nefunguje jako dogma, ale jako morální obraz, který se v komunitě COE znovu a znovu tematizuje – ve výuce, v rituálech i v mezilidských vztazích. Jak poznamenal jeden z členů během rozhovoru: „Nejde jen o to, že bychom měli někde sepsaná pravidla. Ale když někdo selže v jedné z těchto ctností – například zradí důvěru – všichni okamžitě cítíme, že je to problém. Ne proto, že by porušil nějaký zákon, ale protože narušil hodnotu, kterou jsme si dobrovolně zvolili jako základ našeho života“ (R2, 2025).

Symbolika, runy a materialita víry

Etické normy v COE jsou úzce provázané se symbolickým systémem, zejména se staroseverskou runovou tradicí. V *Hávamálu* vypráví Ódin o své oběti na stromě Yggdrasil, během níž devět nocí visí zraněný a osamocený, aby dosáhl poznání run.⁵ Tento výjev je členy COE interpretován jako iniciační příběh o utrpení

⁵ Tento výjev je popsán ve strofách 138–139 *Hávamálu*, známých jako „Ódinova runová oběť“. Symbolicky zde dochází k sebezapření, iniciaci a získání transpersonálního poznání (Heger 2013: 67–68).

a duchovní transformaci. Runy nejsou vnímány jako pouhá písmena, ale jako nositelé moci, řádu a duchovní orientace.

V komunitě COE se runy běžně používají při iniciačních rituálech, v symbolickém označování svátků a míst, a u některých členů i jako meditační a věštecký nástroj. Runa Gebo (X), například, symbolizuje dar a recipocitu – což je zároveň klíčový etický princip, často odvozovaný právě z *Hávamálu*. Runa Tiwaz (T) reprezentuje čest, spravedlnost a boha Týra, zatímco Sowilo (h) je chápána jako síla vítězství a vnitřního světla. Práce s runami se odehrává na hranici rituálu, etiky a magie, přičemž není institucionalizována, ale v komunitě šířena prostřednictvím instrukcí starších členů.

Během terénního výzkumu jsem opakovaně zaznamenala, že runy mají výraznou materiální přítomnost: jsou vyryty do kamenů na oltářích, nošeny jako amulety na těle, tetovány na kůži nebo vplétány do vlasů jako kovové korálky. Mnohé z těchto předmětů jsou vlastnoručně vyráběny a zasvěcovány v rámci osobní rituální praxe. Někteří členové mi ukazovali své váčky s ručně vyrobenými runami, které používají k výkladu – obvykle vytahují tři nebo pět znaků, jejichž význam si vykládají ve skupině nebo individuálně. V jednom případě mi byla nabídnuta možnost vytáhnout si vlastní „životní runu“, která byla následně interpretována jako znak mého charakteru. Jako symbolický dar jsem od jednoho člena obdržela ručně vyrobený přívěšek na kožené šňůrce s vyznačenou runou a mým jménem zapsaným v runovém písmu.

Tato hmotná a smyslová dimenze víry odpovídá pojetí materializace víry podle Birgit Meyerové (Meyer 2010), podle níž se náboženská zkušenost neodehrává pouze na úrovni idejí, ale zhmotňuje se ve viditelných a hmatatelných formách – v objektech, gestech a prostorech. Runy nejsou jen estetickým prvkem, ale prostředkem zakotvení v kosmickém řádu a způsobem, jak zpřítomnit posvátné. Jeden respondent například uvedl, že „když mám u sebe runu Gebo, připomíná mi to, že musím být štědrý – jinak bych nežil v souladu s tím, co mě učí Ódin“ (R5, 2025).

Z hlediska rituální teorie lze tuto praxi interpretovat jako projev rituální racionality (Bell 1992), kdy texty, znaky a předměty nefungují primárně jako prostředky výkladu, ale jako nástroje formování subjektu, kolektivní identity a morální orientace. Runy, stejně jako eddické básně, nejsou pozůstatkem minulosti, ale aktivními činiteli přítomné praxe – nástroji, skrze něž komunita strukturuje svět a zakotvuje se v něm.

Chrám jako osa světa: Sakrální krajina a prostor paměti

Jedním z klíčových aspektů španělského ódinismu je důraz na vztah k místu – konkrétní, zakořeněné a symbolicky nabitě krajíně, která nemá být pouze pozadím náboženského dění, ale paměťovým aktérem – nositelem posvátna, identity a hluboké historické kontinuity. Tento přístup odpovídá širším trendům novopohanských hnutí, která – jak ukazuje Susan Greenwoodová (2000) – usilují o *rituální znovuosvojení krajiny* coby prostoru, kde se nejen obnovuje spiritualita, ale zároveň konstituuje kolektivní identita prostřednictvím kontaktu s předky, mýtem a božským řádem.

V prostředí COE se tento princip manifestuje nejvýrazněji v podobě budování chrámu Gaut v obci Navas de la Jorquera, který je prezentován jako *první sakrální prostor ódinistického typu* na Pyrenejském poloostrově. Chrám je zasvěcen Ódinovi v jeho aspektu Gautr – „Ten, kdo vstíjí ducha“ – a jeho forma, orientace i výzdoba vycházejí z kombinace starogermánských, symbolických a mytologických vzorů. Chrám zde neslouží pouze jako místo obřadní praxe, ale je chápán jako rituální infrastruktura kolektivní paměti: centrum komunitního života, škola moudrosti, paměťový bod, který umožňuje *rituálně zpřítomnit* nejen minulost, ale i vizi budoucnosti.

Podle diskurzu COE je chrám stavbou, která nereprezentuje, ale zakládá svět. Tato myšlenka silně rezonuje s kosmogonickými narativy – chrám je chápán jako *novodobý akt stvoření*, prostřednictvím něhož je obnoven vztah mezi lidmi, bohy a zemí. „Tím, že stavíme chrám, obnovujeme vztah mezi lidmi, lidmi a bohy. Je to místo, kde se propojuje minulost a budoucnost – kde se opět stáváme tím, kým jsme byli“, zaznělo při jednom z veřejných projevů kněze Ernusta v roce 2022. Chrám tak není chápán jako objekt, ale jako rituální tělo komunity – místo, kde se aktivuje paměť, zakládá identita a vtěluje sakrální řád.

Toto pojetí prostoru odpovídá Eliadově představě o *axis mundi* – bodu, v němž se protínají sféry nebe, země a podsvětí (Eliade 2024). Pro COE představuje chrám Gaut právě takový střed – geografický, duchovní i kulturní uzel, v němž se uskutečňuje vertikální i horizontální vazba: spojení s božstvy i předky, a zároveň ukotvení v konkrétním místě, které komunita rituálně aktivuje. Jeho situování v krajíně Kastilie – La Mancha není náhodné – v diskurzu hnutí je tato oblast chápána jako „země předků“, protože zde v období pozdní antiky a raného středověku působily germánské kmeny jako Suevové či Vizigóti. Tím vzniká geosakrální kontinuita, v níž se propojují příběh, paměť a krajina do jednoho rámce.

Krajina kolem chrámu není nahlížena jako „příroda“ v profánním smyslu, ale jako rituálně aktivovaný prostor: místo, které „nese stopy“, je „čitelným tělem minulosti“, v němž lze rozpoznat znaky božského řádu. Runové kameny, symbolická orientace, kulty stromů a ohně – to vše vytváří prostor, který podle Kennedyové a Silversteina (2023) můžeme chápat jako „mnemonic landscape“, krajinu, jež prostřednictvím rituálu a narativu aktivuje hlubokou přítomnost: vrstvu, v níž je minulost znovu přítomná a přítomnost utvářena podle paměťového vzorce.

Spiritualizace krajiny zde není formou romantické projekce, ale vědomou paměťovou prací, jejímž cílem je obnovit „indoevropský duchovní prostor“. Tento prostor má být znovu strukturován podle předkřesťanských hodnot, jejichž jádrem je integrace člověka, místa a kosmu. Takto pojatá krajina se nestává pouhou scénografií víry – stává se aktérem, který vstupuje do rituální interakce a podílí se na vytváření spirituálního celku.

Tímto se COE zařazuje po bok jiných novopohanských směrů, které chápou přírodu nikoliv pouze jako předmět ochrany či úcty, ale jako kosmický rámec vztahovosti – prostor, v němž je spiritualita zakořeněna, nikoliv od těla oddělená. Rituální krajina zde není pouze místem, kde se víra „odehrává“, ale prostředím, v němž se víra děje – a zároveň se sama stává její formou.

Chrámy Gaut a jeho okolí tak v systému COE plní tři základní funkce: paměťovou, protože ztělesňuje spojení s dědictvím předků a hlubokou historií; rituální, protože umožňuje pravidelnou aktivaci sakrální přítomnosti; a ontologickou, protože vtěluje a strukturuje svět jako řád. V tomto smyslu prostor není pouze kontextem náboženství – je jeho konstitutivním médiem. Krajina, chrám i tělo komunity se zde spojují v jeden performativní celek, který vytváří a udržuje posvátný svět.

Mýtus jako mapa: Paměť, rituál a sdílený příběh

Španělský ódinismus představuje náboženství formované skrze komplexní paměťovou architekturu, v níž se mytologie, rituál, jazyk i prostor propojují v jednotný rámec náboženského významu. Tato architektura není statická, je aktivně produkovaná, opakovaně aktualizovaná skrze rituál, výklad a komunitní zkušenost. V tomto smyslu ódinismus nepředstavuje návrat k minulosti, ale její neustálou přítomnost – utvářenou skrze opakování, symboly a tělesné gesto.

V duchu pojetí *lieux de mémoire* (Nora 1989) fungují místa jako chrám Gaut, zahrada bohyně Freyi nebo jednotlivé rituální prvky (oltáře, runové nápisy,

eddicté texty) jako paměťové technologie. Tyto technologie neuchovávají minulost jako objekt, ale aktivují ji jako proces: runy jsou malovány na čelo během rituálu, eddicté strofy recitovány v původním jazyce, symbolické chování je kolektivně prováděno. Paměť se zde nestává pouze narácí, ale tělesným aktem, skrze který se komunita znovu definuje.

Jedním z nejsilnějších projevů této performativní paměti je iniciační rituál. Žadatel o zasvěcení do ódinismu musí vstoupit do rituálního limina – zóny mimo běžný svět, kde probíhá jeho přerod. Obléká si bílé šaty, které symbolizují čistotu a oddělení od předchozí identity. Během obřadu devětkrát bosý obchází zahradu zasvěcenou bohyni Freye, následně tráví devět minut o samotě ve tmě v Ódinově svatyni, kde rozjímá nad runami. Tento sled úkonů neplní pouze funkci symbolického přechodu – je rituální dramaturgií, která navozuje změněný stav vědomí a redefinuje identitu. „Od rodiny, přátel i běžného jména odcházíš jako někdo – ale po rituálu jsi někdo jiný,“ shrnul mi během rozhovoru jeden godhi (R1, 2025).

Právě v těchto rituálních situacích vzniká to, co Victor Turner (2004) označuje jako *communitas* – stav sdílené identity, který se dočasně vynořuje v liminálním prostoru mezi starým a novým řádem. Tato komunita není utvářena skrze hierarchii nebo instituci, ale skrze společný prožitek a tělesnou přítomnost v obřadu.

Během slavnosti blótu jsem tento moment mohla pozorovat na vlastní oči: účastníci stáli v kruhu, godhi jim na čela kreslil runové znaky směsí mořské soli a oleje jako rituální očištění. Poté každý přiložil svou louč k centrálnímu ohni. Následovalo pití z jednoho rohu a společná hostina z velkého kotle. Sdílení nápoje i jídla bylo chápáno jako výraz jednoty. „V tu chvíli jsme byli jeden,“ poznamenal můj hostitel. „Samí sebou se stáváme až při odjezdu domů.“

Z hlediska rituální teorie se jedná o případ toho, co Paul Connerton (1989) označuje jako tělesně zprostředkovanou paměť – tedy opakované úkony, které neslouží k předávání informací, ale ke vtělení identity a hodnot. Rituál zde není jen formou oslavy nebo připomínky, ale aktivním nástrojem formování identity. Komunitní příslušnost se nevyvozuje z přesvědčení, ale z účasti: z kroků kolem posvátné zahrady, ze sezení ve tmě, ze společného jídla i z mlčení.

Eddické texty, přitom slouží jako hermeneutické pole – nikoliv jako autoritativní zdroj pravd, ale jako prostor pro výklad, reinterpetaci a zakotvení. V duchu Paula Ricoeura (Ricoeur 1991), identita není dána, ale vzniká vyprávěním – sebevyprávěním, které je sdílené, opakované a posvěcené rituálem.

Právě skrze mýtus, gesta a jazyk komunita COE vytváří příběh, jímž sebe sama chápe, legitimizuje a stabilizuje.

Z této perspektivy lze španělský ódinismus chápat nikoli jako esoterický okraj, ale jako odpověď na širší kulturní výzvy: na ztrátu narativní soudržnosti, fragmentaci identity a spirituální vakuum pozdně moderní společnosti (Bauman 2002).

Trhliny v kontinuitě: Kritická reflexe narativní konstrukce

Navzdory celkové soudržnosti a propracovanosti náboženského systému COE vykazuje tento systém určitá vnitřní napětí – zejména ve vztahu k vlastnímu historickému narativu. Klíčovým prvkem této narace je představa christianizace jako násilného přerušení přirozené duchovní kontinuity, která byla Evropanům vnucena zvenčí. Křesťanství je v diskurzu COE popisováno jako „orientální náboženství“, jež přerušilo indoevropské spojení mezi krví, krajinou a vírou a nahradilo ho cizorodou morálkou a univerzalistickou strukturou moci (COE 2022). Tento motiv se opakovaně objevoval i v rozhovorech s členy: „Víra našich předků byla přerušena, ale ne zničena. Je v nás. My ji znovu spojujeme“ (R2, 2024).

Tato výpověď dobře ilustruje způsob, jakým COE operuje s mytologickým rámcem přerušení a obnovy. Jak připomíná Bruce Lincoln (1999), mýtus neříká, co se skutečně stalo, ale co má být považováno za významné. V tomto smyslu je narativ o ztracené kontinuitě méně rekonstrukcí minulosti a více performativním nástrojem, kterým komunita vyjadřuje vlastní odlišnost a identitu. Problémem však je, že tento rámec často zjednodušuje historickou komplexitu. Christianizace Iberského poloostrova nebyla náhlou okupací, ale dlouhodobým a vrstevnatým procesem synkretického přetváření duchovních struktur. Jak ukazuje Claudio Sánchez-Albornoz (1972), přechod mezi pohanstvím a křesťanstvím probíhal skrze vyjednávání, adaptaci a reinterpretaci – a nikoli výlučně silou. Vizigótské křesťanství – původně ariánské, později nicejské – sehrálo důležitou roli jak v duchovní, tak politické konsolidaci Hispánie (Collins 2004).

Přesto jsem během terénního výzkumu opakovaně narážela na tendenci reinterpretovat tato fakta způsobem, který vyhovuje konstrukci čisté, nepřerušené linie germánského dědictví. Někteří členové se například snažili představit ariánství jako „mezistupeň“ mezi pohanstvím a plně rozvinutou formou ódinismu – jako by šlo o latentní pohanství v křesťanském kabátě. Tento výklad, ač historicky nepodložený, umožňuje symbolicky přemostovat

období mezi Vizigóty a současností bez nutnosti uznat hlubší roli křesťanství v dějinách Iberského poloostrova. Podobně selektivně se pracuje i s heraldikou: v chrámu Gaut jsem byla upozorněna na to, že na čestném místě visí habsburský erb – s vysvětlením, že Habsburkové „udržovali germánského ducha“, zatímco dynastie Burgundů je odmítána jako příliš „romanizovaná“.

Takové příklady ukazují, že paměť v rámci COE není jen uchovávána – je aktivně vytvářena. Jak poznamenává Paul Connerton (1989), každá společnost nejen pamatuje, ale také institucionalizuje zapomínání. V případě COE jde o systematické potlačení těch prvků minulosti, které se nehodí do rámce duchovní genealogie: především dlouhé období křesťanské kulturní plurality v Hispánii, zahrnující mimo jiné i židovské a islámské vlivy. Přestože Al-Andalus tvoří významnou kapitolu iberské náboženské historie, v diskurzu COE se nevyskytuje – anebo je zmiňována výhradně jako negace „autentické Evropy“.

Tato selektivní práce s pamětí otevírá zásadní otázku: co vlastně znamená autenticita v kontextu náboženské praxe? V diskurzu COE je autenticita formulována nikoli jako historická přesnost, ale jako symbolická soudržnost. Členové hnutí otevřeně přiznávají, že mnohé prvky jejich víry nemají přímé historické předchůdce, ale tvrdí, že „jsou pravé, protože je cítíme jako své“ (R4, 2025). Tato forma autenticity odpovídá tomu, co Richard Handler (1986) popisuje jako kulturně podmíněný konstrukt: autenticita není objektivní kvalitou minulosti, ale odpovědí na existenciální potřebu zakotvení v přítomnosti.

V tomto duchu funguje i pojem „návratu ke kořenům“, který je v COE klíčový. Nejčastěji se objevuje ve spojení s osobním duchovním probuzením – jako kdyby ódinismus nebyl volbou, ale přirozeným návratem k zapomenutému. „My jsme neobjevili ódinismus, on si nás našel,“ zaznělo v rozhovoru s jedním ze zasvěcených členů (R5, 2025). Takový výklad potvrzuje narativní identitu komunity, která se nechápe jako nově vzniklá skupina, ale jako pokračovatel dávno zapomenuté tradice.

Tento typ konstrukce náboženské kontinuity odpovídá širšímu trendu, který Michael Strmiska (2005) popisuje ve své komparativní studii novopohanských hnutí: většina současných „tradičních“ spiritualit je výsledkem kreativní reinterpretace, kombinace a výběru historických prvků, které se transformují v odpověď na současné kulturní potřeby. V tomto smyslu není španělský ódinismus výjimkou, ale charakteristickým příkladem moderní religiozity, která pracuje s mýtem jako s nástrojem významotvorby.

Mýtus zde nefunguje jako pasivní relikv minulé doby, ale jako aktivní scénář, podle něhož je utvářen každodenní život. Vizualní symboly, jako jsou runy nebo

heraldika, rituální gesta, jako je společné pití z rohu nebo obřadná recitace poezie, i jazyková strategie opírání se o „pravé názvy“ bohů a světů – to vše napomáhá vytvoření pocitu spojení s něčím hlubším a starším. Hnutí tímto způsobem artikuluje nejen víru, ale i hodnoty, sociální vztahy a duchovní směřování.

Tato práce s mýtem je zároveň náboženská i politická. Politická ne v ideologickém slova smyslu, ale jako forma identitární strategie – způsob, jak si společenství vymezuje své místo ve světě. Skrze mytologii a symboliku COE vytváří narativní rámec, který nejen spojuje minulost s přítomností, ale také odpovídá na nejistoty současnosti: rozpad tradičních struktur, ztrátu kulturní kontinuity a hledání smyslu v globalizovaném světě.

Z analýzy vyplývá, že COE nefunguje jako nositel přežívající duchovní tradice, ale jako aktér aktivního přetváření paměti. Mytologie, rituál a symbolika zde tvoří flexibilní rámec, který komunita využívá k artikulaci identity, hodnot a duchovní orientace. Tento rámec není konzervativní v historickém smyslu – je naopak výsledkem moderní práce s tradicí, jež odpovídá na potřebu zakotvení v podmínkách pozdně moderní společnosti.

COE tak formuje svou náboženskou praxi na základě čtyř klíčových principů: (1.) narativní genealogie, která spojuje Vizigóty, Suevy a Skandinávce v linii duchovní kontinuity; (2.) autoritativní práce s textem – zejména s *Hávamálem* – jako morálním a rituálním skriptem; (3.) spiritualizace prostoru prostřednictvím chrámu, symbolických míst a reinterpretace krajiny; a (4.) etické zakotvení ve formě „devíti ctností“, práce s runami a sdíleného komunitního života.

Tento náboženský model však nevzniká v izolaci. COE operuje v prostředí pluralitní religiozity, hybridní identity a narušené kulturní kontinuity. To, co se na první pohled jeví jako návrat k archaickému, je ve skutečnosti reflexivní reakce na rozpad tradičních struktur. Tradice zde není dědictvím, ale výtvorem – je konstruována, přetvářena a ritualizována. V tomto smyslu je COE součástí širšího pole nových spiritualit, které nevnímají mýtus jako minulost, ale jako nástroj orientace.

To odhaluje jeden z hlavních paradoxů tohoto hnutí: ačkoliv se COE vymezuje vůči modernitě, jeho praxe je hluboce moderní. Pracuje s výběrovým přístupem k textům, s jazykem, estetikou i architekturou; staví na osobní zkušenosti, symbolické konzistenci a narativní soudržnosti. Jak ukazuje koncept reflexivní spirituality (Heelas – Woodhead 2005), právě takové hnutí spojuje spirituální hledání s kritickým výběrem kulturních zdrojů.

Zásadní roli v tomto procesu hraje schopnost vyprávět: COE nabízí svým členům příběh o tom, kdo jsou, odkud přicházejí a kam směřují. Tento příběh nemusí být historicky přesný – ale je existenciálně platný. Funguje jako rámec víry i jako scénář života, v němž se jednotlivci stávají účastníky kosmického dramatu, zakotveného v mytologii, paměti a rituálu.

Návrat bohů v době fragmentace: Závěrečné úvahy

Španělský ódinismus, reprezentovaný hnutím Comunidad Odinista de España – Ásatrú (COE), představuje výrazný příklad současné rituální práce s pamětí, v níž se propojuje mytologie, tělesnost, krajina a jazyk ve funkční systém náboženské orientace. Nejde o návrat k pohanskému světu v historickém smyslu, ale o vědomou kultivaci rituálně ztvárněné přítomnosti, která čerpá z minulosti jako ze zdroje významu, nikoli jako z autoritativního modelu. Tento model operuje s vysoce reflexivní představou tradice, která je vytvářena skrze selektivní aktualizaci a interpretaci textů, symbolů a rituálů – od *Hávamálu* přes runy až po krajinné svatyně a chrám Gaut.

Tato práce s minulostí je založena nikoli na mimetickém přenosu, ale na performativní remediaci (Meyer 2010; Kennedy – Silverstein 2023). Mýty, eddické verše, gestická rituální praxe i prostorové uspořádání komunity tvoří síť paměťových technologií, které umožňují vstup do tzv. hluboké přítomnosti – tedy zkušenosti, v níž se minulost nestává objektem nostalgie, ale strukturou jednání, morální orientace a komunitního zakotvení. Tato přítomnost umožňuje vytvářet sebe-vyprávění, jež kombinuje genealogii, kosmologii a etiku (Ricoeur 1991), a tím formuje ódinistickou identitu nejen jako ideologický rámec, ale jako rituálně prožívaný způsob života.

V tomto smyslu je COE výrazem tzv. reflexivního tradicionalismu (Schnurbein 2016), jenž spojuje jazyk návratu s vědomím jeho konstruovanosti. Nejde o autentizující rekonstrukci, ale o interpretativní inovaci – „tradici, která ví, že je nová“, ale přesto (nebo právě proto) plní svou rituální a identitotvornou funkci. To, co je v diskurzu COE označováno jako „návrat k bohům“, je projekcí touhy po řádu, srozumitelnosti a zakotvení – hodnotách, které v sekularizované a fragmentované společnosti zůstávají nedostatkovým zbožím.

V tomto světle lze španělský ódinismus chápat jako kulturní odpověď na krizi významu, která charakterizuje pozdně moderní společnost (Bauman 2002; Heelas – Woodhead 2005). Skrze narativní soudržnost, kolektivní paměť a opakovanou rituální praxi vytváří COE rámec, jenž umožňuje jedincům

vnímat svou existenci jako součást většího celku – kosmického, genealogického i komunitního. Ačkoliv tento rámec vykazuje idealizující rysy a selektivní přístup k historii, nelze jej vnímat jako naivní návrat do minulosti. Jde o artikulovaný projekt, který vědomě pracuje s mýtem jako nástrojem kulturní konstrukce, spirituální orientace i etického formování.

Současně však nelze pominout napětí, jež tento model nese. Kritická reflexe ukázala, že obraz duchovní kontinuity bývá mnohdy vystaven na zamlčení historických komplexit, například synkretických forem raného křesťanství nebo kulturní plurality Al-Andalusu. Během terénního výzkumu jsem také opakovaně zaznamenala snahy členů COE popřít křesťanské vrstvy iberského dědictví – například tvrzením, že ariánské Vizigóty nelze považovat za „opravdové“ křesťany, nebo že Burgundi byli méně germánští než Habsburkové, a tudíž méně vhodní jako symbolická kontinuita. Podobně kategorické odmítání islámu ukazuje, že tento narativní rámec nejen utváří identitu, ale současně vytváří i hranice a vylučuje alternativní paměťové stopy. Tento proces nelze přehlížet, chceme-li porozumět mechanismům, jimiž se konstruuje „autenticita“ ve vztahu k náboženské i kulturní minulosti.

Do budoucna se tedy jeví jako klíčové sledovat i stinné stránky tohoto procesu – vnitřní pluralitu, případná napětí mezi frakcemi, otázky genderu, vztah k širší španělské společnosti i politické postoje. Tato témata nebyla předmětem této případové studie, která se zaměřila především na rituální, literární a symbolické dimenze víry. Jejich hlubší zpracování však může přispět k úplnějšímu obrazu fenoménu, jenž – byť marginální v náboženské krajině Evropy – zřetelně ukazuje, jak silným nástrojem může být mýtus ve snaze uspořádat svět, sdílet významy a vracet do hry „bohy“, kteří nikdy zcela nezmizeli.

Sarah Matilda Putera je doktorandkou na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Zaměřuje se na středověkou islandskou literaturu a její roli v moderních neopohanských hnutích, zejména ásatrú. V disertační práci zkoumá vliv staroseverské literatury na současné náboženské praktiky ásatrú. Má zkušenosti z výzkumu neopohanství na Islandu a absolvovala studijní pobyt na University of Iceland. Kontakt: sarah.tomsu@gmail.com

Prameny a literatura

- Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, Jan. 2006. *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Stanford: Stanford UP.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.
- Barwick, Lara. 2023. *Deep Presence and Sacred Places. Rethinking Sacred Geography in Contemporary Religions*. London: Routledge.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford UP.
- Ciprés, Núñez – Emilio, José. 2019. *La construcción de la historia como justificación de la identidad religiosa. El caso del odinismo en Andalucía*. Rkp. diplomní práce obhájené na Universitat Oberta de Catalunya.
- Clunies Ross, Margaret. 2005. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: Brewer.
- COE. 2019. *El Odinista 1*. Madrid: Comunidad Odinista de España – Ásatrú.
- COE. 2022. *Documentos programáticos y teológicos*. Interní archiv organizace Comunidad Odinista de España – Ásatrú.
- COE. 2024. *Manual de Ritos de Iniciación*. Nezveřejněný dokument Comunidad Odinista de España – Ásatrú.
- Collins, Roger. 2004. *Visigothic Spain 409–711*. Oxford: Blackwell.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge UP.
- Dumézil, Georges. 2001. *Mýtus a epos I*. Praha: Oikoymenh.
- Eliade, Mircea. 2024. *Posvátné a profání*. Praha: Oikoymenh.
- Evola, Julius. 2020. *Revolta proti modernímu světu*. Praha: Sol Noctis.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Guénon, René. 2002. *Krise moderního světa*. Praha: Herrmann & synové.
- Handler, Richard. 1986. „Authenticity.“ *Anthropological Theory* 2, 1986, 2: 4–29.
- Heger, Ladislav – Kadečková, Helena (eds.). 2013. *Edda*. Praha: Argo.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2006. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Kennedy, Rosanne – Silverstein, Ben. 2023. „Beyond Presentism: Memory Studies, Deep History and the Challenges of Transmission.“ *Memory Studies* 16, 2023, 2: 231–247.
- Lincoln, Bruce. 1999. *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- McKinnell, John. 2005. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: Brewer.
- Meyer, Birgit. 2010. „Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms.“ *South Atlantic Quarterly* 109, 2010, 4: 741–763.
- Nora, Pierre. 1989. „Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire.“ *Représentations* 26, 1989: 7–24.
- Palmer, Susan J. 2016. „New Religious Movements and Responses to Globalization.“ Pp. 378–385 in Catherine Wessinger (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements II*. Oxford: Oxford UP.

- Ricoeur, Paul. 1974. *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern UP.
- Ricoeur, Paul. 1991. „Narrative Identity.“ Pp. 188–199 in David Wood (ed.): *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. London: Routledge.
- Robbers, Gerhard (ed.). 2001. *Stát a církev v zemích Evropské unie*. Praha: Vyšehrad.
- Rysková, Sarah Matilda. 2024. *Role staroseverské literatury pro neopohanské hnutí Ásatrúarfélagið*. Rukopis diplomové práce obhájené na Fakultě humanitních studií UK.
- Schnurbein, Stefanie von. 2016. *Norse Reviva. Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill.
- Sturluson, Snorri. 2005. *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research.
- Strmiska, Michael. 2005. *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Turner, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. Praha: Computer Press.
- Whitehead, Amy. 2013. *Religious Statues and Personhood. Testing the Role of Materiality*. London: Bloomsbury.
- York, Michael. 2003. *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York: New York UP.

Rozhovory

- R1. Rozhovor s členem COE, vedený online, prosinec 2024. Archiv autorky.
- R2. E-mailová korespondence s členem COE, únor–duben 2025. Archiv autorky.
- R3. Rozhovor s členem COE, vedený online, březen 2025. Archiv autorky.
- R4. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.
- R5. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.
- R6. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.
- R7. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.