

Soudobá dejiny 14, 2007, 2-3.

ISBN 1210-7050.

Úvodem k tematickému dvojčíslu o české religiozitě druhé poloviny 20. století

S odstupem bezmála dvou desítek let může porevoluční český zájem o náboženství vypadat jako nesmírně vzdálený a nesmyslný, pokud si na něj ještě vůbec někdo vzpomene. Jako bychom také zapomněli, že cyrilometodějská pouť na Velehradě v roce 1985 představovala nejmásovější protirežimní vystoupení od konce šedesátých let, jaký ohlas provázal kanonizaci Anežky České (v roce 1990 k této příležitosti zpětně dokonce vyšla gramofonová deska) nebo s jakým zájmem se setkala návštěva Jana Pavla II. v Praze hned zjara po listopadové revoluci. Papežův podíl na pádu komunistických režimů byl nezanedbatelný a po čtyřiceti letech duchovní prázdnoty se na chvíli zdálo, že alternativou k socialismu, vychvalovanému jako nejspravedlivější světový řád, na jedné straně i k dosud démonizovanému kapitalismu na straně druhé se může stát jakási obrozená křesťanská demokracie a „návrát“ k náboženství. Zatímco však v jiných částech světa v téže době docházelo a stále ještě dochází k úspěšné náboženské deprivatizaci, k novému vstupu religiozity do veřejného prostoru, v české společnosti se tyto naděje ukázaly jako liché. Zájem Čechů o náboženství, napřed církevní a pak stále víc privatizované a detradicionalizované, namnoze odvál ruch devadesátých let.

Jednou z příčin bylo to, že církve neměly mnoho co nabídnout. Samy se probouzely z totalitního pansství, které je sice (až na okrajové výjimky) nelikvidovalo, nicméně výrazně omezovalo a podřizovalo vlastním zájmům. A církve teprve vznikající, importované či nově organizované byly potřebám české společnosti podobně vzdálené. Jedni ani druzí si neuvědomili vnějšíkovost těchto chvílkových náboženských zájmů, nad nimiž převládla tradice českého antiklerikalismu – který se sám považuje za ateismus –, komunistickým režimem pouze rozdmýcháná, avšak silná dávno před jeho nástupem. Náboženskou autoritu byli ochotni přijmout jen někteří intelektuálové a možná část nejmladší generace, zatímco (zbyývající) tradiční věřící zvolna odcházejí, takže česká náboženská obnova narozdíl od polské či slovenské vzala za své stejně rychle, jako v revolučním nadšení začala. Církve přitom nebyly bez viny. Nejen proto, že nereflaktovaly zájmy a potřeby moderní české společnosti a jen trpělivě čekaly, „co Bůh dá“. Na přitažlivosti jim nepřidala ani čtyři dekády trvající uzavřenost vůči aktuálním náboženským proudům, způsobená režimním tlakem i vlastní pohodlností. Největší nedostatek však spočíval v tom, že nebyly s to kriticky pohlédnout na svou minulost, na různou míru vlastního podvolení komunistickému režimu a spolupráce s ním – namísto aby ji odmítly, jak na to mnozí věřící čekali.

Polský novinář Andrzej Grajewski v této souvislosti hovořil o komplexu „zraněné církve“; zranění se však mnohdy ukázalo spíše rakovinou, která společenství věřících a jejich představitelů šířá zevnitř. Za dvě dekády od středoevropských revolucí se totiž stalo velice málo; pamětníci sice odcházejí, ale skutečná reflexe náboženských a církevních dějin za vlády komunistických režimů zůstává v nedo-

hlednu. Jako by se hodnostáři všech církví obávali, jací „kostlivci“ na ně ze skříní s archiváliemi vypadnou, takže zásluhou církevních historiků máme zmapovaný pouze tlak proti církvím, ne však jejich reakce a to skutečně podstatné, vývoj náboženského života české i dalších společností v tomto důležitém období. Jisté, uděláno bylo dost – a přitom je to stále málo, a hlavně jsou všechny dosavadní práce na tomto poli nesmírně jednostranné. Nemůžeme jim příliš vyčítat většinový zájem o katolickou církev, protože ta byla výrazně největší náboženskou organizací a od konce čtyřicátých do šedesátých let také jednou z nejpostiženějších; ten však nestačí a výzkum se současně nemůže ubírat pouze cestou sledování proticírkevních represí. Krátce řečeno, na nich přeci religiozita nestojí.

Vydání tohoto dvojčísla *Soudobých dějin* je pokusem tuto tak zásadní mezeru našeho poznání alespoň trochu zaplnit. Není to poprvé, *Soudobé dějiny* se náboženství druhé poloviny 20. století věnovaly už dříve (roč. 8, 2001, č. 2-3). Tentokrát jsme se však více zaměřili na některé nekatolické církve, na dějiny zbožnosti, náboženských praktik a vyučování, případně na „externality“, v nichž religiozita byla jen jedním z důležitých prvků, namísto *Kirchengeschichte* v tradičním institucionálním smyslu. Ke spolupráci jsme proto kromě náboženských a církevních historiků přizvali i sociology náboženství a religionisty stejně jako pamětníky různých forem a institucí „normalizační“ religiozity, aniž bychom si mohli – a chtěli – klást nárok na úplnost. Z důležitých témat zůstávají neprobádané například dějiny Církve československé husitské a řady menších vyznání, jejichž historici se dosud nenašli, zatímco problematika takzvaných náboženských sekt dodnes vyvolává silné emoce bránící adekvátnímu zpracování. Chybí nám nezařadit celkový pohled na vývoj protináboženské ideologie komunistického režimu, na exilovou religiozitu či na průniky mezi náboženstvím a uměleckou sférou, jež dosud můžeme ilustrovat pouze několika příklady. A podobných „bílých míst“ by bylo ještě mnohem víc.

Přesto máme za to, že tyto částečné průniky do neprozkoumané, a přitom tak důležitě oblasti duchovních dějin mohou pomoci jak historickému poznání, tak sebereflexi církví a věřících. Měly by otevřít diskusi, a především podnítit další výzkumy. Měly by však také ukázat, že českým náboženským a církevním dějinám druhé poloviny 20. století (platí to ale i o starších obdobích) nemůžeme rozumět pouze v kontextu české či československé společnosti. „Transnacionalismus“ je jen módním termínem pro vždyplatnou skutečnost, že akční rádius církví a neformálních náboženských proudů či vazeb přesahuje státní a národní hranice, podobně jako je tomu s nábožensko-sociálními procesy, měnicími jak povahu a fungování religiozity ve společnosti, tak samotné církevní organizace, jejich učení a praktiky. Česká kotlina a v ní působící náboženské proudy byly v tomto ohledu ve druhé polovině 20. století „osudem“ spíše vlečený, než aby jeho běh aktivně usměrňovaly. Tím spíše se však nemůžeme vyhnout mezinárodním, a dokonce celosvětovým srovnáním, třebaže domácí recepce těchto vlivů – jmenujme alespoň vývoj katolické církve po Druhém vatikánském koncilu nebo protestantské letniční hnutí – rozhodně nemusela odpovídat záměrem jejich prvních hybatelů.

Zdeněk R. Nešpor

Opium notně vyčichlé?

*Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě**

Zdeněk R. Nešpor

„Otcové-zakladatelé“ sociologie náboženství i jejich osvětení předchůdci předpokládali postupný úpadek nebo i zánik náboženství v procesu modernizace a racionalizace (nebo tak alespoň byla interpretována jejich díla). Někdejší „opium lidu“ mělo přestat účinkovat ruku v ruce s tím, jak rostlo poznání, socioekonomická emancipace utlačovaných vrstev či společenská děba práce, takže v moderní společnosti měly církevní instituce i religiozita jako taková ztratit své někdejší postavení, pokud by ovšem současně nedošlo k vytvoření nějakých alternativních implikativně náboženských forem, které by měly analogicky bránit sociální anomii – náboženství humanity a podobně.¹ Tato predikce, různé podoby takzvané sekularizační

* Článek je výsledkem grantu Grantové agentury ČR č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky.“ Autor za tuto podporu děkuje.

1 Zatímco Voltaire a další osvícenci hodlali uchovat (církevně organizované) náboženství jako záruku sociální disciplinace, první sociologové v 19. století předpokládali jeho zánik, někteří ale zároveň vymýšleli alternativní „společenskozáchovné“ mechanismy (viz např. COMTE, Auguste: *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. Paris, M. Giard – E. Brière 1912; TYŽ: *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Paris, Apostolat positiviste 1891). V českém prostředí v naprosto stejném duchu později uvažoval např. T. G. Masaryk aj. (k tomu viz GABRIEL, Jiří – SVOBODA, Jiří (ed.): *Náboženství v českém*

teze, již ve 20. století přijala naprostá většina profánních (leckdy však i církevních) sociologů, historiků a dalších badatelů, nicméně ze současného úhlu pohledu nevyniká obzvláštní přesvědčivost. Dnešní svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“.² Přičemž historické výzkumy dále ukázaly nesmyslnost postulate nějakého minulého „zlatého věku“ hluboké a všeobecné rozšíření (ortodoxní) religiozity – pokud za něj nebudeme považovat 19. století.³ V důsledku modernizace a dalších souvisejících procesů náboženství samozřejmě prošla výrazným vývojem, ale nezdá se, že by byla ohrožena její existence. Ve větší části světa naopak nastoupila náboženská deprivatizace a religiozita znovu vstoupila do veřejného diskurzu, mezinárodní i domácí politiky, kulturní sféry, a dokonce i do ekonomických vztahů. Podle amerického sociologa Petera L. Bergera z desekularizačního pravidla existují jen dvě významné výjimky, a to západní Evropa a mezinárodně působící technokratická elita.⁴

Modernizace nejenže nemusela znamenat sekularizaci,⁵ ale neproběhla ani podle jediného evolucionistického schématu platného pro všechny společnosti.⁶ Náboženská diverzita nebo rozdílné a namnoze protikladné (vnější) pohledy na náboženství se nejpozději ve druhé polovině 20. století výrazně projeví i v „sekularizované“ Evropě, na jejíž popis se omezi následující stránky. Vedle výrazně sekularizovaných společností, jako je ta česká nebo východoněmecká, figurují zde také země málo sekularizované, příkladně Irsko a Polsko. Navíc jak absolutizovat paradigma sekularizované Evropy, když zároveň platí známý paradox Jamese Beckforda, že její „hranice jsou stále zřetelněji vymezeny v náboženských termínech“?

myšlení: První polovina 20. století. Brno, Ústav etiky a religionistiky AV ČR 1993, zejm. s. 5–16; PAVLINCOVÁ, Helena – HORYNA, Břetislav: *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 197–223).

2 BERGER, Peter L. (ed.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington – Grand Rapids, EPPC – W. B. Eerdmans 1999, s. 2.

3 Viz např. GORSKI, Philip S.: *Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research*. In: DILLON, Michele (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press 2003, s. 110–122.

4 BERGER, P. L.: *The Desecularization of the World*, s. 9–11.

5 Níže bude uvedena konceptualizace José Casanova, podle kterého sekularizace není jediným procesem, nýbrž obsahuje přinejmenším tři elementy, jejichž vzájemná souvislost není nezbytná (viz CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London, University of Chicago Press 1994; v češtině srv. TÝŽ: *Naděje a uskali veřejného náboženství*. In: HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (ed.): *Evropa a její duchovní tvář: Eseje – komentáře – diskuse*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2005, s. 83–103.

6 EISENSTADT, Schmuel N.: *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press 1999; DAVIE, Grace: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford, Oxford University Press 2000.

7 BECKFORD, James A.: *Final Reflections*. In: FULLTON, John – GEE, Peter (ed.): *Religion in Contemporary Europe*. Lewiston, E. Mellen 1994, s. 160–167, zde s. 167.

Evropské společnosti, přinejmenším ty postzápadokřesťanské (nebo naopak pravoslavné), mají přes veškerou rozdílnost cosi společného – náboženství a religiozita v nich v období pozdní moderny procházejí podobným, či alespoň vzájemně srovnatelným vývojem. Letmá nastínění alespoň těch nejzákladnějších procesů, jež se na tomto poli v různých evropských zemích ve druhé polovině 20. století odehrály, bude předmětem této studie. Nelze totiž oddělovat český či středoevropský náboženský vývoj od situace v jiných evropských zemích, bytí nadlouho rozdílných (transnacionálních) aktérů i zdánlivě vnějších normativních institucí (jako je kupříkladu Evropská unie), stejně jako v nich pochopitelně existuje množství méně formálních (nikoli však proto nedůležitých) přeshraničních či interkonfesionálních kontaktů. Jisté nelze hájit ani opačné stanovisko, tedy absolutní závislost českých (nebo jakýchkoli jiných) náboženských procesů na těch „evropských“⁸, avšak přehlížení nebo povrchní a účelové interpretace této vazby, které byly typické pro většinu dosavadních studií o české religiozitě druhé poloviny 20. století, jen málo přispívají ke skutečnému poznání.

Rozsah článku samozřejmě neumožňuje vyčerpávající zpracování tématu, jemuž zahraniční kolegové věnovali notnou řádku knih, často s naprosto rozdílným hodnocením situace.⁹ V následujícím textu se proto zaměřím nejprve na alternativní (historicko-)sociologická vysvětlení vývoje evropské religiozity po druhé světové válce (1.), abych dále mohl sledovat vývoj vztahů mezi státem a církví, respektive církvemi (2.), proces odcitkevnění společnosti a jeho důsledky (3.) v podobě změněného fungování církevních organizací ve veřejném prostoru i uvnitř (4.) stejně jako otázku implicitní religiozity (5.) a vznik a projevy neinstitutionalizovaných náboženských, respektive spirituálních forem (6.). Ve všech případech přitom bude posuzován potenciálně rozdílný vývoj na obou stranách železné opony i v jednotlivých zemích, i když jen část z bohatého komparativního materiálu bude možné

8 Srv. NEŠPOR, Zdeněk R.: *Religious Processes in Contemporary Czech Society*. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 3 (2004), s. 277–295, zde s. 292 n. „Evropskými“ náboženskými procesy samozřejmě nemíním jen ty, které probíhají uvnitř (jakkoli velké) Evropské unie – neméně důležité jsou vazby, které přesahují nebo donedávna přesahovaly její hranice.

9 Z poslední doby viz např. BRUCE, Steve: *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford, Blackwell 2002; BYRNES, Timothy A. – KATZENSTEIN, Peter J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, Cambridge University Press 2006; DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe; TÁŽ – HERVIEU-LÉGER, Danièle (ed.): Identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte 1996; JELEN, Ted G. – WILCOX, Clyde (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press 2002. V češtině vyšel pouze jeden komparativní historický přehled (RÉMOND, René: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003) a přehled církevního práva jednotlivých zemí Evropské unie (ROBBERS, Gerhard (ed.): *Stát a církev v zemích EU*. Praha, Academia 2002).

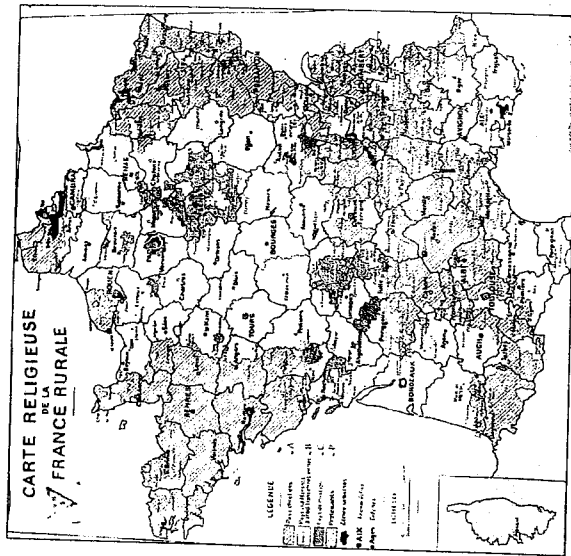
přímo prezentovat. K přiblížení současné evropské náboženské situace – nebo spíše situací – dále poslouží diskuse o náboženských významech dekonstrukce středoevropských komunistických režimů a souvisící potencionální náboženské obnově (7.) stejně jako o identitě a hranicích (postkřesťanské) Evropy vzhledem k jejímu okolí i k imigrantům v různých evropských zemích, případně o možnostech a mezích náboženské deprivatizace Starého světa (8.). Spektrum sledovaných náboženských procesů by jistě šlo dále rozšířit, i v této podobě však následující text snad přispěje k alespoň základnímu porozumění současné evropské náboženské situaci v historickém i širším mezinárodním kontextu a současně k poznání toho, v čem se náboženský vývoj české společnosti ve druhé polovině 20. století podobal jiným evropským zemím a v čem naopak nikoli, zčásti nebo jen zčásti.

Alternativní konceptualizace evropského náboženského vývoje

Studium náboženství má tu nevýhodu (i když mu to zároveň přidává na zajímavosti), že je jen pro málokteré zúčastněné hodnotově neutrální.¹⁰ Jestliže se náboženství nebo naopak jeho odmítání promítá do osobních postojů badatelů, vyvolává to apriorní reakce, které výrazně (i když leckdy skrytě) ovlivňují interpretace dat, ale i samotné zadávání sociologických výzkumů. Avšak zatímco před druhou světovou válkou byla tato osobní zaujatost relativně snadno čitelná, pozdější převaha kvantitativních šetření – takzvaný abstraktní empiricismus podle Charlese Wrighta Millse¹¹ – v mainstreamové sociologii vedla spíše k jejímu zatemnění. Sociologové náboženství se soustředili na získávání zdánlivě „tvrdých“ dat o církevní příslušnosti, účasti na bohoslužbách, zdrojích vynaložených na náboženské potřeby a podobně, která však sama o sobě nebyla dostatečně průkazná (nehledě k tomu, že už jejich výběr byl ovlivněn apriorními předpoklady), takže často umožňovala zcela protikladné interpretace. Zatímco stoupenci sekularizačního paradigmatu z nich vyvozovali, že religiozita soudobé populace obecně klesá – i když vlastně měli hořit jen o příslušných evropských zemích a o církevně organizovaných formách zbožnosti –, jeho odpůrci (nikoli nutně nábožensky založení, což platilo i více ver- sa) oprávněně namítali, že se objevují nové explicitně nebo implicitně náboženské formy. Substantialistické definice náboženství, které tento pojem ztotožňovaly s církevně organizovanou zbožností, však vyhovovaly i veřejné poptávce po sociologických výzkumech – odpůrci církví z nich mohli vyvozovat, jak církev slábnou, zatímco jejich stoupencům umožňovaly „bít na poplach“ před ztrátou tradičních

10 Srv. FITZGERALD, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*. New York – Oxford, Oxford University Press 2000; PADEN, William E.: *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. Brno, Masarykova univerzita 2002; WAARDENBURG, Jacques: *Bohové abstrakce: Systematický úvod do religionistiky*. Brno, Masarykova univerzita – Georgetown 1997, zejm. s. 15–17.

11 MILLS, Charles W.: *Sociologická imaginace*. Praha, Sociologické nakladatelství 2002, s. 58–64.



Tradiční sociologie náboženství, především francouzská sociologie religieuse, prováděla detailní výzkumy praktikování církevní religiozity v jednotlivých oblastech. Reprodukcce pochází z monumentálního díla Gabriela Le Bras se Études de sociologie religieuse (Paris, Presses universitaires françaises 1955–1956)

hodnot, individualismem, materialismem a konzumerismem, anonií a podobně.¹² Totéž samozřejmě platilo pro sociologické či antropologické mikrostudie, které sice mohly jít do větší hloubky, nicméně předpokládaly nějaké fundamentální teoretické zakorvení a bez patřičného zobecnění si ani nemohly činit nárok na širší vědeckou hodnotu.¹³

12 Mezi příklady ideologického ovlivnění sociologie náboženství lze uvést na jedné straně pokusy využít jejich výsledků k vlastní misijní činnosti, kam by patřil třeba Gabriel Le Bras a celá francouzská tradice sociologie religieuse (viz např. LE BRAS, Gabriel: *Études de sociologie religieuse*, sv. 1–2. Paris, Presses universitaires françaises 1955–1956), ale stejně tak dlouhodobě nerozlišování mezi sociologií náboženství a social Gospel v americkém prostředí či – jako protipól – spojování ateismu v komunistických zemích. Obojí se samozřejmě nevyhnulo ani české vědě (viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Dvojití tradice české sociologie náboženství. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 4 (2004), s. 447–468). Ani církevní, ani ateistické využití výsledků sociologie náboženství však na druhou stranu nemůžeme apriorně odsuzovat, protože leckdy šlo o legitimní aplikaci vědeckých poznatků, podobně jako např. při marketingových výzkumech.

13 Z poslední doby viz např. HEELAS, Paul – WOODHEAD, Linda – SEEL, Benjamin – TUSTING, Karin – SZERSZYNSKI, Bronisław: *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden – Oxford, Blackwell 2005; JENKINS, Timothy: *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach*. New York – Oxford, Berghahn Books 1999.

Atž už byly její důsledky hodnoceny pozitivně nebo negativně, po většinu 20. století zůstávala sekularizační teze základním paradigmatem sociologie náboženství. Výzkumy po druhé světové válce ukazovaly přímějším v západní Evropě signifikantní pokles zájmu veřejnosti o náboženství a snižování náboženských (církvních) aktivit, které zůstaly vyhrazené pro méně vzdělanou a starší, převážně ženskou část populace.¹⁴ Jedinou výjimkou, která se „nehodila“ do sekularizačního paradigmatu, byla kromobýčejná a viditelně neklesající religiozita Spojených států, protože o americké společnosti šlo jen sorva říci, že byla méně vyspělá než západoevropská – proto se hovořilo o americkém exceptionálním.¹⁵ V šedesátých letech se sice objevila významná kritika praxe abstraktního empiricismu, pokud jde o výzkum náboženství – Luckmannova konceptualizace takzvané neviditelné religiozity, jejíž autor (správně) předpokládal, že sociologové se v zajetí predispozic svého oboru věnují jen určitému (vadnoucímu) náboženskému typu, zatímco ostatní (rostoucí) přehlížejí¹⁶ – nicméně přes svou popularitu nebyla s to vyvolat příslušnou paradigmatickou změnu. Pokračování „sociologie farnosti“, podložené sekularizační tezí, bylo pro většinu badatelů příliš lákavé, navíc to *de facto* vyžadovalo společenskou poptávku.

Radikální převrat vyvolal až neočekávaný „návrat náboženství“ (nebo spíš vstup nových náboženských forem, legitimizujících se prostřednictvím náboženské tradice) do politické sféry, k němuž v řadě oblastí světa docházelo zhruba od poloviny sedmdesátých let.¹⁷ Výjimkou se najednou začala zdát spíše silně sekularizovaná západní Evropa.¹⁸ Začalo se ozývat volání po rekonceptualizaci sekularizační

14 Viz např. BERGER, Peter L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday 1967; MARTIN, David: *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell 1978; MOL, Hans (ed.): *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague – Paris, Mouton 1972; WILSON, Bryan: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, Oxford University Press 1982.

15 Shrnutí a kritika této diskuse viz LIPSET, Seymour M.: *American Exceptionalism: The Persistence of an American Ideology*. New York – London, W. W. Norton 1995; MARTIN, David: *Evropa a Amerika: Sekularizace, nebo pluralizace náboženství – dvě výjimky a žádné pravidlo*. In: HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (ed.): *Evropa a její duchovní tvář*, s. 247–261.

16 LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan 1967, zejm. s. 17–40. Německý originál práce vyšel sice již o čtyři roky dříve (s titulem *Das Problem der Religion der modernen Gesellschaft*), avšak mimo německojazyčnou oblast neměl ohlas.

17 Viz např. KEPPEL, Gilles: *Boží pomsta: Křesťanství, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis 1996.

18 Bergerovu tezi o evropské výjimečnosti dále rozpracovala především britská socioložka Grace Davie. Viz DAVIE, Grace: *Europe: The Exception That Proves the Rule?* In: BERGER, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World*, s. 65–83; TÁŽ: *Evropa: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longman & Todd 2002.

teze,¹⁹ záhy podpořené i tím, že se jí vzdali někteří klíčoví stoupenci, jmenovitě Peter L. Berger a David Martin.²⁰ V americké sociologii náboženství si získala dominantní pozici teorie racionální (náboženské) volby Rodneyho Starka,²¹ jejíž ústřední tezí je redukce religiozity na individuální hledání kompenzátorů negativnějšího života, zatímco západoevropské bádání se výrazně tozružnilo ve snaze najít adekvátnější porozumění různorodým modernizačním procesům i jejich důsledkům a v neposlední řadě začalo (opětovně) klást mnohem větší důraz na historickou zakorvenost jednotlivých společností a jejich (náboženských) institucí. Současná evropská sociologie náboženství, respektive i američtí kolegové neovlivnění Starkovou teorií (jejichž díla jsem v právě citované studii shrnul pod označením „humanistická perspektiva“ a jímž Stephen Hunt přisuzuje postmodernistické úvahy o individualizaci, spotřební orientaci a náboženském synkretismu),²² vypracovali další alternativy k oběma uvedeným paradigmátům – především hlouběji (Danièle Hervieu-Légerová).²³ Nedávny evropský náboženský paměť byt interpretován hned čtverým rozdílným způsobem.

Sekularizační teorie ještě není zdaleka tak mrtvá, jak by ji chněli mít její odpůrci, alespoň pokud jde o Evropu.²⁴ „Starý svět“ byl od druhé světové války nepochoybně

19 Např. GLOCK, Charles Y. – HAMMOND, Phillip E. (ed.): *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York, Harper & Row 1973; HADDEN, Jeffery K.: *Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities*. In: *Sociological Focus*, roč. 28, č. 1 (1995), s. 83–100; HAMMOND, Phillip E. (ed.): *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley, University of California Press 1985.

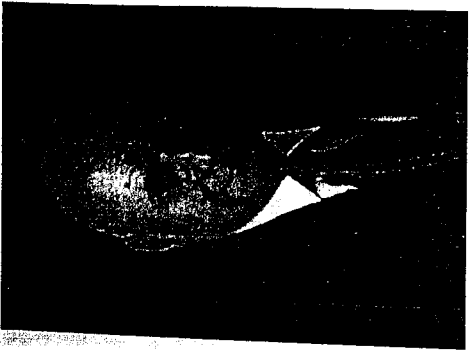
20 BERGER, Peter L.: *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno, Barrister & Principlal of Sociology, roč. 42, č. 4 (1991), s. 465–474.

21 Paradigmatickým dílem se stala především monografie: STARK, Rodney – BAINBRIDGE, William S.: *A Theory of Religion*. New York, P. Lang 1987. Díla dalších stoupenců této teorie nicméně prakticky záhltla *Journal for the Scientific Study of Religion* i jiné odborné časopisy. Její kritické zhodnocení podal sborník: YOUNG, Lawrence A. (ed.): *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York – London, Routledge 1996, v češtině viz NEŠPOR, Zdeněk R.: *Ekonomistický reduktionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství*. In: *Religio: Revue pro religionistiku*, roč. 12, č. 2 (2004), s. 163–186.

22 HUNT, Stephen: *Religion in Everyday Life*. London – New York, Routledge 2005, s. 29–43.

23 Na tomto místě nelze podat hlubší úvod do teoretických konceptů sociologie náboženství. V češtině viz LUŽŇNÝ, Dušan: *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno, Masarykova univerzita 1999; NEŠPOR, Zdeněk R. – LUŽŇNÝ, Dušan: *Sociologie náboženství*. Praha, Portál 2007.

24 Podobně však lze argumentovat, že ani americké náboženství není zdaleka tak živé, jak se z vnějšího pohledu zdá, resp. že je formální a bezobsažné (viz např. HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 96–99). Proti tomu lze namítnout, že náboženství nikdy nebylo prostě formalis- mu a toliko vnější víry (viz výše).



Peter L. Berger (1929), americký sociolog náboženství rakouského původu. Zpočátku patřil mezi stoupence sekularizační teze a zdůvodňoval privatizaci náboženství v moderních společnostech, v 90. letech zdůraznil nastupující deskularizaci a deprivatizaci náboženství

svědkem masivního úpadku zájmu o tradiční formy náboženského života, růstu individualismu, který má korozivní efekt na náboženské organizace nebo vede k „méně závazným“ denominacím a kultům (oproti dřívější převaze církví a sekt), a sebevědomé racionalizace stavící náboženství do protikladu k pokroku. Ruku v ruce s tím šla podle britského sociologa Steva Bruceho, který je dnes nejvlivnějším zastáncem sekularizační teze, náboženská tolerance, implikující ztrátu vlastního religijního přesvědčení, subjektivizaci náboženských obsahů a nezáměr o aktivní participaci či přechod na religiozitu dalších generací.²⁵ Na výkladu spojujícím modernizaci, racionalizaci a úpadek náboženství proto podle Bruceho není třeba nic měnit, i když úplná sekularizace Evropy zcela jistě nepřijde tak rychle, jak si představovaly starší generace badatelů.

Stoupenci teorie racionální náboženské volby zdůrazňují rozdíl mezi evropskou a severoamerickou religiozitou.²⁶ Zatímco v Evropě existovaly nebo ještě existují státní církve a další instituce, jež brání fungování volného náboženského trhu, již první dodatky americké ústavy stanovil striktní odluku státu a církve. V praxi to znamenalo, že církve si musely vzájemně mnohem víc konkurovat, což podporovalo jejich rozvoj, a totéž se týká i poplatkové strany náboženského trhu. Má-li jedinec větší výběr náboženských kompenzátorů, zvyšuje se podle Starka jeho „spotřeba“ (tj. religiozita) a zároveň jej to vede k zájmu o „striktnější“ (tj. fundamentalistické) náboženské směry.²⁷ Výjimečnost americké religiozi-

25 BRUCE, Steve: *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press 1996; TÝŽ: *God Is Dead*.

26 DAVIE, Grace: *The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations*. In: DILLON, M. (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*, s. 61–75, zde s. 68 n.; WARNER, R. Stephen: *Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*. In: *American Journal of Sociology*, roč. 98, č. 5 (březen 1993), s. 1044–1093.

27 FINKE, Roger – STARK, Rodney: *Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization and American Cities*. In: *American Sociological Review*, roč. 53, č. 1 (únor 1988), s. 41–49; IANNACCONE, Laurence R.: *The Consequence of Religious Market Structure*. Adam Smith and the Economics of Religion. In: *Rationality and Society*, roč. 3, č. 2 (1991), s. 156–177.

ty tedy způsobil volný náboženský trh, zatímco jeho absence v Evropě vedla k sekularizaci. A protože stále trvá, například ve vztahu k novým náboženským hnutím a imigrační zbožnosti, nemůže se rozvíjet ani evropské náboženství. Umírněnou formu teorie racionální volby spojil se sekularizační tezí britský sociolog Stephen Hunt, podle nějž rozšiřování náboženských možností a voleb v Evropě „nevede k nenáboženské společnosti, ale k takové, kde zcela sekularizované posvátno, spíše než náboženství, nabývá na kulturním významu“.²⁸

Zcela odlišný pohled na náboženskou modernizaci nabídla francouzská socioložka Danièle Hervieu-Légerová, podle níž sice je současná evropská společnost méně náboženská, ale rozhodně nikoli proto, že by byla více racionální.²⁹ Náboženství podle jejího názoru předpokládá vztah mezi jedincem a společností, která člověka zakotvuje do posloupnosti minulých, současných i budoucích generací, a současně přijetí kolektivní paměti, která tvoří základ existence společnosti a této identifikace. Moderní evropská společnost své náboženství ztrácí, protože je stále méně schopná ve svých členech vyvolávat a legitimizovat tuto tradici, není s to ubránit se své partikularizaci, a tím i privatizaci náboženských představ. Podílí se na tom rovným dílem proticírkevně orientované snahy o likvidaci náboženského monopolu ve prospěch multikulturní společnosti stejně jako etablované církve, které ve snaze zachránit alespoň část svého vlivu a odpovídat na aktuální výzvy reformující vlastní působení směrem k subjektivizaci, a tím k přetržení sociálních a mezigeneračních pout. Zatímco tradiční zbožnost počítala s „praktikujícími“, kteří se pravidelně (byť třeba formálně) účastnili církevního dění, pro současnou evropskou religiozitu je charakteristický nástup „konvertitů“, jejichž konverze zdaleka nemusí být poslední, a „poutníků“, pro které je náboženská cesta důležitější než přesné určení jejího cíle a jejichž pout může být i výrazem nesouhlasu s oficiální zbožností.³⁰ Paradoxem moderní společnosti tak je, že popírá svou historicko-náboženskou dimenzi, avšak veškeré své snažení upírá do vědecky nepredikovatelné budoucnosti (utopie), která proto má náboženský charakter; pod touto „funkcionální slupkou“ si však již každý představuje něco jiného. Naděje, že se najde nový „společný jmenovatel“, že náboženská různost a identity zbudované na nacionální či lokální difференiaci budou nahrazeny kupříkladu projektem sjednocené Evropy nebo obecným liberálně-humanistickým „koncem historie“ (Francis Fukuyama), jsou pravděpodobně dosti liché.

Konečně americký sociolog José Casanova obrátil pozornost ke strukturální kritice samotné sekularizační teze. Sekularizace má podle jeho názoru tři vzájemně odlišitelné aspekty: emancipaci světské sféry od náboženské legitimitace a mo-

28 HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 173.

29 HERVIEU-LÉGER, Danièle: *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf 1993.

30 TÁŽ.: *Le pélerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris, Flammarion 1999; srv. TÁŽ.: *Carte holocauste, la fin d'un monde*. Paris, Fayard 2003.



Danièle Hervieu-Légerová (1947), francouzská socioložka náboženství. *Syými knihami La religion pour mémoire (1993) a Le pélerin et le converti (1999) výrazně přispěla k novému pochopení úlohy náboženství v moderních společnostech; kromě jiného zdůraznila vztah religiozity a kolektivních pamětí*

cenského působení, ústup od náboženského přesvědčení a konsekventní behaviorální praxe, a konečně náboženskou privatizaci.³¹ (Západo)evropským specifíkem bylo to, že se všechny tyto dimenze uplatnily současně jako kritika etablovaného náboženství: v podobě kognitivní kritiky náboženství jako předracionálního uchopení světa, jež bude nahrazeno vědeckým pokrokem, dále formou politické kritiky veřejného náboženství a spojení „trůnu a oltáře“ za účelem potlačení lidových vrstev, a konečně v podobě humanistické kritiky samotné ideje Boha jako sebeodcizené projekce lidských tužeb. Podle Casanovy k tomu došlo ještě dříve a bez přímé souvislosti s modernizačními procesy, jako byla industrializace, urbanizace nebo růst vzdělání; jinak řečeno, sekularizační teorie zde fungovala nikoli jako důsledek modernizace, nýbrž jako své vlastní sebena- plňující prorocství, působila jako teleologická vize nenáboženského pokroku produkovaná „vzdělanostním režimem“ sekularismu,³² který se stal novým evropským implicitním náboženstvím. Evropa na konci 20. století je podle Casanovy postkřesťanská, neboť si uvědomuje vlastní křesťanské kořeny, avšak vztahuje se k nim (nebo naopak ke svému jnonáboženskému okolí) namnoze negativně.³³ Není však nutné nenáboženská; spíše necírkevní, což konvenuje s představou britské socioložky Grace Davie o „víře bez přináležení“ k církvím, zprvu pozorované ve Velké Británii, později ale rozšířené na větší část západní Evropy.³⁴

Uvedené teoretické koncepty přitom mohou stát proti sobě stejně jako se mohou doplňovat, mohou poskytovat vzájemně dispartní, nebo spíše komplementární (i když různoběžné) pohledy na moderní evropskou (ne)religiozitu, nemluvě o zásadně odlišných predikcích, které z nich vyplývají, pokud jde o budoucí vývoj. Všechny je nicméně spojují data, z nichž vycházejí, ať už jde o velká opakovaná

31 CASANOVA, J.: Naděje a úskalí veřejného náboženství, s. 84–88.

32 TÝŽ: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa. In: *Transit*, č. 25 (2003), s. 50–65, zde s. 59–61.

33 TÝŽ: Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: *Tamtéž*, č. 27 (2004), s. 86–106.

34 DAVIE, Grace: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford, Blackwell 1994; TÁŽ: *Religion in Europe*, s. 3.

mezinárodní empirická šetření,³⁵ příležitostně kvantitativní výzkumy v jedné nebo více zemích,³⁶ nejrůznější kvalitativní sondy nebo historické výzkumy a analýzy. Bylo již řečeno, že rozdílné interpretace těchto dat jsou pro diskurz o náboženství značně typické (a neplatí to samozřejmě jen pro úzce odborný diskurz), podíváme se proto ve srovnávací optice alespoň na některá z nich, aniž bychom absolutně přijímali některou z uvedených perspektiv, nebo dokonce nastíněným procesům připisovali nějaké hodnocení.

Stát a církev (církev), veřejné náboženství

Zatímco v raném novověku i v 19. století evropské církve a státy spoléhaly na vzájemné spojenectví, nebo alespoň na fungování náboženství podle regálního principu, tato dohoda postupně začala být jednostranně vypovídána. René Rémond v této souvislosti hovoří o postupné sekularizaci evropského veřejného prostoru, znamenající oddělení náboženského a národního vědomí, partikulární (křesťanské nebo okrajově i židovské) religiozity a světské vlády. Tento proces se odvíjel od období náboženské tolerance, kdy si doposud jediná povolená konfese udržela své výlučné postavení, přes multikonfesionální stát, který se snažil všem povoleným vyznáním měřit stejným metrem, až po důslednou odluku náboženství a politiky.³⁷ Nelze přitom říci, že by šlo o univerzální vývoj³⁸ ani že by byl ve všech evropských zemích důsledně naplňován, natož ukončen. Formální odluku jako první zavedla Francie a uplatňuje se i v Nizozemí a do značné míry v Irsku, zatímco jiné státy –

35 Základní charakteristika mezinárodních komparativních výzkumů viz KREJČÍ, Jindřich: Mezinárodní sociálněvědní komparativní výzkum a Česká republika: Přehled výzkumů a dostupných dat. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 42, č. 1 (2006), s. 149–173; deskriptce výzkumů náboženství je speciálně zpracována v přehledu: VANĚ, Jan – KREJČÍ, Martin: Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989. In: *SDA Info*, roč. 3, č. 3–4 (2001), s. 1–5; situaci před rokem 1989 se věnuje druhý článek Zdeňka R. Nešpora v tomto dvojčísle *Soudobých dějin*. Náboženské moduly obvykle obsahují šetření v rámci výzkumných programů *European Social Survey (ESS)*, *European Values Study (EVS)*, resp. *World Values Study (WVS)* a příležitostně i *International Social Survey Programme (ISSP)*.

36 Např. výzkum „Bůh po komunismu“, realizovaný ve stredo-evropských zemích v rámci výzkumného programu *Aufbruch* (viz PRUDKÝ, Libor: *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*. Praha, Centrum pro sociální a ekonomické strategie Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy 2004).

37 RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost*. Podle Marcela Gaucheta šlo o specifikum křesťanství, jehož kořeny sahají až ke vzniku tohoto náboženství (GAUCHET, Marcel: *Odkouzení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004), ale je třeba uvážit, že prakticky nikde mimo Evropu a její sféru vlivu se před sekularizací v tomto smyslu neobjevoval fenomén jediného povoleného vyznání.

38 Opatrným příkladem mohou být Spojené státy, kde byla odluka zakotvena hned prvním dodatkem ústavy, aniž smižovala celkovou religiozitu populace.

Velká Británie, Řecko, Dánsko, Finsko a Švédsko – si naopak ponechaly své státní církve;³⁹ většina evropských zemí, včetně komunistických, nicméně stála někde mezi oběma extrémními (s výjimkou Albánie, která se jediná deklarovala jako ateistická a náboženskou víru přímo zakázala).⁴⁰

Pro země, v nichž existují státní církve, je charakteristická identifikace státu s jedinou křesťanskou konfésí a prolnutí konfesního práva s právem státním. Ve Velké Británii sice byly odstátněny anglikánské církve Walesu a Severního Irsku – presbyteriální *Church of Scotland* nikdy takového postavení neměla, ačkoli šlo o výrazně majoritní církve – nicméně hlavou anglikánské *Church of England* je stále britský král, její biskupové jsou členy Sněmovny lordů a až do roku 1919, kdy bylo toto právo delegováno na synod, její vnitřní předpisy schvaloval parlament. Všechny ostatní církve (nejen křesťanské) naproti tomu mají postavení pouhých spolků, které mohou vykonávat náboženské úkony na základě zvláštních předpisů (například výročních seznamů míst, kde je možné uzavírat sňatky, seznamu státem dotovaných či kontrolovaných škol). Výjimečné postavení *established church* však paradoxně neznamená ani zasahování státu do církevních záležitostí, ani přímou podporu ze státního rozpočtu; anglikánská církev je (stejně jako všechny ostatní církve v Británii) financována především z poplatků za náboženské úkony. Zcela jinak je tomu ve skandinávských zemích, kde státní luterské církve neprošly sekularizací svého majetku, a navíc jsou štedře dotovány z výběru církevní daně, podobně jako třeba v Německu. Paradoxně přitom dochází k tomu, že ačkoli je obvykle možné se z placení církevní daně vyvázat, církvím přispívá mnohem více lidí, než kolik se účastní jejich života.⁴¹ Například ve Švédsku, jehož církev byla v roce 2002 odstátněna, zůstala církevní daň zachována, protože luterská církev nadále slouží většině společnosti jako pohřební organizace, i když bohoslužeb se pravidelně účastní méně lidí, než jaký je počet církevních zaměstnanců (důvodem jejich relativně vysokého počtu je uvedená funerální funkce). Řecko, kde je státní pravoslavná církev, naopak vykazuje vysokou míru religiozity a politické angažovanosti náboženství.

Stejně zásadní rozdíly bychom však našli mezi formálně odlukovými zeměmi, tedy sekularizovanou Francií, Nizozemskem s jeho „plířovým“ systémem a jednou z náboženských bašt Evropy, Irskem. Francouzský odlukový zákon z prosince 1905, namířený především proti největší, katolické církvi, deklaroval, že republika nadále nezná, nepodporuje ani nefinancuje žádné vyznání.⁴² Všechny církve zde mají po-

39 Státní církve *de facto* existovaly i v katolických zemích, které měly nadstandardní vztahy s Vatikánem na základě konkordátů a jejich režimy tuto církev podporovaly na úkor ostatních – v Itálii v letech 1929–1948, v Portugalsku 1935–1971, ve Španělsku 1953–1978.

40 ROBBERS, G.: *Stát a církev*, s. 356–358.

41 V Dánsku a Švédsku je tento poměr zhruba osmaosmdesát procent ke čtyřem procentům obyvatel (viz DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 40).

42 Tento stav platí s výjimkou tří východních departementů, které v té době nebyly součástí Francie a po (znovu)spojení po první světové válce se v referendu vyslovily proti odluce.

stavení spolků, i když narozdíl od nich nesměji být přímo podporovány z veřejných zdrojů (toto ustanovení je ovšem na lokální úrovni často obcházeno), a paradigma tem veřejného života je *laicité*, naposledy potvrzená v roce 2004 zákonem zakazujícím veřejné vystavování či nošení náboženských symbolů ve školách. Nizozemská ústava z roku 1983 nahradila předchozí složitější právní úpravy striktní odlukou, nicméně nedošlo k faktické destrukci stávajícího systému vertikální náboženské segregace společnosti na příslušníky dvou kalvínských, katolické a luterské církve, jejichž existence je státem podporována, pouze k nim přibyl nový pilíř tvořený muslimy. Církve jsou výrazně činné i sociální a kulturní oblasti, a ačkoli nejsou přímo financovány státem, veřejné rozpočty štedře dotují konkrétní projekty. Podobně je tomu také v Irsku, jehož církev byla (s výjimkou školství) odstátněna v roce 1871 – až na to, že zde se prakticky jedná pouze o jedinou, katolickou církev.

Francouzský příklad odluky – který sice byl ve své době církvemi odmítán, ale ve skutečnosti neosvobožoval jen stát, nýbrž komplementárně i církve – rychle našel následovníky v celé Evropě. Například výmarská ústava z roku 1919 po francouzském vzoru deklarovala odluku, jenže ve skutečnosti nikdy nebyla důsledně provedena. Většina evropských zemí dnes stojí mezi oběma uvedenými extrémními polohami státně-církevních vztahů. Stát tak uznává určitý počet církví, na jejichž financování se spolupodílí (buď formou přímých dotací nebo církevní daně, případně kombinací obojího) a jimž dovoluje působit ve zdravotní a sociální oblasti, ve školství a podobně, současně ale toto působení vymezuje a kontroluje. Náboženská společenství, která nesplňují podmínky pro zařazení do tohoto exkluzivního klubu, mohou být registrována jako standardní spolky (bez uvedených práv) nebo i pro následování, k čemuž docházelo zejména na východ od železné opony. Právě tento typ uspořádání totiž nejvíce vyhovoval komunistickým režimům, jimž se nezdařila úplná ateizace veřejného prostoru (nebo se o ni ani nesnažily). Církevní dění mohly snáze kontrolovat prostřednictvím vnějšího vlivu i infiltrace do existujících církví, které sice zůstaly povolené, ale pronásledování se stejně nevyhnuly.⁴³ Tiak byl namířen hlavně proti katolické církvi, což bylo zdůvodňováno jejím zahraničním centrem a obavami ze špionáže, proti „zrádným“ církvim uniatským, které měly být znovusjednoceny s pravoslavnými, a proti novým náboženským hnutím. Jiné etablované církve naopak mohly docela dobře prospívat, pokud se podvolily režimnímu tlaku (což byl případ většiny pravoslavných), nebo alespoň s režimem koexistovat,

43 Pokus o úplnou likvidaci církvi byl podniknut především v sovětském Rusku, resp. SSSR, ale i zde od něj bylo upuštěno, nejpozději v souvislosti s druhou světovou válkou; Stalinova smrt a nástup Chruščova naopak paradoxně znamenaly nové potlačování pravoslavné církve (viz FROESE, Paul: *Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. In: Journal for the Scientific Study of Religion*, roč. 43, č. 1 (2004), s. 35–50). Země střední a východní Evropy po druhé světové válce dávaly spíše přednost vyloučení církvi z veřejného života a represím vůči ní, ačkoli náboženská svoboda i fungování církvi pod státní patronací zůstaly formálně zachovány.



Jose Casanova (1991), americký sociolog náboženství, který zproblematizoval koncept sekularizace jako „přívodního jevu“ modernizace. Uposornil na výjimečnost evropské sekularizace a zdůraznil funkci sekularismu jako sebenaplnující ideologie

k čemuž došlo v katolickém Polsku a do jisté míry i v případě protestantských církví a Církve československé (husitské) v Československu padesátých a šedesátých let.⁴⁴ Církev měly být postupně vytačeny z veřejného života, což mělo vést ke snížení účasti na jejich aktivitách a nakonec k jejich zániku, predikovanému sekularizační teorií. Jednotlivé země se ovšem velmi lišily v tom, jak dalece tento záměr pokročil, i ve vývoji po pádu komunistických režimů; odklon od církví ve velké míře nastal například v Maďarsku, NDR a Československu, zatímco v Polsku se katolicismus stal „protidentitou“ vůči ruskému vlivu. I když někteří pozorovatelé předpokládali velkou náboženskou obnovu ve východním bloku po roce 1989,⁴⁵ konala se jen někde. V Polsku, Estonku a na Slovensku se projeví silné desekularizační tendence⁴⁶ (ve dru-

44 O historických i teologických kořenech podvolení se pravoslavných církví komunistickým režimům viz RAMEY, Sabrina P.: *The Way We Were – and Should Be Again? European Orthodox Churches and the „Glyclic Past“*. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 148–175; částečně také TÁŽ: *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham – London, Duke University Press 1998. Z církevní i sociální stránky – naneštěstí však pouze žurnalistickou formou – tento fenomén komparativně popsal Andrzej Grajewski v knize *Jidášův komplex: Zraněná církev. Křesťanství ve střední a východní Evropě mezi odporem a kolaborací* (Praha, Prostor 2002).

45 Jako jeden z prvních na tuto možnost upozornil americký novinář William Echikson v knize *Lighting the Night: Revolution in Eastern Europe* (New York, Morrow 1990, s. 147, 174–189). Později tuto myšlenku přijala katolická církev jako svou oficiální doktrínu (k tomu viz např. HEHIR, J. Bryan: *The Old Church and the New Europe: Charting the Changes*. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 93–116). Sociologické výzkumy ovšem svědčí o neúspěchu těchto snah (viz NORRIS, Pippa – INGLEHART, Ronald: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press 2004, s. 111–132; POLLACK, Detlef: *Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe*. In: *Social Compass*, roč. 50, č. 3 (2003), s. 321–334.

46 K situaci na Slovensku nejnověji TIŽIK, Miroslav: *K sociologii novéj religiozity: Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. Bratislava, Univerzita Komenského 2006, s. 218–330.

hém případě bez signifikantního úspěchu), zatímco ve většině postkomunistických zemí je veřejnost přijímá negativně; zvyšování zájmu o náboženství bylo pozorováno především v Rumunsku.

Poznatek Grace Davie, že míra náboženské vitality nikde v Evropě nesouvisí s hmotným zabezpečením církví,⁴⁷ je třeba rozšířit i na jejich formálně právní postavení. Vysoká míra religiozity se může vyskytovat jak v zemích se státním náboženstvím, tak v zemích odlukových, a *vice versa*; stejně to platí pro různé podoby restriktce náboženských menšin, jimž se věnuje další výklad. Na tomto místě je třeba uvést, že proces (formálního) oddírkevnění veřejného prostoru úzce souvisel s organizovaným proticírkevním hnutím, především s bojem proti katolické církvi; typickým příkladem samozřejmě je francouzský antiklerikalismus.⁴⁸ V současnosti přitom nedochází jen k sekularizaci náboženského života, ale komplementárně k „sekularizaci“ tohoto protináboženského boje v podobě nižší míry organizovanosti a participace na boji proti církvím, větší propustnosti zájmů odlukového státu a církvi, například ve vzdělávací oblasti, a podobně.⁴⁹ Tato „dvojitá sekularizace“ se nicméně týká hlavně západoevropských zemí, zatímco v postkomunistickému prostoru je tomu přesně naopak – napětí mezi „náboženskou“ a „proticírkevní“ částí společnosti sílí.

Náboženství – statek, o který není zájem

Přestože neexistuje přímý vztah mezi postavením církví a jejich vnitřním životem, (skoro) všude v Evropě během druhé poloviny 20. století klesal zájem o participaci na církevním dění, ať už byla měřena jakýmkoli způsobem. Nezávisle na výchozím stavu (například české země se vyznačovaly vysokou mírou odmítání církví a pouze formální religiozity už před druhou světovou válkou) a protináboženských aktivitách státu se všeobecně snižovala účast na bohoslužbách i dalších rituálech a vůbec na životě církevních společenství, a stejně tomu bylo s aplikací církevních norem v sociálním životě, což už doboví pozorovatelé dávali do souvislosti s rozkladem lokálních společenství v důsledku migrace do měst.⁵⁰ Například v Nizozemí, kde je situace dobře podchycená prostřednictvím výzkumů EVS, se mezi lety 1958 a 2002

47 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 42.

48 K jeho dějinám viz klasická díla: RÉMOND, René: *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris, Fayard 1976; PELLETIER, Denis: *La crise catholique: Religion, société, politique en France (1965–1978)*. Paris, Payot 2002. O současném stavu informuje *Histoire de la France religieuse*, sv. 4. Paris, Seuil 1992, zejm. s. 389–393, 451–459.

49 WILLAIME, Jean-Paul: *Laïcité et religion en France*. In: DAVIE, G. – HERVIEU-LÉGER, D. (ed.): *Identités religieuses en Europe*, s. 153–171.

50 LE BRAS, G.: *Études de sociologie religieuse*, s. 470–481. Z aktuální literatury sv. GILL, Robin: *The „Empty“ Church Revisited*. Aldershot, Ashgate 2003, zejm. s. 135–168.

snížil počet členů církví ze šestasedmdesáti procent na čtyřicet procent (osmnáct procent tvoří katolíci, osm procent reformovaná církev a sedm procent neokalvinisté), zatímco pravidelná účast na bohoslužbách klesla ještě výrazněji. Výjimku z tohoto pravidla netvoří ani většina původně katolických zemí, kde sice pokles přišel později, ale byl o to razantnější, jako například ve Španělsku⁵¹ – zatímco Irsko si sice (jako jediná katolická země) uchovávala nízkou míru předmanželských a mimomanželských porodů i rozvodovosti (poté co byly rozvody od roku 1997 vůbec umožněny referendem), avšak i zde v několika posledních letech nastává rychlý propad participace na bohoslužbách. Populace hlásící se k církvím jednoznačně stárne a převažují v ní ženy,⁵² pokud jde o třídní složení, v západní Evropě se k církvím hlásí převážně více vzdělané a lépe postavené osoby, zatímco ve východní Evropě je tomu přesně naopak.⁵³

Snížování zájmu o tradiční církev se nějaký čas zdála kompenzovat takzvaná nová náboženská hnutí, jejichž výzkum patří zejména v sedmdesátých letech mezi klíčové programy sociologie náboženství.⁵⁴ Ať už jde o náboženské sekty, církevně organizované importy derivátů východních náboženských tradic nebo o zcela nová náboženství, v některých zemích si získaly značný počet více či méně blízkých příznivců – kolem deseti procent v SRN nebo až sedmnáct procent v Nizozemí – jenže jen část z nich lze považovat za plnohodnotné členy, a navíc tato čísla mají postupně spíše klesající tendenci. Nová náboženská hnutí v Evropě byla fenoménem sedmdesátých a osmdesátých let, úzce spojeným s kontrakulturou předchozí dekády, později však jejich společenský vliv slábl a tato hnutí se sama začala zcirkevňovat. Aktuálně vlastně nepředstavují než malé církev, vůči nimž je často vyvíjen negativ-

51 CASANOVA, J.: *Public Religions in Modern World*, s. 75–91.

52 Jedním z důsledků této feminizace, jejíž příčiny bývají vykládány různě (viz HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 85–89), je větší vliv žen na církevní dění, projevující se i ordinací žen jako farářek či biskupek v protestantských církvích. Katolická církev se tomuto trendu brání, nicméně v řadě případů se v ní prosazuje skrytě v souvislosti s nedostatkem farářů a zvyšováním role laiků včetně žen (viz DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 46–49, 67).

53 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 66–70.

54 Shmuti přinesly zejm. následující studie: BARKER, Eileen: *New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?* In: HAMMOND, P. E. (ed.): *Sacred in a Secular Age*, s. 36–57; BECKFORD, James A. – LA VASSEUR, Michele L.: *New Religious Movements in Western Europe*. In: BECKFORD, James A. (ed.): *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London, Sage 1986, s. 29–54; BROMLEY, David G. – HAMMOND, Phillip E. (ed.): *The Future of New Religious Movements*. Macon, Mercer 1987; CLARKE, Peter B.: *New Religions in Britain and Western Europe: In Decline?* In: TYŽ (ed.): *The New Evangelists: Recruitment, Methods and Aims of New Religious Movements*. London, Ethnographia 1987, s. 5–15; HERVIEU-LÉGER, Danièle – DAVIE, Grace: *La déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux*. In: TYŽÉZ (ed.): *Identités religieuses en Europe*, s. 269–289; WILSON, Bryan – CRESSWELL, Jamie (ed.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London – New York, Routledge 1999.

ní mediální i politický tlak, jejichž sláva však pominula ve prospěch necírkevní spirituality. Východoevropské země přitom tento trend v zásadě kopírují, i když rozvoj nových náboženských hnutí přišel až opožděně v devadesátých letech, protože do té doby byla tvrdě potlačována a zasahovala jen zcela okrajovou část společnosti. Mnohem důležitější naproti tomu jsou fundamentalistické tendence uvnitř velkých etablovaných církví, charizmatický katolicismus a evangelikální křesťanství,⁵⁵ i když jejich úspěch je omezen jen na určitou část populace. Striktní denominace jsou také jediné církve, jimž neklesá počet členů; přesto však Paul Heelas a Linda Woodheadové soudí, že „zhruba za čtyřicet let se v Británii vyrovná sektor církví a holistické milie. Na každém z nich bude ve standardním týdnu participovat mezi třemi a čtyřmi procenty populace.“⁵⁶

Nebudeme-li brát do úvahy politickou participaci a zástupnou funkci, k nimž se ještě dostaneme, je třeba říci, že církev si v západní Evropě uchovávaly svůj význam hlavně jako zprostředkovatelky přechodových rituálů a částečně i v sociální oblasti. Počet křtů, církevních sňatků, a zejména pohřbů všude v Evropě klesá mnohem pomaleji než počet lidí hlásících se k církvím, nebo dokonce aktivních věřících. Obzvlášť vysoký je jednak v jižních katolických zemích, Řecku a Irsku, ale překvapivě také v celé Skandinávii. V ostatních západoevropských zemích, například ve Francii nebo Spojeném království, je úbytek křtů po narození ne sice vyvážen, ale přeci jen relativizován stoupajícím počtem křtů dospělých. Ve střední a východní Evropě pak po roce 1989 z pochopitelných důvodů dochází k rozšiřování těchto praktik. Náboženským rituálům *par excellence* nicméně nicméně zůstávají pohřby, které se sice mohou odehrávat různým způsobem (v protestantských zemích převažují kremace, které po Druhém vatikánském koncilu přijala i katolická církev),⁵⁷ nicméně v na- prosté většině se tak stále děje za církevní asistence, a to i v případě osob, jejichž religiozita byla více než problematická.⁵⁸ Funerální rity jsou integrační také v tom smyslu, že (i nepřítis zbožného) člověka „vracejí“ církví, přičemž jejich symbolicky adekvátní průběh nikdo jiný „neumí“ prostředkovat. Ve východní Evropě se sice

55 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 54, 62–64, 145–147. Z bohaté literatury o evangelikálním křesťanství lze uvést alespoň zakladatelské práce: MARTIN, David: *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford – Cambridge, Blackwell 1990; TYŽ: *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford – Malden, Blackwell 2002.

56 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 149.

57 DAVIES, Douglas J. – MATES, Lewis H. (ed.): *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot, Ashgate 2005, statistické údaje o jednotlivých zemích viz s. 433–456.

58 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 77–80; HERVIEU-LÉGER, Danièle: „Une messe est possible“: Les doubles funéraires du Président. In: *Le Débat*, č. 91 (září–říjen 1996), s. 23–30;

WALTER, Tony (ed.): *The Mourning for Diana*. Oxford – New York, Berg 1999. Srv. GARCES-FO-HOWARTH, Glennys: *Death and Religion in a Changing World*. Armonk – London, Sharpe 2006; 1996; WALTER, Tony: *The Revival of Death*. London – New York, Routledge 1994.

za komunistického režimu objevily a nakonec převážily alternativní sekulární pohyby – stejně jako prakticky všude existují občanské snahy, případně i „sekulární křty“ – nicméně v současnosti jejich oblíbenost klesá. Sekulární obřady jsou natolik vyprázdněné, že lidé mnohdy raději volí pohřeb zcela bez obřadu, nejsou-li ochotni přijmout jeho církevní formu.

Podobně je tomu i v případě sociálních skupin na náboženském základě (se socializací, charitativními, kulturními a podobnými cíli), jejichž „objem“ se sice po druhé světové válce výrazně zmenšil v souvislosti s migrací do měst a podobnými faktory, nicméně v současnosti ve většině západoevropských zemí opět stoupá. Tato společenství však již nevznikají na „dědičné“ bázi, nejsou trvalým aspektem například venkovského života, nýbrž rozšiřují se na základě volného rozhodnutí a subjektivního pocitu naplnění, přičemž „přibuzenství“ (včetně přibuzenství volbou) v nich je konstruováno až sekundárně.⁵⁹ Dlouho se předpokládalo, že tato společenství (stejně jako kupříkladu nová náboženská hnutí) usnadňují socializaci marginálů a exkludovaných osob, nicméně současné výzkumy ukazují, že s tímto vysvětlením nelze vystačit. I v západoevropských společnostech, kde poklesla participace v církvích, se totiž příliš nesnížil jejich sociální kredit, přičemž aktivita v laických sdruženích generuje sociální a symbolický kapitál.⁶⁰ Kromě toho například čtvrtina Britů středního a vyššího věku dobrovolně snižuje své příjmy změnou zaměstnání, pokud jim současně primární větší osobní uspokojení, včetně participace na obou stranách rozšiřujícího se spirituálního trhu.⁶¹ Můžeme tedy počítat i s určitým druhem altruismu, se subjektivním zájmem o rozšiřování obecného blaha, které je spojováno nejen s potřebnými ve společnosti, ale i s širším celkem včetně biosféry a péče o Zemi. Tato společenství naopak nejsou nutně (přímo) spojena s církvemi,⁶² což je odlišuje od současných nábožensky založených komunit ve Spojených státech⁶³ a opět ukazuje rozdíly mezi evropskou a severoamerickou religiozitou, včetně mnohem většího odporu vůči církvím v prvním případě.

Příslušnost k církvím, sledovaná v tomto oddíle, je přitom velmi závislé veličinou, avšak odpor k církvím nemusí být spojen s odmítáním náboženských obsahů,

59 HERVIEU-LÉGER, D.: *La religion pour mémoire*, 8. kapitola.

60 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 54.

61 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 107.

62 GILL, Robin: *Moral Communities*. Exeter, University of Exeter Press 1992; TÝŽ: *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press 1999. Ukázal se sice vyšší zájem o dobrovolné organizace mezi církevními účastníky, současně však dochází k rozšiřování ne-církevních forem tohoto typu, spojených především s ekologickými postoji. Základní informace o nich viz LUŽNÝ, Dušan: *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno, Masarykova univerzita 2004.

63 DILLON, M. (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*, s. 385–422.

nehledě k tomu, že podobně jako své členy ztrácejí po druhé světové válce církve, přicházejí o ně také sekulární sociální skupiny – politické strany, odbory, dobrovolná a zájmová sdružení.⁶⁴ Tato skutečnost byla dlouho vykládána prostřednictvím individualizace, důrazem na snižování sociálních (i náboženských) zájmů v procesu modernizace, nicméně novější autoři se kloní spíše k termínu „subjektivizace“.⁶⁵ Nižší míra participace na sociálních aktivitách totiž nikdy není absolutní, vznikají naopak jejich nové formy, zatímco zájem se nepřesouvá – se signifikantní výjimkou většiny občanů postkomunistických východoevropských zemí – k uspokojování čistě osobních nebo rodinných potřeb, ale je vyvážen již uvedenými mnohem širšími starostmi nejen o lidské společenství. Ačkoli je zřejmé, že subjektivizace jedince vede k omezení jeho vlastních zkušeností jako zdroje smyslu, významů a autority,

nemá to za následek jeho absolutní vydělení, sobectví a následnou anomii. Není-li subjektivní spiritualita spojena s církevními nebo podobnými tradičními organizacemi, je „holistická“, použijeme-li Heelasova termínu, a uplatňuje se nejen v osobním duchovním hledání, ale i v interpersonálních vztazích, humanitarismu, ekologických aktivitách nebo v různých formách „kosmického života“.⁶⁶ Náboženství, zvláště to spojované s církvemi, sice v západní Evropě po druhé světové válce přestalo být



V americkém protestantismu druhé poloviny 20. století se rychle rozšířil fenomén televangelismu, charismatických a obvykle i fundamentalistických televizních kázání, ovlivňujících nejen běžné věřící, ale i politickou scénu. Mezi jeho nejvýznamnější představitelé se řadí Billy Graham. Pokusy etablovat televangelismus v západní Evropě naopak selhaly

64 MILNER, Sue: *Trade Unions*. In: COOK, Malcolm – DAVIE, Grace (ed.): *Modern France: Society in Transition*. London, Routledge 1999, s. 132–150.

65 K subjektivizačnímu posunu pozdní moderny dnes již existuje velmi rozsáhlá literatura. Její shrnutí vzhledem k náboženským otázkám viz např. HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 78–82. Základní práci na toto téma nicméně zůstává: HEELAS, Paul: *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell 1996.

66 HEELAS, Paul – WOODHEAD, Linda: *The Homeless Minds Today?* In: TÍŽ – MARTIN, David (ed.): *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York, Routledge 2001, s. 43–72, zde s. 50–52.

statkem vyhledávaným většinou společnosti, to však neznamená, že by zaniklo. Spíše se (zdaleka ne vždy ochotně) transformovalo do nových forem, jejichž podstatná část je subjektivní a detradicionalizovaná.

Církev se přizpůsobuje nebo vyráží do útoku

Etablované evropské církve se *nolens volens* musely uvedeným procesům přizpůsobit. Začaly se stávat dobrovolnými organizacemi sdružujícími menší část západoevropské populace a podle toho se i chovají, zatímco vazby původně nábožensky definovaných skupin (například křesťanských politických stran) na církve slábnou. Již Peter L. Berger si však uvědomil, že (domnělá) sekularizace neprobíhá rovnoměrně; zatímco náboženství alespoň načas vyklidila třeba ekonomickou sféru, zůstala výrazně orientována na stát (a jeho podporu) a současně ovlivňovala sféru nejhlubšího soukromí, rodinu.⁶⁷ Tato diverzifikace se přitom neuplatňovala jen v období, které se samo považovalo za sekularizační, nýbrž trvá i poté, co se „Bůh začal mstít“, po signifikantním návratu, respektive novém vstupu náboženství do veřejného prostoru.⁶⁸ Náboženský faktor se vrací do mezinárodní i domácí politiky, zatímco privátní sféru ovlivňuje především omezeními v rodinném životě (i když nemusí být dodržována), prostřednictvím vzdělávání dětí a podobně. Pro současný západní svět tak je charakteristická směr široké náboženské tolerance a rostoucího fundamentalismu, zatímco jinde je – s výjimkou technokratické elity – obříznutí najít první uvedený princip.

Velké křesťanské církve z evropského prostoru nezmizí a většinou společností k tomu ani nejsou nuceny, proměňuje se však jejich funkce, již Grace Davie označila jako zástupnou (*vicarious*).⁶⁹ Velká část společnosti sice již na církevním dění aktivně neparticipuje, nicméně uvědomuje si jeho důležitost a příležitostně ho využívá. Chápe církve jako garanty sociálních hodnot a norem (proto jsou v řadě zemí představitelé církví mandatorními členy dozorců rad veřejnoprávních sdělovacích prostředků a podobně) stejně jako si uvědomuje křesťanský základ vlastní kultury.⁷⁰ Podobně je o církevní školství mnohem větší zájem, než by odpovídalo zastou-

67 BERGER, P. L.: *Sacred Canopy*, s. 129.

68 Gilles Kepel v knize *Boží pomsta* hovoří o rechristianizaci, reislamizaci a rejudizaci sekulárních společností „zdola“ zhruba od poloviny 70. let. Podobně další autoři zvažují růst národně identifikační (*eo ipso* i demarkační) role religiozity po pádu železné opony (viz např. JUERGENSMAYER, Mark: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, University of California Press 1994).

69 DAVIE, G.: *Religion in Britain*; TAŽ: *Religion in Modern Europe*, zejm. s. 59 n.
70 V západoevropských zemích se ke křesťanství jako k významnému prvku kultury či národní identity hlásí výrazně nadpoloviční většina osob, někdy téměř všichni (s výjimkou imigrantů), zatímco v postkomunistických zemích, a především v ČR, je to mnohem méně časté. K tomu viz např. VLACHOVÁ, Klára – ŘEHAČKOVÁ, Blanka: *Národ, kulturní identita a národní hrdost v Evropě*. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 4 (2004), s. 489–508.

pení církví ve společnosti,⁷¹ což souvisí jednak s jeho (často) vyšší kvalitou, se zájmem veřejnosti předávat toto kulturní dědictví jinými formami, není-li předáváno v rodinách, ale v neposlední řadě i s cílenou církevní politikou. Tím, že etablované církve přijaly institucionální nastavení pozdně moderní společnosti, které jim vyhradilo jen určité role, zároveň se na ně dokázaly dobře připravit a využívat jich k rozplánování i v dalších oblastech, kromě vzdělávání především v rodinné sféře (respektive v jejím ovlivňování „shora“) a nakonec i v politice. V této souvislosti lze zmínit především katolickou snahu „přivlastnit si“ projekt Evropské unie,⁷² ale i další projevy návratu náboženství do evropské politiky.⁷³ Příznaky náboženské deprivatizace jsou viditelné i v některých východoevropských zemích; pomíneme-li poněkud specifický případ někdejší Jugoslávie, při jejímž rozdělení a následném vývoji se kromě jiného uplatnila katolická „národní“ identita v Chorvatsku a pravoslavná v Srbsku, zcela zřetelný je tento trend především v Polsku a částečně (a později) také na Slovensku.⁷⁴

Polská katolická církev vstoupila do svobodné společnosti s mimořádně vysokým kreditem odpůrce komunistického režimu, zdůrazněným i „národním“ papéřem, a této situace velmi rychle využila nejen k vlastnímu organizačnímu posílení (a částečně „dekomunizaci“), ale především k prosazení svých normativních (*via facti* restriktivních) požadavků na rodinnou politiku a mediální vliv.⁷⁵ V srpnu 1990 Sejm přijal zákon omezuující potravu a církve dále požadovala návrat náboženských institucí do škol a prohlášení katolicismu státním náboženstvím, v posledním případě neúspěšně, nicméně o dva roky později získala alespoň zákonný respekt ke křesťanským hodnotám v rozhlasovém a televizním vysílání. Protipotravní zákon

71 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 84–96; WILLAIME, Jean-Paul: *La précarité protestante: Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève, Labor & Fides 1992.

72 HEHIR, J. B.: *The Old Church and the New Europe*, s. 105–112.

73 Viz JELEN, T. G. – WILCOX, C. (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*; INGLIS, Tom – MACH, Zdzisław – MAZANEK, Rafał (ed.): *Religion and Politics: East-West Contrasts from Contemporary Europe*. Dublin, University College Press 2000; téma „hranič Evropy“ bude zkontrolováno níže.

74 KVASNÍČKOVÁ, Adela: *Náboženstvo ako kolektivna pamäť: Prípád Slovenska a Čiech*. Bratislava, Univerzita Komenského 2005, s. 7–24, 66–96; TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*, s. 218–330.

75 K náboženskému vývoji v Polsku po roce 1989 existuje již neobyčejně bohatá literatura, z níž uvádím alespoň následující tituly: BOROWIK, Irena: *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transition: The Case of Poland*. In: *Social Compass*, roč. 49, č. 2 (2002), s. 239–252; BYRNES, Timothy A.: *The Challenge of Pluralism: The Catholic Church in Democratic Poland*. In: JELEN, T. G. – WILCOX, C. (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*, s. 27–44; CASANOVA, J.: *Das katholische Polen im nachchristlichen Europa*; RAMEY, S. B.: *Nihil Obstat; TAŽ: Thy Will Be Done: The Catholic Church and Politics in Poland since 1989*. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 117–147.



Znak polské ultrakonzervativní katolické rozhlasové stanice Radio Maryja

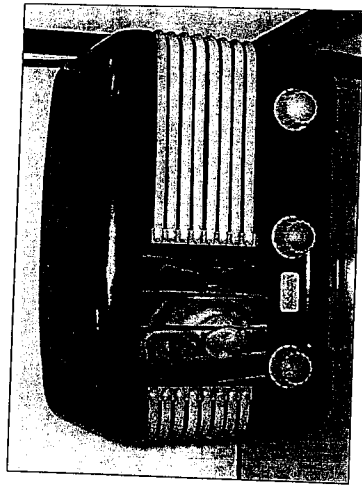
byl dále zpřísněn v lednu 1993, když kriminalizoval veškeré interrupce s výjimkou důsledků incestu a znásilnění nebo v případě závažného ohrožení matčina života (o něm musela rozhodnout komise lékařů, respektive stav akumuluje). Zákon proti potratům přitom v praxi vyvolal mnohem větší restriktce, než bylo původně zamýšleno, protože lékaři z obav před postihy nebo i jen kritikou povolovali jen velmi málo interrupcí, což mělo za následek časté zdravotní komplikace,⁷⁶ politický vliv církve nicméně zabránil zrušení zákona. Právě diskuse o potratech však výrazně přispěla k polarizaci polské veřejnosti, stejně jako stovnatelná argumentace o homosexualitě či obavě z toho, že katolické restriktce nebudou moci být dlouhodobě uplatňovány v rámci Evropské unie; jen část veřejnosti s nimi totiž souhlasí, zatímco třiapadesát procent Poláků v roce 1999 soudilo, že politický vliv církve je příliš velký.

Jinou kontroverzi vzbuzuje vyhrocené katolické toruňské Radio Maryja, založené v roce 1991 redemptoristou Tadeuszem Rydzykem a zprvu podporované většinou církve, jehož negativní postoje vůči sekulární společnosti i jinověrcům později vedly k tomu, že vůči němu zaujala odstup církevní hierarchie. Přestože však Radio Maryja ztratilo (alespoň z větší části) církevní podporu, zůstává nejposlouchanější rozhlasovou stanicí v Polsku, s masivním sociálním vlivem v duchu ultrakonzervativního katolicismu. Polarizace mezi církevním a necírkevním táborem, při níž se první zaštiťuje tradicí a obranou sociálních norem, kdežto druhý liberálními hodnotami, se tak přenesla i do církevních řad, přičemž po odchodu kardinála Józefa Glempa z předsednictví polské biskupské konference v roce 2004 dále sílí. Jakkoli však je polská církev vnitřně nejednotná a jednodem nejistou ani postoje veřejnosti vůči ní, mocný vzestup jejího politického a sociálního vlivu od konce osmdesátých let nelze zpochybnit.

Vnitřní polarizace etablovaných církví (nebo „náboženské strany“) není charakteristická jen pro polský příklad rostoucí religijní deprivatizace; zatímco po většinu 20. století se velké církve přizpůsobovaly svému okolí v duchu liberálních teologií, tato taktika se ukázala jako dlouhodobě neúspěšná.⁷⁷ I v západní Evropě proto sílí již zmínované charizmatické a pentekostální tendence, které vedou ke vzniku striktních denominací nebo radikálních „fundamentalistických“ skupinek *ecclesio-la in ecclesia* uvnitř tradičních církví. Je sice nepravděpodobné, že by kvůli svému os-

76 NOWICKA, Wanda: Poland: Case Study on Legal Instability Concerning Abortion. In: *Preventing and Addressing Unsafe Abortion*. Geneva, WHO 1997, s. 2.

77 BERGER, P. L.: *Vzdálená sláva*, zejm. s. 56–69.



Vysílání Radia Maryja vyvolává pobouření a odpor necírkevní části polské společnosti, včetně různých dehtonesujících reakcí. Na internetu se například šíří fotomontáž, jež ilustruje „prasečí“ charakter ultrakatonické ideologie

tentativnímu odporu vůči „světu“ dokázaly oslovit větší část společnosti, nicméně stavějí hráz sekularizaci církvi a nabývají v nich na váze,⁷⁸ což bude dále modifikovat organizovanou religiozitu a v případě její větší deprivatizace také vztahy se státem a dalšími nadindividuálními entitami. K úspěchu charizmatických společenství tohoto typu zajisté přispívá jejich schopnost oslovit pozdně moderní duchovně „hledající“, nespokojené s přílišným relativismem a kompromisy velkých církví a současně požadující subjektivistické náboženství. Jak trefně poznamenal Paul Heelas, pro současnou zbožnost je charakteristický „HS-faktor“, který může znamenat jak touhu po dosažení vyššího já (*higher self*) v duchu *new age*, tak osobní vztah k Duchu svatému (*Holy Spirit*), nebo – v případě detradicionalizovaných křesťanských skupin – nejčastěji různou směs obojho.⁷⁹

Utopie 19. a 20. století

Sofistikovanější verze sekularizačních teorií počítaly s tím, že s modernizací může mizet organizované náboženství, nikoli však sama náboženská, přičemž tradiční religiozitu měla funkčně nahrazovat (sebe)identifikace s jinými nadindividuálními entitami, především s národem, státem, třídou či rasou. „Paleodurkheimovské“ náboženství mělo být substituováno svými „neodurkheimovskými“ funkcemi ekvivalenty, představovanými velkými politickými utopiemi 19. a 20. století.⁸⁰ Je-

78 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 62–64, 145–147.

79 HEELAS, Paul: *The Spiritual Revolution: From „Religion“ to „Spirituality“*. In: WOODHEAD, Linda – FLETCHER, Paul – KAWANAMI, Hiroko – SMITH, David (ed.): *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London – New York, Routledge 2002, s. 357–375, zde s. 370.

80 Tuto tezi, která je známá již z Voegelinových, a především Aronových úvah (např. ARON, Raymond: *Historie XX. století*. Praha, Academia 1999, s. 137–216; TÝŽ: *Opium intelektuálů*. Praha, Mladá fronta 2001), teoreticky rozpracoval např. Ch. Taylor (TAYLOR, Charles: *Varieties of*

lich přitažlivost však po druhé světové válce rapidně poklesla, a to nejen v případě poraženého nacismu a fašismu, ale i vítězného komunismu; jen malá část západních komunistů (nemluvě o společnosti jako celku) byla dlouhodobě ochotná přijímat své učení jako „nové náboženství“ se všemi důsledky,⁸¹ zatímco ve střední a východní Evropě sice tato akceptace byla vyšší a dalším obyvatelům bylo prostě vnuceno, nicméně ani zde nedokázalo po čtyřicet let hrát roli původně příslušící náboženství.⁸² Nehledě na teoretické a metodologické problémy spojené s příliš širokými funkcionálními definicemi náboženství,⁸³ zájem od těchto konceptualizací odvedla sama sociální skutečnost, snižování veřejné podpory, participace i esenciální sebeidentifikace s takzvanými náhradními náboženstvími. Pokud je dnes tento koncept rozvíjen, děje se tak hlavně v souvislosti s antikultovním hnutím a jeho politickými vlivy.⁸⁴

Etablované církve, nespokojené s dlouhodobým snižováním svého sociálního významu, totiž začaly ve jménu tradičních hodnot, základních lidských práv i z dalších důvodů bojovat proti případným konkurentům, (ne vždy neoprávněné) obviňovaným z psychologické manipulace a podobně, proti novým náboženským hnutím, označovaným pejorativně jako sekty či kultury. Jejich boj, který se maskuje vědeckým výzkumem nových náboženských forem nebo snahou o zachování základní lidské důstojnosti a individuální osobnosti, přitom leckdy využívá i argumentace o vzájemné strukturní souvislosti mezi novými náboženstvími a ultralevicovými či ultrapravicovými politickými ideologiemi, což všude v Evropě upoutává represivní zájem orgánů státní moci.⁸⁵ Potlačování politického extremismu, nebo přinejmenším zvýšená pozornost bezpečnostních orgánů, se pak spojuje s represivními vůči novým náboženstvím, s jejich negativním mediálním obrazem a podobně,

Religion Today: William James Revisited. Cambridge – London, Harvard University Press 2002, s. 77–79). Pro analýzu totalitárních politických systémů ji užívají zejména katoličtí badatelé (z bohaté literatury na toto téma lze uvést publikaci: MAIER, Hans: *Politická náboženství: Totalitární režimy a křesťanství.* Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999).

81 Viz např. francouzskou situaci, popsanou v *Histoire de la France religieuse*, sv. 4, s. 451–459.

82 FROESE, Paul: *Forced Secularization in Soviet Russia*, s. 42–48; srv. VALCHTINOVA, Galia: *Orthodoxie et communisme dans les Balkans: Réflexions sur le cas Bulgare.* In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, č. 199 (2002), s. 79–97.

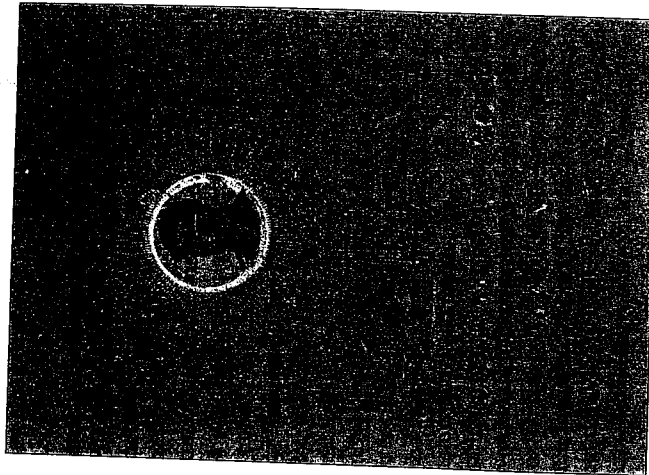
83 HERMIEU-LÉGER, D.: *La religion pour mémoire*, 2. kapitola.

84 O antikultovním hnutí v českém prostředí pojednal především Dušan Lužný v práci *Nová náboženská hnutí* (Brno, Masarykova univerzita 1997, s. 132–146); dále viz výše uvedená literatura k novým náboženským hnutím.

85 INTROVIGNE, Massimo: *Moral Panic and Anti-Cult Terrorism in Western Europe.* In: *Terrorism and Political Violence*, roč. 12, č. 1 (2000), s. 47–59; RICHARDSON, James T. – INTROVIGNE, Massimo: „Brainwashing“ Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on „Sects“ and „Cults“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, roč. 40, č. 2 (2001), s. 143–168.

i když dosavadní výsledky příliš nesvědčí ani o oprávněnosti těchto opatření, ani o tom, že by výrazně prospívala jejich původcům z řad stoupenců tradiční religiozity. „Bíří na poplach“ před kultury a sektrami leckdy vede k tomu, že liberálové mezi ně řadí i druhy majoritní konfese.

Tento paradoxní závěr, k němuž vede i notná dávka „náboženského analfabetismu“ majoritní populace, způsobená větší či menší realizací sekularistického (a v posledních letech i multikulturalistického) požadavku na redukci náboženské výchovy ve školách,⁸⁶ ukazuje na převládnutí racionalistické verze sekularizační teze ve veřejném diskurzu. Velká část evropské společnosti o náboženství ztrácí zájem, protože je považuje za překonaná vývojem vědeckého pokroku, aniž si uvědomuje, že i tato ideologie může být chápána jako svého druhu (funkční ekvivalent) náboženství. Základny tohoto pojetí položil již Émile Durkheim, který soudil, že věda svým požadavkem na nedotknutelnost poznání ustavuje nové tabu, eo ipso novou náboženskou formu,⁸⁷ v posledních letech se takovému uchopení vědy (nebo spíše



Takzvaná Rudá knižka čínského „velkého kormidelníka“ Mao Ce-tunga (1893–1976) je symptomatičtým projevem implicitní religiozity komunistické ideologie. Stala se nejen „kanonickým spisem“, ale běžně byla užívána i jako orákulum

86 MONNOT, Patrice: *L'Aménagement du temps scolaire au profit de l'enseignement religieux dans l'école primaire publique.* In: MESSNER, Francis – WOEHRUNG, Jean-Marie (ed.): *Les status de l'enseignement religieux.* Paris, Cerf 1996, s. 35–61; k multikulturalismu viz NESPOR, Zdeněk R.: *Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech.* In: HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Marek (ed.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva.* Plzeň, A. Čeněk 2005, s. 131–161.

87 DURKHEIM, Émile: *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii.* Praha, Oikúmené 2002, s. 462 n., 470 n.

její sociální ozvučnosti) stává předmětem zájmu sociálních filozofů.⁸⁸ Na druhou stranu je třeba říci, stejně jako v případě jiných funkčních ekvivalentů religiozity, že věda, poznání a pokrok sice mohou nahrazovat některé náboženské instituce a formy, ale zdaleka ne všechny. Pro většinu společnosti sice pokrok, automaticky spojovaný s racionalizací a *well-being*, tvoří bazální symbolické univerzum (zatím-ko vyvolává protikladnou reakci náboženských fundamentalistů), nelze však říci, že by vedl k naplňování sociálních funkcí religiozity. „Velké sekulární ideologie“, přinejmenším ve druhé polovině 20. století, ztratily svůj náboženský význam, měly-li jej kdy v úplnosti; tradiční církev v tomto smyslu v Evropě nejsou ve větší míře nahrazovány ani jimi, ani novými náboženskými hnutími, nýbrž religiozitou, která je „neviditelná“.

Neviditelné náboženství

Jiný typ funkcionální teorie náboženství v šedesátých letech předložil americký sociolog Thomas Luckmann, žák zakladatele fenomenologicky orientované sociologie Alfreda Schürze, v souvislosti se svou kritikou stávající „sociologie farnosti“. Podle tohoto autora totiž sociologie náboženství nebyla s to vidět aktuální religijní změny, přesun od církevně (nebo jakkoli jinak) organizované religiozity k privatním symbolickým univerzům, budovaným individuálními aktéry na základě široké nabídky náboženského trhu.⁸⁹ Důsledkem modernizace tedy nemusela být úplná sekularizace, nýbrž vznik nových neorganizovaných – a tedy „postdurkheimovských“ – náboženských forem, které se už pro svou mnohost vzdalují dosavadním církevním projevům náboženství i sobě vzájemně. Jejich spojnicí přitom již není obsahová shoda (shora vynucovaná ortodoxie či ortopraxe), nýbrž strukturní a funkční podobnosti či společné zdroje. Luckmannův koncept přitom sice vyvolal kritiku ze strany stoupenců sekularizační teorie, kteří soudí, že takovéto náboženství – je-li to ještě náboženství – nelze sociologicky zkoumat,⁹⁰ nicméně současné (západní) evropské duchovníosti stojí zcela jistě nejbližší. V souvislosti s již zmíněnou subjektivizací, konzumerismem a vznikem masové populární kultury totiž privatizovaná, neorganizovaná religiozita začíná převažovat a stávající církev (stejně

88 Na příkladu moderní kosmologie a (především) evoluční biologie, resp. sociobiologie to demonstrovala např. Mary Midgleyová v knize *Evolution as a Religion* (New York – London, Routledge 2002).

89 LUCKMANN, T.: *Invisible Religion*, zejm. s. 69 n. Různé konceptualizace náboženského trhu zkoumal Zdeněk R. Nešpor ve studii „Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství“, s. 178–180; dále viz LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*, s. 72–81.

90 Viz např. BRUCE, S.: *Religion in the Modern World*, s. 222; HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 160.

jako jiné subjekty nabídkové strany náboženského trhu) k jejímu provozu přispívají nanejvýš jako dodavatelé určitých náboženských obsahů či forem.

Většina Evropanů totiž není ani vyhraněně náboženská, což by se projevovalo například pravidelnou účastí na církevním dění, ani se nepovažuje za úplné ateisty, nýbrž stojí někde mezi oběma extrémí; začátkem devadesátých let to platilo například pro šestašedesát procent Britů a třiaosmdesát procent Švédů.⁹¹ Podobně vysoký (ve většině zemí mezi padesáti až sedmdesáti procenty) a v posledních několika desetiletích stoupající je počet osob, které věří v paranormální jevy, jako je astrologie a jiné mantické praktiky, amulety a zařikávání nebo i léčitelské schopnosti a různé formy rozšiřování vědomí, osobního potenciálu a podobně; naproti tomu většina z nich přitom předpokládá existenci nějaké transcendentní síly či entity skryté ovlivňující profánní realitu. Tyto představy a konsekventní chování se ovšem mohou libovolně kombinovat a stejně tak mohou obsahovat značný podíl různé detradicionalizovaného křesťanského dědictví, údajných (novo)pohanských věr nebo i jiných (například dálnévýchodních) náboženství.⁹² V praxi se navíc velmi liší charakter a míra participace jejich stoupenců. Jenom pro menšinu, ve Spojeném království odhadovanou na necelá dvě procenta populace,⁹³ představují závazné systémy nejvyšší významnosti, které vyžadují relativně pravidelnou osobní angažovanost. Mnohem větší část stoupenců *new age* naproti tomu nepřekračuje charakter občasných zájemců, kteří „přilíšní“ účast na takovýchto aktivitách považují za stejně svazující a bezúčelnou jako participaci na církevním dění.⁹⁴ Právě tato skupina ovšem na druhou stranu způsobuje masivní nárust nabídky nejrůznějšího duchovního zboží (knihy, meditační hudba, magické kameny a podobně) a služeb (léčitelství, meditační kurzy, astrologie a další věšební praktiky), které se zvolna

91 HEELAS, P.: *The Spiritual Revolution*, s. 360 n.

92 W. J. Hanegraaff sice v zásadně studii ukázal návaznost nabídkové stránky spirituálního trhu na dřívější nová náboženská hnutí a nejrůznější ezoterní tradice, nicméně je třeba říci, že pro většinu participantů tyto zdroje nehrají příliš velkou roli, a dokonce se od nich mohou distancovat (viz HANEGRAAFF, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, E. J. Brill 1996; pro případ keltského novopohanský sv. AN-TALÍK, Dalibor: *Neodruidismus a fascinace Keltů v České republice a v zahraničí*. In: NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2004, s. 75–90). Častým zdrojem určité části náboženských představ tohoto typu je také dálnévýchodní zbožnost, „filtrovaná“ neovládající či obdobnými směry uvnitř buddhismu (k tomu viz LENOIR, Frédéric: *Setkávání buddhismu se Západem*. Praha, Volvox Globator 2002; FRENCH, Harold W.: *The Swans Wide Waters: Ramakrishna and Western Culture*. Port Washington – New York, Kennikat Press 1974; TARDAN-MASQUELIER, Ysé (ed.): *Les spiritualités au carrefour du monde moderne: Traditions, transitions, transmissions*. Paris, Centurion 1994).

93 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 53.

94 HEELAS, P.: *New Age Movement*, s. 117–119.



Počátky hnutí new age nesmírně ovlivnila takzvaná Velká invokace a další díla anglické teozofky Alice Baileyové (1880–1949). Od jejího důrazu na společenství a tradiční morální hodnoty se nicméně toto hnutí rychle oprotilo a dnes vyjadřuje spíše privatizované a detradicionalizované náboženské, respektive spirituální formy

přesouvají ze specializovaných center a obchodů do supermarketů. *New age* se tak od osmdesátých let v jistém smyslu stává mainstreamovým hnutím, přičemž ovlivňuje celou řadu dalších institucionálních sfér (například medicínu, sport, trávení volného času, vzdělávání, sociální péči a zacházení se zvířaty, alimentární práva, a dokonce i podnikání).

Aktuální výzkumy přitom ukazují – ačkoli zdaleka nejsou k dispozici pro celou západoevropskou oblast, natož pro země střední a východní Evropy – že tento trend zasahuje celou společnost rovnoměrně. Obrat k subjektivitě sice postihl muže stejně jako ženy, avšak zatímco první vedl spíše k individualismu (a tedy privatizované zbožnosti, pokud vůbec nějaké), ženy (zejména ve středním a vyšším věku) prostřednictvím holistického milieu realizují sociální vztahy a závazky. Vůbec to však neznamená, že by k holistické spiritualitě směřovaly nějaké deprivantky; jsou to naopak ženy spíše spokojené se svými životy, *ipso facto* doufající v jejich zlepšení, podobně jako v případě zdravotního stavu. Převaha vyššího středního věku s jeho starostmi o zdraví by mohla vést k hypotéze, že tyto kruhy vyhledávají nemocní, ale ani to se nepotvrdilo.⁹⁵ *New age* v širokém slova smyslu pak zasahuje všechny věkové skupiny, v západní Evropě spíše s nižším vzděláním a v postkomunistických zemích právě naopak (i když tyto posuny jsou jen relativní). Rozšiřující se náboženská nabídka tedy ve své podstatě, v přímém protikladu vůči sekularizačním teoriím, nevede ke společnosti nenáboženské, nýbrž k takové, v níž sekularizované posvátno (spíše než náboženství) opětovně nabývá velkého symbolického a kulturního významu. Přitom je pochopitelné, že takovéto „zneužívání“ tradičních náboženských forem a obsahů k budování osobní religiozity, která se v angličtině někdy označuje termínem *pick'n'mix* (doslova „splácaná“), nevyvolává u všech (často nechráněných) dodavatelů valné nadšení. Etablované církve se jejímto rozvoji většinou brání, pokud k tomu mají dostatek prostředků, nebo alespoň doufají v „jevištní zázrak“ – jejich naději ovšem není *Deus ex machina*, nýbrž *lux ex Oriente*.

95 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 107 n.

Náboženské obrození z Východu?

Přestože byly křesťanské církve (a hlavně katolická církev) ve střední a východní Evropě za vlády komunistických režimů vystaveny útlaku – či snad právě proto –, na přelomu osmdesátých a devadesátých let se „slovanské náboženství“ zdálo ožít, také díky přímé podpoře papeže Jana Pavla II., jehož vliv na odstranění komunistických režimů byl nezanedbatelný. Někteří pozorovatelé proto soudili, že náboženské oživení v těchto zemích přinese obrodu a „novou christianizaci“ i západní Evropě,⁹⁶ což přinejmenším katolická církev vděčně přijala za vlastní ideologii. Svě zdroje tyto představy nacházely v reformulaci vatikánské *Ostpolitik* za pontifikátu Jana Pavla II., především v jeho odporu proti „logice bloků“ (encyklika *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987) a v opětovném důrazu na náboženskou situaci v Evropě, naposledy projevem v pasyřském listě *Ecclesia in Europa* z roku 2003; ty sice na jednu stranu zbavovaly církev přímé politické angažovanosti ve smyslu sociální práce (včetně stovetě oslavy sociální encykliky *Rerum novarum* Lva XIII. v encyklice *Centesimum annus*), avšak rozhodně nikoli významného veřejného působení. Katolická církev se za pontifikátu Jana Pavla II. začala nahlížet ne jako partner světských vlád, ale jako entita stojící nad nimi a dbající na celosvětové dodržování lidských práv, sociální spravedlnosti a podobně. „Jen náhodou“ přitom akcentovala zejména oblasti obsahově tožné s jejími vlastními zájmy, jako například favorizaci tradičních hodnot a určitých forem korporativismu, ochranu rodiny a (nenarozeného) života a podobně. Propojením transnacionálních, národních i osobních rolí se tento proces úspěšně rozběhl, také díky tomu, že alespoň v některých případech (odstranění komunistických režimů ve střední a východní Evropě) se mohl vykázat nepochybitelnými výsledky.⁹⁷ Z „nepolitického“ papeže se stal respektovaný činitel veřejného prostoru a mezinárodní politiky, přičemž jeden z hlavních nedostatků politického a sociálního uspořádání i ekonomických vztahů katolická církev identifikovala ve ztrátě evropské křesťanské paměti a dědictví, k jehož obnově měl přispět dosud „nezkažený“ polský (eventuelně další východoevropský) lid a jeho duchovní.

Přinejmenším export polských duchovních po celé západní Evropě se podařil, re-spektive z církevního hlediska šlo víceméně o jedinou náležitou možnost, jak řešit

96 Jedním z prvních protagonistů této teze byl přímý účastník pražské revoluce, americký novinář William Echikson (viz jeho kniha *Lighting the Night*, s. 147, 174–189); dnes se k ní hlásí např. George Weigel (viz jeho stat „Evropský problém“ ve sborníku: HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (ed.): *Evropa a její duchovní tvář*, s. 286–301, zde s. 292–294).

97 Podrobnější popis viz BYRNES, Timothy A.: *Transnational Catholicism in Postcommunist Europe*. Lanham, Rowman & Littlefield 2001; o dialektickém vztahu katolické církve k politice viz WEIGEL, George: *Roman Catholicism in the Age of John Paul II*. In: BERGER, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World*, s. 19–35.

extrémní nedostatky svěcení.⁹⁸ Stejně úspěšná byla tendence posílit kulturní roli papežství a římské církve jako „strážkyně“ evropských i obecně lidských hodnot, jejíž vliv daleko přesahuje angažované členy katolické církve. Mnohem skrovnější výsledky však naproti tomu vyzábla snaha o institucionalizaci této skutečnosti v procesu evropské integrace. Křesťanskodemokratické strany nedokázaly opanovat Evropský parlament a diskuse o evropské ústavě, do nichž se výrazně zapojil i papež,⁹⁹ nakonec skončily neslavným kompromisem, nehledě k politickému patu při schvalování procesu. Pokus o explicitní a do značné míry výlučné vyjádření křesťanského základu evropské kultury, podporovaný křesťanskodemokratickými stranami a samozřejmě i katolickou církví, narazil na bariéru sekularistického odmítání náboženských „hříchů minulosti“ a futuristického multikulturalismu. Právě proto se ale mnozí polští duchovní stavěli k evropské integraci negativně a jejich „eurofobii“ nakonec zažehly až přímé zásahy papeže.

Největší fiasko však teorií *ex Oriente lux* čekalo při celospolečenské náboženské obnově v samotných postkomunistických zemích. Viděli jsme již, že ani Polsko se nestalo jednoznačným příkladem rechristianizace v církevních intencích, a srovnávací výzkumy dalších zemí jednoznačně ukazují převahu necírkevních náboženských forem.¹⁰⁰ Silně sekularizovaná Česká republika (a někdejší NDR) je sice poněkud extrémním příkladem, nicméně nedůvěra k církvím a kontroverze ohledně jejich návratu do veřejného života – včetně majetkových restitucí, politického a mediálního vlivu a podobně – se objevily prakticky všude, snad s jistrou výjimkou pravoslavných zemí, jejichž církve jsou tradičně závislé na státu. Obnovu organizovaného náboženství z východní Evropy – přinejmenším takového církevnictví, jaké si představují katolící autoři – tedy nelze očekávat především z toho důvodu, že nenastala a v budoucnu zřejmě ani nenastane výraznější christianizace údajných matečných oblastí.

To však na druhou stranu neznamená, že by náboženství nezůstávalo důležitým faktorem evropských politik. Podle J. Christophera Sopera a Joela Fetzera ovlivňuje především imigrační otázky spolu se vzděláváním a „trvá jeho vliv na strukturu i obsah politiky každého národa, protože zůstává důležitým prvkem koaličních jednání i volebních rozhodnutí prakticky ve všech západoevropských zemích“.¹⁰¹ Na tomto místě nemůžeme podrobněji rozebírat význam „náboženského faktoru“

98 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 46.

99 Paradox této angažovanosti spočíval v tom, že Vatikán samozřejmě není členem Evropské unie; právě to však ukazuje „nepolitickou“ roli současné církve *par excellence*. Neopak transnacionální působení protestantských či pravoslavných církví je mnohem menší, ba zanedbatelné (k tomu viz BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*).

100 POLLACK, D.: *Religiousness Inside and Outside the Church*; NORRIS, P. – INGLEHART, R.: *Sacred and Secular*, s. 111–132.

101 SOPER, J. Christopher – FETZER, Joel: *Religion and Politics in a Secular Europe*. In: JELEN, T. G. – WILCOX, C. (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*, s. 169–191, zde s. 169.

v domácí politice jednotlivých evropských zemí, který se samozřejmě značně liší případ od případu. Lze se však věnovat alespoň první zmíněné otázce, která nás – stejně jako církevní snaha o křesťanské znovusjednocení Evropy – dovádí k problému evropských hranic.

Identita a hranice „postkřesťanské“ Evropy

Pokusů o pozitivní vymezení společných evropských hodnot a konsekventní budování víceméně jednotné evropské kulturní identity sice byla podniknuta celá řada (a křesťanskodemokratický odkaz na náboženské dědictví přitom byl jen jedním z nich),¹⁰² nicméně dosud bez větších úspěchů.¹⁰³ Zatímco ekonomická a dnes už i politická, právní a správní integrace Evropské unie probíhá bez větších problémů a spíše s podporou veřejnosti, třebaže místně a časově proměnlivou, v otázkách vzdělávací, sociální, kulturní a mediální politiky je veřejná podpora integračním procesům mnohem menší. Po dekádě narůstající evropeizace navíc v devadesátých letech nastal spíše opačný trend, totiž identitní renacionalizace, zahrnující i velmi rozdílné postoje jednotlivých národů k evropské integraci, které zřejmě dále podpořilo velké rozšíření Evropské unie v roce 2004. Při signifikantním neúspěchu pokusů o pozitivní (a relativně jednotné) vymezení evropské identity však platí, že panuje značná shoda na alespoň implicitním vymezení negativním – velké části Evropanů je jasné, kdo do Evropy „nepatří“, přestože třeba již překročili její hranice. Současná Evropská unie je mnohem víc „post(západo)křesťanská“ než skutečně sekulární a nábožensky indiferentní, aniž by to byla s to připustit. „Hranice“ Evropy v tomto smyslu bývají vytyčovány v dvojitým směru: jednak proti integraci muslimských (případně i východokřesťanských) zemí do Evropské unie a zadruhé proti „cizí“, opět převážně muslimské komunitě uvnitř (západo)evropských společností (eventuálně také s podobnou argumentací proti již zmiňovaným novým náboženským hnutím). Obojí přitom je relativně současný fenomén, související s „návratem“ náboženství do veřejného prostoru, protože sekularistická ideologie s ničím takto

102 Evropské sebevymezení přitom může být jen jednou z příčin; podobně totiž argumentují například američtí autoři, kteří „potřebují“ rovnocenného partnera – Evropu nikoli sekulární, ale vědomou si svého (křesťanského) základu. Právě to bylo intencí výše citovaného příspěvku Georgea Weigela „Evropský problém“, ale stejně tak i známé práce Samuela P. Huntingtona *Svět civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu* (Praha, Rybka Publishers 2001).

103 PANTEL, Melissa: *Unity-in-Diversity: Cultural Policy and EU Legitimacy*. In: BANGHOFF, Thomas – SMITH, Mitchell P. (ed.): *Legitimacy and the European Union: The Contested Polity*. New York, Routledge 1999, s. 46–65; SHORE, Chris: *Transcending the National State? The European Commission and the (Re-)Discovery of Europe*. In: *Journal of Historical Sociology*, roč. 9, č. 4 (1996), s. 473–496.

vým dlouho nepočítala a západní Evropa měla vzhledem ke své údajné sekularitě religijní otázky prostě přehlížet.

Začneme-li druhým zmiňovaným fenoménem, je zřejmé, že západoevropské země se ve druhé polovině 20. století staly výrazně imigračními, avšak až už zvolily jakékoli integrační mechanismy vzhledem k cizincům, mezi nimiž výrazně převládali muslimové, devadesátá léta a přelom tisíciletí ukázaly jejich neúspěšnost.¹⁰⁴ Muslimští imigranti a jejich potomci nebyli zapojeni do života západních států, po vzdělanosti, sociální i ekonomické stránce zůstali „občany druhé kategorie“, přičemž jejich exkluze začala být z obou stran (být ne zcela oprávněně) popisována v náboženských termínech. Politizace mezinárodních migrací se v tomto kontextu dostala do polohy kontroverze ohledně islámu, „tradiční“ evropskou společností a priori ztožňovaného s fundamentalismem nebo i terorismem a muslimskými imigranty považovaného za jedinou ochranu proti sociální exkluzi,¹⁰⁵ ačkoli skutečné ponětí o podstatě tohoto náboženství je na jedné i druhé straně překvapivě nízké. Islám začal být pokládán za hlavní bariéru integrace, proti níž se postavily ultrapravicové politické strany za relativně značné podpory veřejnosti; neznámá to síce, že by většina západoevropských společností sdílela militantní protimigrační rétoriku, avšak kritika islámu ze sekularistických i křesťanských pozic (včetně „patříčných“ historických reminiscencí) výrazně zasáhla veřejný diskurz. Britský a nizozemský případ, kde byly muslimské organizace *de facto* integrovány do politického procesu jako nezávislá nábožensko-politická entita,¹⁰⁶ jsou spíše výjimečné, a navíc i ony narážejí na nejednotnost muslimských imigrantů. Ve většině ostatních zemí však vůči něčemu takovému panuje silný odpor, například ve Spolkové republice zdůvodňovaný nejednotností muslimské reprezentace nebo ve Francii odkazem na sekularitu veřejného prostoru; potíž ovšem spočívá v tom, že „pro muslimy ... laičtí nemí ideologicky neutrální“, nýbrž v jejich očích „slouží státu k potření jejich identity jako náboženské skupiny a k jejich asimilaci k nenáboženským hodnotám“.¹⁰⁷ Konkrétním příkladem může být vzdělávací politika, na níž deprivatizační

104 K různým integračním strategiím viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Proměny socioekonomických hodnot v důsledku migračních procesů. In: TYŽ – VEČERNÍK, Jiří (ed.): *Socioekonomické hodnoty, politiky a instituce v období vstupu České republiky do Evropské unie*. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2006, s. 183–196, zde s. 185–188; UHEREK, Zdeněk: Migrace a formy soužití v clových prostorech. In: HIRT, T. – JAKOUBEK, M. (ed.): *Soudobé spory o multikulturalismus*, s. 258–274, zde s. 266–272. K historické analýze evropských migrací srv. BADE, Klaus J.: *Evropa v pohybu: Evropské migrace dvou století*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2005.

105 TIBI, Bassam: *Islamské Zuwanderung: Die gescheiterte Integration*. München, Deutsche Verlags-Anstalt 2002, s. 260–272.

106 SOPER, J. C. – FETZER, J.: Religion and Politics in a Secular Europe, s. 186.

107 Tamtéž, s. 180; srv. NEŠPOR, Z. R.: Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech, s. 143.

religiozita klade obzvláštní důraz: zatímco ve Spojeném království od roku 1998 existují muslimské školy podporované státem (i když si jejich prosazení vyžádalo delší čas i spory a současně zůstal v platnosti zákon, podle kterého musí mít každodenní školní pobožnost „zcela nebo v zásadě křesťanský charakter“), ve Francii to dosud možné není, ačkoli „šátkový zákon“ z roku 2004 vylučuje pravověrné muslimky z vyučování na státních školách.

Druhým sporným bodem je rozšiřování Evropské unie, jejíž východní hranice v roce 2004 prakticky respektovala hranici mezi latinským a východním křesťanstvím (jedinými ortodoxními zeměmi unie bylo Řecko a od roku 2004 také Kypr; dnes k nim přibýlo většinově pravoslavné Bulharsko a nábožensky smíšené Rumunsko). Přesto se zdá, že panuje mnohem větší shoda o brzkém přijetí převážně katolického Chorvatska než pravoslavné Ukrajiny či Srbska. Zásadní spor však vyvolává především otázka nejdějšího čekatela na vstup, Turecka, které svou žádost podalo již v roce 1959 a od té doby mohlo pouze pozorovat mnohem rychlejší integrace dalších a dalších zemí, které se přihlášily dávno po něm. Bývalý francouzský prezident Valéry Giscard d'Estaing ve známém rozhovoru pro deník *Le Monde* (9. listopadu 2002) rozhodně nevyjádřil jen svůj názor, když tvrdil, že Turecko „není evropská země“ (a že se s tím nedá nic dělat), ačkoli vrcholní představitelé Evropské unie se od tohoto názoru urychleně veřejně distancovali. Historická negativní identifikace Západu proti *dar al islám*¹⁰⁸ je stále živá a podle většiny výzkumní veřejného mínění panuje u evropské veřejnosti kromobýčejná shoda v tom, že Turecko (ani další muslimské země) nemají v unii co dělat, i když nějaká forma přidruženého členství není vylučována. Situaci však komplikuje ještě jedna skutečnost – zatímco tradičně evropeizaci Turecka propagovali sekulární kemalisté, hlásící se k odkazu prvního prezidenta Kemala Atatürka, v současnosti se tohoto hesla chopila islamistická Strana spravedlnosti a rozvoje.¹⁰⁹ Z jejího úhlu pohledu by se Evropská unie neměla starat o náboženství, které by mělo zůstat doménou jednotlivých členských zemí (což by v případě Turecka znamenalo boj proti starým sekulárním elitám ve prospěch islamistické náboženské obnovy). Naproti tomu evropští pozorovatelé i veřejné mínění sice (jako celek) určitě nejsou (církevně) křesťanský založení, nicméně vstup „jinověrců“ do evropského klubu rozhodně nevitají. Ať už jsou „oficiální“ důvody proti přijetí Turecka jakékoli, často za nimi stojí obavy

108 SHEIKH, Naveed S.: *The New Politics of Islam: Pan-Islam Foreign Policy in a World of States*. London, Routledge 2003, s. 7. Je ovšem nutné zmínit, že (skryté) náboženské důvody odkládání tureckého vstupu do EU nejsou jediné: svůj význam mají neurovanané vztahy s Řeckem, kyprská otázka i vnitropolitické problémy spojené s vlivem armády politikou vůči Kurdům atd.

109 HAKAN, M. Yavuz: Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 225–255, zde s. 238–247.

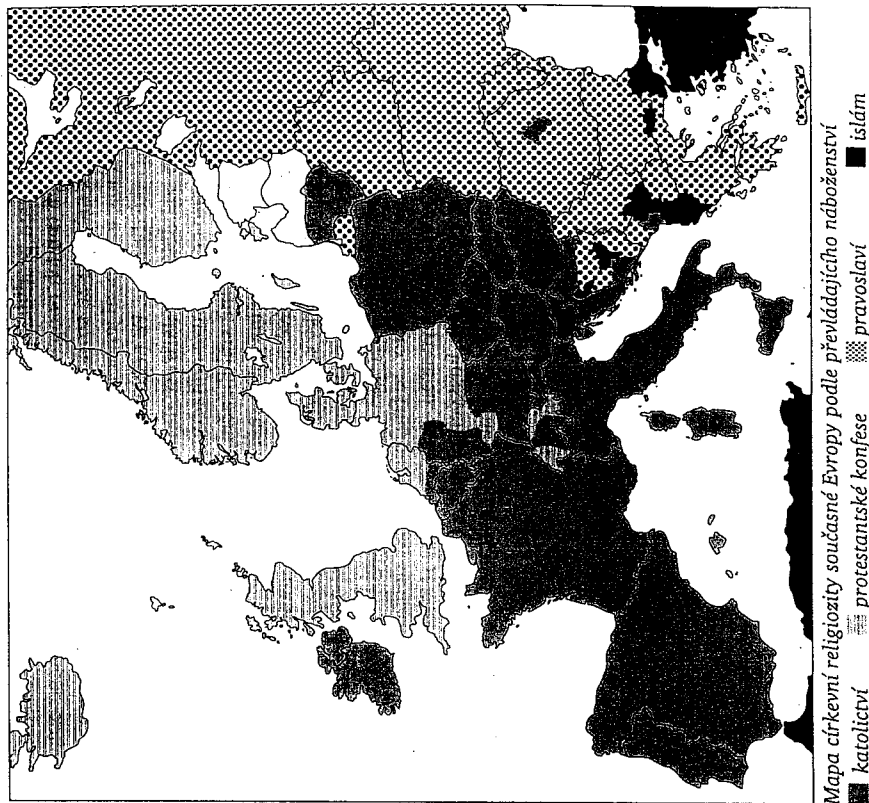
z nabourání postsovětské a postkřesťanské evropské identity.¹¹⁰ Pro většinu „sekulárních“ Evropanů je přijatelná určitá náboženská deprivatizace, pokud cítkve fungují jako „strážkyně“ (evropských) sociálních hodnot a norem, zlepšují školní vzdělávání a sociální péči, případně poskytují praktiky, které nikdo jiný adekvátně neumí (jako zmiňované pohřební rituály). Rozhodně však odmítají fundamentální propojení náboženství a veřejného života, které je ideálem islámského práva šaría a jehož alespoň částečně uplatňování je charakteristické pro muslimský svět. Ale, spoň v tomto ohledu se zcela jistě uplatnila (post)křesťanská výjimečnost Západu, jak ji charakterizoval Marcel Gauchet, postupná diverzifikace náboženství a sekulární moci, transcendentna a tohoto světa.

Závěrem

V mezích tohoto příspěvku nebylo možné podat ucelený přehled (západ)evropského náboženského vývoje po druhé světové válce, byly však naznačeny alespoň některé jeho základní trendy a jejich možné důsledky. Jedním z nejdůležitějších byl proces odcitkevňení společnosti, odehrávající se na obou stranách železné opony (i když z rozdílných důvodů a nikoli se zcela shodnými výsledky), který však – alespoň z dnešního úhlu pohledu – zcela jistě nevedl k nenáboženské společnosti. Religiozita většiny lidí ztratila svůj organizovaný ráz, stejně jako „vyvanula“ většina jejích „náhražek“, nicméně „optimum lidu“ vychýlo mnohem méně, než předpokládaly tradiční sekularizační teorie. Ani církevní zbožnost nezanikla úplně a vykazuje některé známky obnovy, třebaže oslovují jen určité segmenty společnosti. Většina společnosti ovšem využívá jejich služeb jen někdy, a tím spíše to platí o privatizovaných náboženských formách a o parciálním průniku religiozity do dalších institucionálních sfér. Neorganizovanost a subjektivizace těchto složek totiž nevede k jejich zániku, nýbrž k multiplikaci a diverzifikaci možných vzájemných spojení a spolupůsobení, která se uplatňují v konkrétních případech a s vzhledem k rozdílnému (historickému) institucionálnímu zakotvení systému. Paradigma mnoha modernit v Evropě platí stejně jako vícero forem globalizace, přičemž v obou kontextech náboženské otázky hrají mnohem větší roli, než vědci před dvěma či třemi dekádami předpokládali a než se leckdy dosud domnívá nenáboženská část veřejnosti.¹¹¹ Západní Evropa sice ve světovém měřítku zůstává sekularizační výjimkou, jež potvrzuje pravidlo obecné desekularizace veřejného prostoru, avšak ani v ní není

110 ČASANOVÁ, J.: Der Ort der Religion im sekulären Europa; TVŽ: Religion, European Secular Identities, and European Secularization. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 65–92, zde s. 71–74, 89 n.

111 BERGER, Peter L. – HUNTINGTON, Samuel P. (ed.): *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford, Oxford University Press 2002.



Mapa církevní religiozity současné Evropy podle převládajícího náboženství

■ katolictví ▨ protestantské konfese ▤ pravoslavi ■ islám

náboženská karta zcela bez vlivu, jak naposled ukázaly debaty o evropské ústavě, imigraci či vstupu Turecka do Evropské unie.

S pokračující náboženskou subjektivizací, sekularizací (církevního) křesťanství, imigrací jinověrců a vznikem multikulturních společností dochází ke stírání rozdílů mezi náboženskými představy a chováním většiny obyvatelstva v původně katolických a protestantských zemích, stejně jako se zmenšují rozdíly mezi nuceně sekularizovanými postkomunistickými zeměmi a Západem. Tyto konvergence však nejsou absolutní a ani se neobjevuje nějaká společná evropská (ne)náboženská identita; vysokou míru církevní religiozity si zachovalo především Irsko (včetně britského Severního Irsku), Polsko a Řecko, ačkoli za studené války figurovaly tyto země na opačné straně politické mapy Evropy. Jestliže mnohé katolické země v 19. a první polovině 20. století vykazovaly ostrou polarizaci mezi církevním a proti-

církevním tábořem, tato protikladnost dnes v západní Evropě spíše mizí, zatímco v postkomunistických zemích naopak spíše roste a vyvolává oprávněné obavy. Náboženství, k němuž můžeme ze strukturálního hlediska přiřadit i militantní antiklerikalismus a ateismus, totiž není jenom opiem – jak prohlásil švýcarský teolog Leonard Ragaz, je to také dynamit. Po několika desetiletích široké, i když v řadě ohledů jen vnější nebo zdánlivé, sekularizace nastoupilo období jeho zvýšené brizance, jejíž důsledky lze v tuto chvíli pouze odhadovat. Přes osvícenskou snahu redukovat všechna náboženství na sociálně stabilizační, *ipso facto* spíše mírotvorné elementy (čímž se holedbá i velká většina současných vůdčích představitelů jednotlivých konfesionů či vět), nebo možná právě pro ni, bohužel nikde není zaručeno, že tomu tak skutečně a trvale bude.¹¹² Války se jistě vedly i o opium, tím spíše se mohou vést o dynamit (a jeho prostřednictvím); tím nemá být řečeno, že nám aktuálně hrozí ozbrojený „sřet civilizační“, jehož možnost zvažoval Samuel P Huntington (a především jeho černí epigoni), jako spíš to, že (ne)nábožensky definované bloky se v povšimlém sociálním prostoru nově vytvářejí. A že evropský sekularismus, obohacený případně diskurzem o všeobecných lidských právech (která vycházejí z křesťanské konceptualizace), v tomto procesu rozhodně není nestranným aktérem.

112 Srv. JUERGENSMEYER, Mark: *Teror v mysli Boží: Globální vzestup náboženského násilí*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

„Jsou to berani, ale můžeme je využít“ Čeští evangelici a komunistický režim 1948–1956

Ondřej Matějka

Osudy církvi (zejména katolické) ve fázi nástupu a upevňování komunistické diktatury se dočkaly relativně brzké pozornosti díky práci Karla Kaplana. Tento neutrálně plodný historik s fenomenální znalostí pramenů podrobně popsal stýkání a potýkání katolické hierarchie s aparátem KSČ, které charakterizoval jako „mocensko-politický boj“¹, završený církevními procesy s biskupy, představiteli řádů a jejich spolupracovníky. Kaplanova základní hypotéza bere vážně komunistickou představu o katolické církvi jako hlavním protivníku v boji o ovládnutí společnosti. Jde tedy zjednodušeně o klasický totalitární interpretační rámec, ve kterém se jednobarevná Strana snaží o dokonalé podřízení mnohohvrstevné Společnosti. Kaplan, opírající se o prameny z mocenského centra, vyhláší stranicí aparát za jednoznačného vítěze bitvy, ze které církve (jako jeden z posledních autonomních prostorů v diktatuře) vychází „ochrnutá“ a „zmrzačená“².

Kaplanovo pojetí má samozřejmě své předchůdce, současníky i následovníky ve všech postkomunistických historiografiích: nejpropracovanější je jako obvyk-

1 KAPLAN, Karel: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*. Brno, Doplněk 1993. Citát užitý v názvu tohoto příspěvku viz Národní archiv, Praha (dále NA), fond (f.) 1501 (původní označení 02/2 – Politické byro ÚV KSČ 1954–1962), svazek (sv.) 260, archivní jednotka (arch. j.) 345, záznam ze 101. schůze politbyra ÚV KSČ 31.5.1960, 5. bod: Zpráva o současné situaci v protestantských církvích v ČSR a návrh dalších opatření a postupu vůči nim.

2 V názvu 3. kapitoly výše citované knihy použil Kaplan právě tato slova.