

Soudabø de 7149 14, 2007, 2-3

## **Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–1989**

*Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance*

Zdeněk R. Nešpor

V souvislosti s novým vstupem náboženství do mezinárodní a domácí politiky, mědí i ekonomické oblasti a s novými formami religiozity v období pozdní moderny (evangelikalismus a charizmatické křesťanství, takzvaný islámský fundamentalismus a další) prošla západní sociologie náboženství v posledních dvaceti letech řadou transformací. Jak ukazují na jiném místě tohoto čísla, byla opuštěna takzvaná sekularizační teze, předpokládající automatické snižování významu náboženství nebo jeho zánik v souvislosti s modernizací, ve prospěch diferencovanější analýzy současných náboženských procesů; v anglosaském prostoru se za nové paradigma prohlašuje teorie racionální náboženské volby, ale vedle toho existuje celá řada alternativních sociologických škol vycházejících z odlišných badatelských perspektiv a poskytujících hlubší porozumění náboženskému vývoji v pozdní moderně. Vzhledem k aktuálním náboženským procesům a prudkému rozvoji sociologie náboženství bylo nezbytné rekonceptualizovat nejen dosavadní badatelské výsledky, ale především standardně užívané teoretické a metodické přístupy. Dosavadní pohled na vývoj sociologie náboženství byl nahrazen novým,<sup>1</sup> i když rozhodně ne-

---

1 BECKFORD, James A.: The Sociology of Religion 1945–1989. In: *Social Compass*, roč. 37, č. 1 (1990), s. 45–64; DAVIE, Grace: *New Approaches in the Sociology of Religion*. A Western

jde o nějaké postmoderní „odvržení klasiků“, nýbrž o jejich nové zhodnocení, které umožňuje lepší porozumění současné náboženské situaci v sociologické i historické perspektivě.<sup>2</sup>

V českém prostředí bohužel něco takového dosud postrádáme, což souvisí s aktuálním stavem naší sociologie náboženství; ten byl spolu s nástinem jejího vývoje v období před nástupem marxismu rámcově popsán na jiném místě.<sup>3</sup> Narozdíl například od Polska česká sociologie náboženství nedisponuje ani starším soustavným přehledem svého vývoje, který by nebyl zatížen marxistickým předporozuměním,<sup>4</sup> což výrazně znesnadňuje nejen další rozvoj disciplíny, ale především porozumění metodickým omezením starších výzkumů, které by umožnilo jejich náležitou interpretaci.

Empirické výzkumy současné religiozity realizované v období dominance marxistické ideologie – nebo naopak tehdy z různých důvodů záměrně nerealizované – totiž neslouží jenom sociologům náboženství, nýbrž jsou – nepočítáme-li subjektivně zabarvené vzpomínky a materiály institucionální povahy – jediným zdrojem informací o stavu náboženství v rehdějším Československu, respektive českých zemích, také pro historiky a jinak zaměřené sociální vědce.<sup>5</sup> A právě zde spočívá hlavní ká-

men úrazu: zatímco sociologové náboženství nepochybně budou dříve či později s to reinterpretovat jejich výsledky i apriorní omezení v duchu moderního přístupu ke sledovanému fenoménu, v případě ostatních badatelů je to mnohem obtížnější – kvantitativní výzkumy totiž poskytují rádooby přesná data, jejichž kritiku nelze provést bez adekvátního porozumění použitým metodám a teoretickému a institucionálnímu rázání.<sup>6</sup> Bez odpovědné kritiky však nelze s jejich výsledky náležitě pracovat, neboť výpočetní hodnota zdánlivě přesných dat je výrazně ovlivněna kontextem jejich sběru a zpracování. Tuto obtíž přitom nelze redukovat na dominance marxistického úhlu pohledu, jehož stoupenci na jednu stranu náboženství (nebo spíše některých jeho forem) zkoumali, a současně prováděli jeho „náležitou“ kritiku z „vědeckých“ pozic, případně se aktivně podíleli na jeho likvidaci. Takzvaná sekularizační teze měla mnohem širší záběr a zhruba do osmdesátých let 20. století dominovala i v představách západních sociologů, jejichž výzkumy sice nebyly (tak výrazně) sociopoliticky angažované, nicméně často poskytovaly podobný obraz náboženského úpadku.<sup>7</sup> Teprve v posledních letech dochází k revizi přístupů založených na sekularizační tezi, která s sebou nese i reinterpretaci starších empirických výzkumů.<sup>8</sup>

Přestože dosud neexistuje dostatek základních výzkumů, aby bylo možné podat celkový obraz vývoje české sociologie náboženství a příbuzných disciplín v letech 1948 až 1989, nezbyvá než se v první části této studie pokusit naznačit jeho základní determinanty. Alespoň rámcově, současněmu stavu poznání odpovídající seznámení s institucionálním prostředím je totiž nezbytné pro porozumění kontextu vzniku jednotlivých výzkumů. Dále se věnuji právě těmto empirickým výzkumům provedeným v uvedeném období, jejich popisu a interpretaci,<sup>9</sup> přičemž rozlišuji (přinejmenším) tři vzájemně dispartátní časové úseky:

2 Srv. GLOCK, Charles Y. – HAMMOND, Phillip E. (ed.): *Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion*. New York, Harper & Row 1973; HERVIEU-LÉGER, Danièle – WILLAIME, Jean-Paul: *Sociologies et religions: Approches classiques en sciences sociales des religions*. Paris, Presses universitaires françaises 2001.

3 NEŠPOR, Zdeněk R.: Dvojitá tradice české sociologie náboženství. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 4 (2004), s. 447–468; srv. TYŽ: Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity. In: TYŽ (ed.): *Jaká vřa? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2004, s. 11–20.

4 Viz např. MAJKA, József: *The Sociology of Religion in Poland*. In: ZATKO, James J. (ed.): *The Valley of Silence: Catholic Thought in Contemporary Poland*. London, University of Notre Dame Press 1967, s. 227–247; pro české prostředí srv. SUCHÁNKOVÁ, Marie: *Česká sociologie náboženství (buržoazní provenience do roku 1945)*. In: *Ateizmus*, roč. 5, č. 1 (1977), s. 49–61; č. 2, s. 163–176; č. 3, s. 277–291; VANĚK, Antonín: *Přehled dějin české a slovenské sociologie: Od nejstarších dob až do roku 1945*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1981.

5 Zatím se objevily pouze zárodečné pokusy o zhodnocení vývoje české religiozity ve druhé polovině 20. století (nepočítáme-li již bohatou literaturu o perzekuci církví či institucionálním vývoji). Viz především HALAS, František X.: *Fenomén Vatikán*. Brno, Centrum pro studium de-

moltracie a kultury 2004, s. 595 n.; HALÍK, Tomáš: *Vřa a kultura: Pokončitíri vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie*. Praha, Zvon 1995; TYŽ: *Oslavit Zachea*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003; HANUŠ, Jiří: *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno, CDK 2005; KEPEL, Gilles: *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis 1996, s. 80–88; MIŠOVIČ, Ján: *Vřa v dějinách zemí [K]oruny české*. Praha, Sociologické nakladatelství 2001, s. 90–109; RAMET, Sabrina P.: *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham – London, Duke University Press 1998, s. 90–144.

6 Na některé problémy upozornil např. J. Hanuš v citované práci *Tradice českého katolicismu* (s. 146–148, 178–193), aniž se ovšem sám vyvaroval automatického přijímání dat z těchto výzkumů.

7 Srv. např. komparativní výzkum západní religiozity z konce 60. let, jehož se za Československo účastnila Erika Kadlicová (MOL, Hans (ed.): *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague – Paris, Mouton 1972).

8 Např. ve Velké Británii viz GILL, Robin: *The „Empty“ Church Revisited*. Avebury, Ashgate 2003.

9 Je třeba říci, že nejde o první badatelský počín na tomto poli, i když oba předchozí byly jednak omezené použitým materiálem (výzkumy realizovanými Státním úřadem pro věci církevní, resp. Sekretariátem pro církevní záležitosti, v prvním případě navíc byla předmětem výzkumu

Česká sociologie (včetně sociologie náboženství) „dožívala“ na konci čtyřicátých let pod palbou marxistických obvinění z „buržoazních pozic“, načež byla na více než dekádu institucionálně zrušena. V padesátých letech sociologii nešlo studovat ani se jí badatelsky věnovat, i když některé její přístupy integrovali takzvaní historický materialismus a z pragmatických důvodů se prováděly demografické výzkumy, případně i (utajované) výzkumy postojů obyvatelstva. Sociologie pak byla „obnovena“ před polovinou šedesátých let, avšak až na okrajové výjimky nenavazovala na dočasně meziválečné tradice, nýbrž se mnohem více orientovala na soudobou východní (sovětskou, polskou), ale i západní sociologii; tomu odpovídalo i tehdejší směřování ideologicky obzvlášť problematického oboru, sociologie náboženství. Přesto právě česká sociologie náboženství patřila mezi subdisciplíny s největším mezinarodním ohlasem, stejně jako obnovené výzkumy veřejného mínění. Další zlom přinesla porážka „kontrarevoluce“ a následná takzvaná normalizace: velké části sociologů bylo znemožněno pracovat, nové výzkumy se dostaly pod přísný ideologický dozor, výsledky postojových šetření opět sloužily pouze Ústřednímu výboru KSČ. Vzhledem k tomu, že v šedesátých letech probíhaly sociálně ozvučné dialogy křesťanů s marxisty a v období „pražského jara“ se udály pokusy revitalizovat řadu církevních institucí – že tedy náboženství ještě nebylo „tak docela mrtvé“<sup>10</sup> – byla i oblast sociologie náboženství postižena zvlášť výrazně. Její nejznámější představitelka a současně vedoucí příslušného ministerského odboru Erika Kadlecová byla odsunuta mimo vědeckou a správní sféru, sociologie náboženství jako taková zanikla, „nahrazena“ novým vědním oborem – takzvaným vědeckým ateismem, jenž v sobě ještě výrazněji snoubil sociologické ambice s protináboženskou angažovaností. Vědecké výsledky, jichž bylo na tomto poli dosaženo, ovšem nebyly příliš adekvátní vynaloženým prostředkům, a nejen proto nový obor po roce 1989 v podstatě okamžitě zašel na úbytě.

Vedle oficiální marxistické sociologie náboženství, at už se nazývala jakkoli, je ovšem nutné sledovat také alternativní pohledy. Širší empirické výzkumy jistě nebylo možné provádět jinak než v mezích tehdejší oficiality, jejich interpretace se však příležitostně ujímali i autoři publikující v samizdatovém nebo exilovém pro-

jen katolická religiozita) a jednak metodickými východisky autorů (v prvním případě archi-  
váte a historika, ve druhém socioložky a demografky). Viz BABIČKA, Václav: Vývoj katolické  
religiozity v českých zemích v letech 1949–1989 (na základě zjišťování Státního úřadu pro  
věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní). In: *Sborník archivních  
prací*, roč. 55, č. 2 (2005), s. 378–506; HAMPLOVÁ, Dana: Institutionalizované a neinstitution-  
alizované náboženství v českém poválečném vývoji. In: *Soudobé dějiny*, roč. 8, č. 2-3 (2001),  
s. 294–311.

10 Parafrazuji titul jednoho z nejvýraznějších představitelů marxisticko-křesťanských dialogů z té  
doby, po roce 1970 perzekvovaného – GARDAVSKÝ, Vítězslav: *Bůh není zcela mrtve: Úvahy  
o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. Praha, Československý spisovatel 1970.

středí. Zaměřením na tyto výzkumy se přitom rozhodně nevyčerpává – sice vnitřně omezená, přesto však nikoli zcela chudá – škála (vědeckých) přístupů ke studiu náboženství v období 1948 až 1989. V rámci sociologie náboženství by bylo dále třeba zkoumat měnící se teoretická východiska, včetně receptce zahraničních přístupů, vedle toho existovaly historické, právní a psychologické výzkumy, různé typy teologické sebereflexe a v neposlední řadě široké spektrum protináboženské agitace. To vše je teprve úkolem budoucnosti, byť tato studie chce připravit alespoň část mate-  
riálu nezbytného k širšímu porozumění dané problematice.

### *Institucionální zázemí výzkumu soudobé religiozity v letech 1946–1989*

Za základní informaci o soudobé religiozitě byla po většinu 20. století v zemích, kde takové zkoumání bylo možné, považována konfesionální sebedeklarace ve sčítání lidu. Výhodou samozřejmě bylo, že byla dotázána celá populace, i když jenom nedostatečně, prostřednictvím jedné nebo nanejvýš několika málo otázek směřujících hlavně ke zjištění církevní příslušnosti. Československo nicméně mezi zeměmi zkoumající religiozitu prostřednictvím sčítání lidu – prováděného Státním statistickým úřadem – na čas přestalo patřit. Ačkoli se příslušná otázka vyskytovala ve všech rakouských a prvorepublikových cenzech, naposledy byla použita v roce 1950. Důvodem možná byla skutečnost, že k nějaké církvi se přihlásilo téměř čtyřicetprocent obyvatelstva, více než při posledním sčítání lidu v roce 1930, ačkoli podle marxistických předstáv, podpořených ostatně i nastupujícím tvrdým proticírkevním bojem, by tomu mělo být právě naopak. Pokud jde o proporcii, mírně poklesl podíl majoritní římskokatolické církve (76,3 procenta oproti 78,5 procentům) a vzrostl podíl Církve československé a Českobratrské církve evangelické, tento výsledek však nelze prvoplánově přisuzovat pouze vlivu nacionalismu či protikatolické propagandy, ačkoli i ten se v něm projevil. Mnohem důležitější byly dvě zásadní změny ve skladbě obyvatelstva: odsun českých Němců (z větší části katolíků), ale i se signifikantním zastoupením osob bez vyznání; odsun kromě toho zee-  
la zlikvidoval německou církev augšpurského vyznání a silně proměnil charakter starokatolicismu) a reemigrace zahraničních Čechů a Slováků (hlásících se častěji než majoritní populace ke katolicismu i protestantským vyznáním).<sup>11</sup> Usnesení vlády číslo 1410/1954 Sbirky zákonů každopádně zrušilo další evidenci náboženské-  
ho vyznání obyvatelstva, včetně dotazování na náboženskou příslušnost, a proto následující cenzy (až do roku 1991) v této věci neposkytují žádné informace. Mís-  
to toho se naopak objevila menší šetření, jež měla státní správě, případně vědecké

11 Úplné informace o výsledcích náboženských otázek v rámci sčítání lidu ve 20. století podává  
publikace *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921–1991* (Pra-  
ha, Český statistický ústav 1995).

obci, uvedené data poskytnout; jejich výhodou byla větší koncentrace na problematiku náboženství, jež proto mohla být zkoumána hlouběji. Dříve než se dostaneme k jejich výsledkům, je třeba věnovat pozornost otázce, kdo a za jakým účelem tato šetření prováděl.

První institucí, která se začala věnovat kvantitativním (postojovým) výzkumům religiozity,<sup>12</sup> byl Československý ústav pro výzkum veřejného mínění, založený v roce 1946 při ministerstvu informací.<sup>13</sup> Ústav vycházel z Gallupových výzkumů veřejného mínění, s nimiž se Čeněk Adamec seznámil za svého válečného pobytu ve Spojeném království (britská organizace *Mass Observation*), vybudoval dvě relativně rozsáhlé tazatelské sítě a snažil se o nezávislý vědecký výzkum. Nejvíce rezonujícím tématem samozřejmě byly politické preference, proto usiloval o rovnoměrné zastoupení tazatelů různé politické příslušnosti (výzkum se prováděl prostřednictvím rozhovorů na základě krátkého dotazníku, proto se i při uplatňování kvótního výběru předpokládalo, že respondenti mohou být ovlivněni názory tazatele), ústav se však nevyhýbal ani dalším oblastem včetně marketingového výzkumu. Jednou z nich bylo náboženství, v tomto případě nezkoumané jako církevní příslušnost, nýbrž jako soubor (křesťanských) věr a praktik, jejichž subjektem dotazovaní (ne)byli. Podle Adamcova svědectví tento výzkum inicioval jeden z vůdčích činitelů ústavu Milan A. Tesař, katolický intelektuál, který současně „konzultoval otázky s katolickými kruhy“.<sup>14</sup> Není vyloučeno, že Tesařův zájem souvisel s podobnými tendencemi v zahraničí, protože zejména francouzská katolická *sociologie religieuse* měla v tomto období výrazný zájem o kvantitativní sociologická šetření, včetně výzkumů veřejného mínění.<sup>15</sup> Bohužel však postrádáme informace o dalším využití výsledků výzkumu.

12 Meziváléčná česká sociologie náboženství byla většinou orientována teoreticky či historicky a neprováděla rozsáhlejší empirické výzkumy. K tomuto zaměření srv. NESPOR, Z. R.: Dvoji tradice české sociologie náboženství; empirickým výzkumům v tomto období je věnována studie: TVŽ: Brněnský výzkum současné religiozity z roku 1930: Současná interpretace. In: *Religio*, roč. 15, č. 1 (2007), s. 87–108.

13 Vzpomínky na činnost ústavu shrnul Čeněk Adamec v publikaci *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích* (Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1996); stručnou informaci podává také Gabriela Šamanová v článku „(Kvazi)demokratická období výzkumu veřejného mínění před rokem 1989“. In: *Náš společnost*, č. 1 (2006), s. 19–21. Podobný ústav vznikl také na Slovensku (působnost „československého“ ústavu zůstala omezena na české země), o jeho činnosti však chybějí informace.

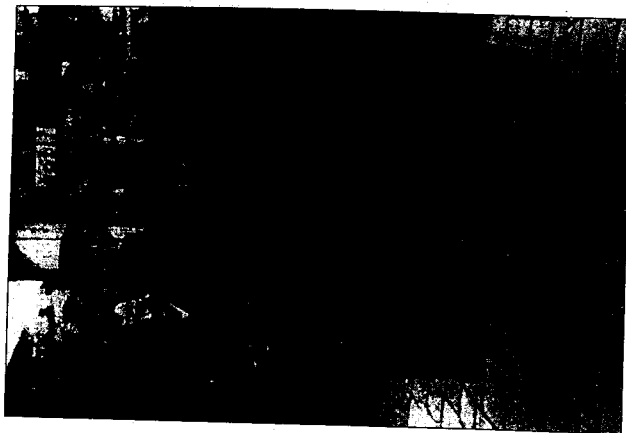
14 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 78 n.

15 DESPLAND, Michel: *Les sciences religieuses en France: Des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas*. In: *Archive de Sciences Sociales et de Sociologie différentielle*. In: TVŽ – SÉGUY, Jean (ed.): *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris, Cujas 1970, s. 175–199; WILLAJME, Jean-Paul: *French-Language Sociology of Religion in Europe since the Second World War*. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, roč. 25, č. 2 (1999), s. 343–371.

Ústav se ovšem dostal do problémů po úmorovém převratu, kdy byl personálně obměněn a marginalizován. V posledních dvou letech své existence se navíc zaměřoval pouze na politicky a ideologicky „neškodná“ témata, mezi nimiž religiozita nefigurovala (ostatně Tesař byl ihned propuštěn); výsledky šetření byly označovány jako důvěrné či tajné. Zrušen byl v roce 1950 v souvislosti s tažením proti „buržoazní vědě“ sociologii, ačkoli podobné výzkumy se i později (bez širšího společenského povědomí) realizovaly na zakázku Ústředního výboru KSČ.

S obnovením sociologie v šedesátých letech vystala otázka navázání na činnost poválečného ústavu; na základě usnesení předsednictva ÚV KSČ z roku 1965 o dva roky později vznikl Ústav pro výzkum veřejného mínění Československé akademie věd, jehož ředitelkou se stala Jarmira Zapletalová.<sup>16</sup> Působnost nového ústavu byla celostátní, metodicky navázal v modernějším hávu na svého předchůdce, zejména v „křesťanském období“ se přitom orientoval hlavně na aktuální politické otázky. Ani v tomto případě však nezůstal

výzkum religiozity zcela stranou, rozsáhlejší šetření z roku 1969 například ukázalo, že „je možné náboženské citění ... označit za ještě dosti silné, a to i 20 let po nemalé propagandě ateismu“.<sup>17</sup>



Tři pracovníci Československého ústavu pro výzkum veřejného mínění v prvních poválečných letech: zleva Bohuš Pospíšil, Milan Tesař a Čeněk Adamec (foto z publikace Čeněk Adamec *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1996)

16 K dějinám ústavu viz BEČVÁŘ, Josef: *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*. Praha, ÚSD AV ČR 1996; srv. také ŠAMANOVÁ, G.: (Kvazi)demokratická období výzkumu veřejného mínění před rokem 1989, s. 20 n. Podle zakládajícího usnesení měl ústav podléhat ideově-politickému řízení ÚV KSČ. Viz *Archiv Akademie věd ČR, Praha (dále AV ČR)*, fond (f.) *Vědecké kolegium filozofie a sociologie*, karton (k.) 10, inventurní číslo (inv. č.) 73.

17 BEČVÁŘ, J.: *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*, s. 114.

(Kvazi)demokratické období výzkumu však opět rychle vzalo za své s počínající „normalizací“ – klesala ochota respondentů vypovídat, v důsledku ideologických tlaků se přeorientoval na méně problematická témata, stejně však byl v roce 1972 zrušen. Tentokrát se tak stalo začleněním menšího pracovníků i tazatelů do Federálního statistického úřadu, kde pod vedením Karla Rycharřika „překročil meze objektivního zjišťování a vstupoval na pole propagandy“.<sup>18</sup> Většina výsledků výzkumů zůstala tajná, respektive byla vypracována na přímou zakázku ÚV KSČ, výzkumné zprávy byly distribuovány omezenému okruhu zainteresovaných nejvyšších míst, ojedinelé sloužily i jako „doklad“ aktuální ideologicko-politické propagandy. Pokud jde o náboženství, tento Kabinet (později znovu Ústav) pro výzkum veřejného mínění do roku 1989 realizoval tři samostatné výzkumy a třikrát byla religiozita (významnou) součástí šetření světónázorové orientace; z celkového počtu sto sedmdesátí provedených výzkumů přitom šlo o jedno z nejfrekventovanějších témat, nepočítáme-li aktuální politické otázky (zpočátku například sociální akceptace „normalizace“ a názory na emigraci, v osmdesátých letech na přestavbu) a sociální či ekonomické záležitosti. Problematikou na těchto šetřeních samozřejmě byl výrazný ideologický podtext, případně i tlak na respondenty, i když na druhou stranu je nutno zdůraznit, že narozdíl od dosavadní činnosti se v jejich rámci zpracovávaly mnohem rozsáhlejší dotazníky prostřednictvím (poněkud) náročnějších statistických metod. Ústav jako oddělení statistického úřadu měl v době svého formálního zrušení, tedy na jaře 1990, asi padesát zaměstnanců. Později se transformoval do menšího Institutu pro výzkum veřejného mínění při Českém statistickém úřadu, který je od roku 2001 součástí Sociologického ústavu Akademie věd ČR, v. i.<sup>19</sup> Většina pracovníků transformovaného institutu ovšem pocházela z „normalizační“ podoby ústavu, a to i po převezení pod Sociologický ústav; teprve s postupem činnosti Centra pro výzkum veřejného mínění došlo k úplné personální výměně.

Ústav pro výzkum veřejného mínění, jehož vývoj prošel signifikantními periodami v souvislosti s dobovým politickým i „vědecko-politickým“ děním, ovšem nebyl jedinou vědeckou institucí, která se zabývala empirickými sociologickými šetřeními. Brzy po druhé světové válce se totiž zdálo, že stávající podoba české sociologie je neudržitelná – sociologie se rozvíjela hlavně na vysokých školách (na univerzitách v Praze a v Brně, ale také na neuniverzitních společenstvích vysokých školách,

18 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 90; podrobný popis likvidace ústavu viz BEČVÁŘ, J.: *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*, s. 128 n.

19 V letech 1990–1999 bylo v tomto Institutu/Centru pro výzkum veřejného mínění SOU AV ČR provedeno celkem 24 šetření (především církevní) religiozity, tiskové zprávy o nich jsou archivovány v knihovně SOU AV ČR, v. i. K dalším aktuálním výzkumům religiozity viz NEŠPOR, Z. R.: *Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity*; VANĚ, Jan – KREIDL, Martin: *Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989*. In: *SDA Info*, roč. 3, č. 3–4 (2001), s. 1–5.

personálně ovšem propojených s univerzitní sociologií), prostřednictvím vědeckých společností (hlavně v Masarykově sociologické společnosti a konkurenční Společnosti pro sociální badání [1]), okrajověji ve státních úřadech, přičemž ani jedna z těchto institucí nebyla s to opakovaně praktikovat náročná (i finančně) empirická šetření. Bez ohledu na vznik Ústavu pro výzkum veřejného mínění proto zejména pražští sociologové usilovali o založení nezávislého sociologického ústavu.<sup>20</sup> Narozdíl od výše pojednaného Ústavu pro výzkum veřejného mínění či od státních úřadů, které prováděly dílčí demografická a statistická šetření (kromě cenů například hygienického a zdravotního rázu), mělo jít o výzkumnou instituci podnikající soustavný komplexní výzkum „našeho státu a naší národní společnosti“, pravděpodobně v intencích požadovaných ve třicátých letech pražskou sociologickou školou.<sup>21</sup> Před únorem 1948 ústav nestačil vzniknout a jeho založení bylo později znemožněno jednak tím, že pražští sociologové se kvůli své politické angažovanosti okamžitě dostali na index, pokud rovnou neemigrovali, a zadruhé z toho důvodu, že měla být zlikvidována sociologie jako taková. Mezi jejími ideologickými protivníky v tomto období proslul zejména matematik a marxistický filozof Arnošt Kolman (ačkoli se později podle svých pamětí zasazoval o etablování této disciplíny).<sup>22</sup>

Vědecký výzkum náboženství, spojený ovšem s jeho kritikou, nakonec zakotvil ve Filozofickém ústavu ČSAV, kde bylo v roce 1960 – v období Kolmanova ředitelství – zřízeno oddělení vědeckého ateismu.<sup>23</sup> Jiné instituce, které se studiu současně

20 A AV ČR, f. Česká akademie věd a umění (ČAVU), k. 217, inv. č. 298, návrh Josefa Krále z 10.6.1946. O týden pozdější schůze 1. třídy ČAVU se zřízením ústavu souhlasila a ustavila přípravnou komisi, v níž vedle Krále zasedli Antonín Boháč, Karel Engliš, Antonín Hobza, Václav Chaloupecký, Alois Matějka, Václav Příhoda, Karel Stloukal a Bohuš Tomša, ústav však nakonec nikdy nevznikl. Nedochovala se ani žádná písemná svědectví o jednání této přípravné komise.

21 Viz ULLRICH, Zdeněk: *Sociologické výzkumy skupiny Sociálních problémů*. In: *Sociologie a sociální problémy*, roč. 5, č. 1 a 4 (1937), s. 53–60 a 306–320.

22 KOLMAN, Arnošt: *Zaslíbená generace: Paměti starého bolševika*. Brno, Host 2005, s. 344.

23 V tomto období nelze podceňovat Kolmanův osobní vliv či zájem, resp. jeho ostře protináboženské postoje, vyjádřené např. v *Rudém právu* (21.1.1960) či v *Literárních novinách* (13.2.1960). Velkou část jeho korespondence zaujímaly právě osobní polemiky na toto téma (viz A AV ČR, f. Filozofický ústav, k. 10, inv. č. 88). Sluší se snad zmínit, že jeho protináboženské postoje – možná ovlivněné osobními zkušenostmi z dlouhodobého pobytu v SSSR, které rozhodně nebyly jen z horních vrstev společnosti – se projevovaly i v takových „drobnostech“, jako když v roce 1947 spolu se svou dcerou Jekatěrinou Koncevovou „přeložil“ do ruštiny Karafiátovy Broučky, přičemž překlad musel pro české čtenáře v letech 1948–1967 suplovat jakékoli zmínky o Bohu a duchovnu – aniž by výrazně porušil zbylý text; „adaptace zcela opomínala Boha a ponechala poslušnost“ (BROŽOVÁ, Věra: *Karafiátovi Broučky a realisté*. In: HOUDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (ed.): *Bůh a bohy: Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha, Koniášch Latin Press 2003, s. 344–355, zde s. 354).

né religiozity věnovaly, můžeme považovat za méně významné – například profesor srovnávací vědy náboženské na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy Otakar Pertold se po zrušení této stolice stal vedoucím katedry národopisu, kde v tomto směru vedl i další badatele (Otkar Nahodil, Antonín Robek), všichni nicméně dali své služby plně k dispozici soudobé kritice náboženství, aniž provádějí jakýkoli empirický výzkum.<sup>24</sup> Vedením oddělení vědeckého ateismu ve Filozofickém ústavu byla pověřena Erika Kadlecová, která s ústavem spolupracovala už dříve. K tomuto úkolu si ji ze stranic školy ÚV KSČ přivedl přímo Arnošt Kolman, patrně s cílem, aby usměrila poněkud problematické dosavadní aktivity vlastních pracovníků Filozofického ústavu. Jedním z pracovníků oddělení se totiž stal Ivan Sviták, jehož „revizionismus“ byl odhalen už v roce 1956 (což vedlo mimo jiné k zázkazu vydání knihy *Cesty překonání náboženství*).<sup>25</sup> Nicméně zaměstnán v ústavu zůstával až do svého vyloučení z KSČ o osm let později a kromě jiného připravil teoretickou bázi pro budoucí empirické výzkumy.<sup>26</sup> Výhoda Kadlecové ostatně spočívala v tom, že ani ona nebyla příliš kovaná ve stranicích disciplín; výzkum státu v podmínkách „dikatury proletariátu“ ji totiž v padesátých letech dovedl ke zjištění, že literatura o Sovětském svazu pouze ilustruje či dokumentuje „teorii“, nebere na vědomí rozporuplnost skutečného vývoje, a proto vlastně – byť to nebylo řečeno takto přímo – je falešná a nevědecká.<sup>27</sup> Do činnosti oddělení se dále zapojili Peluška Bendlová (novotomistická filozofie), Jaroslav Hraníčka (toréž), Mojmir Hrbek (filozofická kritika náboženství v 19. století), Markéta Machovcová (protestantská filozofie), Ladislav Prokůpek (současná teologie a ekumenismus) a Estera Sládková (psycho-

24 To platí např. pro výstavu *Vznik a vývoj náboženství*, připravovanou k 15. výročí osvobození Československa, jejíž realizaci ministerstvo školství nakonec nepovolilo, protože byla příliš zaměřená na problematiku vzniku náboženství a tzv. otrokářskou společnost (k tomu viz A AV ČR, f. Filozofický ústav, k. 15, inv. č. 176). Pertold, Nahodil i Robek v 50. letech publikovali hlavně práce z dějin náboženství, které tyto „ideologie“ v marxistickém duchu vyvracely. Oba dosavadní pokusy o zpracování dějin české religionistiky je proto z jejich mezí vylučují: viz HORŇA, Břetislav – PAVLINGOVÁ, Helena: *Dějiny religionistiky*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2001, s. 60–72; ZAPLETALOVÁ, Věra: *Kapitoly z dějin české religionistiky*. Diplomová práce na Husitské teologické fakultě UK, rukopis, Praha 2000.

25 A AV ČR, f. Filozofický ústav, k. 4, zprávy o činnosti pracovníků, I. Sviták 1960.

26 SVITÁK, Ivan: Za konkrétní výzkum náboženských přezítků: Návrh plánu sociologického výzkumu kulturní revoluce se zvláštním zřetelem k pfičinám religiozity. In: *Ortázky marxistické filozofie*, roč. 18, č. 6 (1963), s. 523–531, sv. KADLECOVÁ, Erika: Výzkum religiozity Severomavského kraje (metoda a technika). In: *Sociologický časopis*, roč. 1, č. 1 (1965), s. 13–40.

27 Totéž v případě náboženství zachycuje monograficky pojatý sborník: KADLECOVÁ, Erika (ed.): *Bozi a lidé*. Praha, Nakladatelství politické literatury 1966, zejm. s. 434–436. Kniha představovala nejdůležitější teoretický výsledek práce oddělení vědeckého ateismu Filozofického ústavu a pozdějšího oddělení teorie a sociologie náboženství Sociologického ústavu.

logie náboženství).<sup>28</sup> Nejpozději od roku 1962 se centrum badatelské práce oddělení přesouvalo k přípravě velkého sociologického výzkumu současné české religiozity.<sup>29</sup> Výzkum měl na jednu stranu vědecké cíle, kromě poznání sociální skutečnosti ti nedostupné prostřednictvím censů také reorientaci dalších badatelských aktivit, ale zároveň měl přinést podklady pro rozhodování státních a stranických orgánů. Proto byl vcelku bezproblémově zařazen do státního plánu výzkumu, i když se jeho realizace později přesunula na nově zřízený Sociologický ústav.<sup>30</sup>

Sociologický ústav ČSAV byl založen v roce 1965 jako hlavní oborové pracoviště – pěstující bližší nespécifikovanou marxistickou sociologii, přičemž dosavadní oddělení vědeckého ateismu Filozofického ústavu (s výjimkou Svitáka) do něj bylo začleněno jako jedno ze sedmi výzkumných oddělení pod názvem „teorie a sociologie náboženství“.<sup>31</sup> Záhy se také stalo jeho chloubou, protože připravovaný velký výzkum současné religiozity byl skutečně proveden a dosáhl značného mezinárodního ohlasu. Když v roce 1970 ředitel ústavu Miloš Kaláb (marně) bojoval proti jeho zrušení a proti přímému začlenění Ústavu pro výzkum veřejného mínění pod předsednictvo vlády (k čemuž nakonec alespoň formálně nedošlo), zdůraznil právě tyto výsledky jako jeden z hlavních úspěchů Sociologického ústavu.<sup>32</sup> Konkrétně se jednalo především o kvantitativní výzkum religiozity Severomavského kraje, jehož výsledky byly publikovány,<sup>33</sup> mezinárodní výzkum religiozity mládeže hlav-

28 Podle dochovaných archivních pramenů uvádím hlavní badatelské zaměření jednotlivých pracovníků; zmínka o nich ve studii věnované primárně empirickým výzkumům je nezbytná z toho důvodu, že se nezávisle na své ústřední badatelské činnosti podíleli na níže uvedených sociologických šetřeních.

29 A AV ČR, f. Filozofický ústav, k. 4, zprávy o činnosti pracovníků.

30 Návrh Pavla Machonína na zřízení Sociologického ústavu ČSAV z 26.8.1964 ve svém zdůvodnění uvádí mj. dosavadní úspěšný výzkum religiozity ve Filozofickém ústavu, s tím že by měl být včleněn do širšího spektra sociologických šetření, nevznikne-li samostatné religionistické pracoviště (tamtéž, f. Sociologický ústav, k. 1, inv. č. 4). Vlastní vývoj Sociologického ústavu dosud nebyl zpracován, čtenář však nalezne zajímavé vzpomínky a dílič informace v *Sociologickém časopise / Czech Sociological Review*, roč. 38, č. 1–2 (2002) a roč. 42, č. 1 (2006).

31 A AV ČR, f. Vědecké kolegium filozofie a sociologie, k. 10, inv. č. 66.

32 Tamtéž, f. Sociologický ústav, k. 1, inv. č. 6, Zpráva o stavu české sociologie, 15.1.1970. Výsledky výzkumů náboženství naproti tomu nebyly zahrnuty do nejdůležitějšího monografického výsledku Československé sociologie 60. let (MACHONIN, Pavel: *Československá společnost: Sociologická analýza sociální stratifikace*. Bratislava, Epocha 1969); důvody neznáme, nebude-li uvažovat institucionální řevnivost (stratifikační výzkum Československé společnosti probíhal v Ústavu sociálně-politických věd UK – tzv. Machonin-Werk – nikoli v akademickém ústavu).

33 KADLECOVÁ, Erika: *Sociologický výzkum religiozity dospělých obyvatelstva v Severomavském kraji a jeho význam pro ateistickou výchovu*. Praha, Čs. Společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí 1966; TAŽ: *Sociologický výzkum religiozity Severomavského kraje*. Praha, Academia 1967.



Budova Sociologického ústavu ČSAV, adaptovaná pro potřeby akademických institutů v 60. letech minulého století (foto z Archivu Sociologického ústavu AV ČR, v. v. l.)

ních měst socialistických zemí, jehož výsledky naopak publikovány být nesměly,<sup>34</sup> a o nikdy nedokončené výzkumy postojů duchovenstva a religiozity celého státu, z nichž druhý měl i komparativní mezinárodní rozměr a jehož výsledky mohly být publikovány pouze v zahraničí.<sup>35</sup> V letech 1965 a 1967 oddělení uspořádalo mezinárodní konference, na nichž participovali i západní badatelé, hojně publikovalo i teoretická a osvětlová díla, vypracovávalo expertizy pro stranické a státní orgány. Vedoucí Erika Kadlecová si proto logicky stěžovala, že se kvůli přetížení nemohou dostatečně věnovat základnímu výzkumu;<sup>36</sup> pro sebe si z toho zřejmě vydala omluvu, že se nemůže účastnit pravidelných porad ústavní rady, na zvláštního poděkování ideologického oddělení ÚV KSČ za přípravu materiálů pro třináctý sjezd strany v roce 1966 vedla tato činnost ke stále bližší spolupráci se státními orgány, jež nakonec vyústila ve jmenování Kadlecové ředitelkou Sekretariátu pro věci církevní ministerstva kultury v roce 1968. Nahrazení Karla Hruží v této funkci Erikou Kadlecovou přineslo, jak známo, značné zlepšení vztahu mezi státem a církvemi a přechod od bojovného ateismu k umírněnější politice jisté spolupráce. Na druhou stranu to neznamená, že by se stát vzdal represivní ateistické politiky; Kadlecová byla a zůstala reformní komunistkou přesvědčenou o nutnosti zániku náboženství, jen jí bylo proti mysli, aby tomuto úpadku bylo příliš viditelné napomáháno. Podle slov Čestmíra Císáře v souladu s trendem „pražského jara“ „pevně zastávala novou demokratickou politiku a [byla] demokraticky pružná v jednáních mezi státem a církvemi“<sup>37</sup> – ne méně, ale také ne více.

34 A AV ČR, f. Sociologický ústav, k. 3, inv. č. 39, nedatovaná Zpráva o činnosti ústavu (1969 ?), s. 6.

35 KADLECOVÁ, Erika: Czechoslovakia. In: MOL, H. (ed.): *Western Religion*, s. 117–134.

36 A AV ČR, f. Sociologický ústav, k. 3, inv. č. 39, Zpráva o plnění pracovního plánu, 1966.

37 CÍSAŘ, Čestmír: *Paměti: Nějeto o zdkulisti Pražského jara*. B. m., Formát – SinCon 2005, s. 722; srv. také HALAS, F. X.: *Fenomén Vatikán*, s. 559–632, zejm. s. 619; a především CUHRA, Jaroslav: *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972*. Praha, ÚSD AV ČR 1999.

Pokud jde o sociologické výzkumy, které se v tomto období již nezaměřovaly jen na církevní stránky zbožnosti, měl nicméně přechod Kadlecové na ministerstvo kultury katastrofální důsledek. Poněvadž si s sebou vzala i Ladislava Prokůpka a Jaroslava Hraníčku, zatímco Estera Sládková se vrátila na Filozofický ústav, religionistické oddělení Sociologického ústavu se prakticky rozpadlo a s výjimkou (spolu)organizování společensky ozvučných rozhovorů marxistů s křesťany přestalo vyvíjet jakoukoli činnost. Krátký návrat hlavních protagonistů do akademické sféry v době počínající „konsolidace“, když byli v září 1969 zbaveni svých míst na ministerstvu a podrobili značné kritice za údajné nadbílání církvím, již žádné významné změny nepřinesl. Došlo sice k modifikaci hlavního výzkumného plánu, ne však už k jeho realizaci v podobě pokračující teoretickou rovinu, a v souvislosti se zrušením samostatného Sociologického i Filozofického ústavu v roce 1970<sup>38</sup> bylo zlikvidováno celé oddělení a většina jeho zaměstnanců propuštěna z Akademie věd. Erika Kadlecová se například stala učetní v řemeslnickém družstvu, a byl se výjimečně účastnila neformálních schůzek „osmašedesátníků“<sup>39</sup> do dalšího dění v české sociologii náboženství prakticky nezasahovala. Neznamenalo to samozřejmě konec výzkumu náboženství a boje proti němu, těmito úkoly byly pověřeny nové vzniklé ústavy vědeckého ateismu (v Brně a Bratislavě), které měly přitom klást důraz především na druhou zmiňovanou složku a současně byly plně podřízeny stranickým zájmům.<sup>40</sup>

Na základě usnesení prezidia Československé akademie věd byl k 1. lednu 1972 zřízen Ústav vědeckého ateismu v Brně, jehož ředitelem se stal Jiří Loukotka (od roku 1976 jej fakticky zastupoval Ivan Hodovský, který po Loukotkově smrti během let 1981 a 1982 převzal ředitelskou funkci). Ústav, který se z počátečních dvaceti zaměstnanců do roku 1990 rozrostl na bezmála čtyřicet, disponoval – kromě oddělení (proti jeho vůli) integrované Psychologické laboratoře ČSAV – teoretickým oddělením vědeckého ateismu, které především Loukotkovou zásluhou vykazovalo hlavní publicistickou činnost, a oddělením pro sociologický výzkum, jež v osmdesátých letech tvořili Miroslav Foret, Ivan Holý, L. Kašparová, Zdenka Podveská a Alěš Sekot.<sup>41</sup> V souladu s tímto členěním lze činnost ústavu rozdělit do dvou

38 Z prověřené části jejich zaměstnanců byl nově vytvořen Ústav pro filozofii a sociologii ČSAV CÍSAŘ, Č.: *Paměti*, s. 1142.

40 Brněnský ústav, o který zde půjde především, vznikl v roce 1972 z kabinetu pro filozofii ČSAV v Brně, založeného 1.7.1969. K 1.7.1983 byl sloučen s psychologickou laboratoří a dostal nový název Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu. V roce 1990 změnil svůj název na Ústav společenského vědomí a Psychologická laboratoř byla začleněna do brněnské odbočky Psychologického ústavu ČSAV, ovšem o rok později byl zcela zrušen. Na jeho základě vznikl Ústav etiky a religionistiky jako společné pracoviště ČSAV a Masarykovy univerzity, který ukončil činnost k 30.4.1993 a byl pak integrován do Filozofické fakulty Masarykovy univerzity (dnes Ústav religionistiky FF MU).

41 A AV ČR, f. Ústav etiky a religionistiky, k. 3, inv. č. 18, stav pracovníků v dubnu 1984. Na sociologických výzkumech se však podíleli i pracovníci jiných oddělení, především Helena Pavlincová.

okružů: jednak se věnoval teoretické a deskriptivní sociologii náboženství, jednak prováděl vlastní empirická šetření, jejichž výsledky byly publikovány především v revui sesterského slovenského ústavu *Ateizmus*.<sup>42</sup> Konkrétně se jednalo především o výzkumy sekularizace, respektive religiozity mládeže na základním a středním stupni škol, jež se prováděly ve vybraných školách dotazníkovou metodou a veškerou v úplnosti byly publikovány, koncem osmdesátých let pak přibýly výzkumy regionálních rozdílů v (přežívání) náboženství, jejichž interpretace se však opíraly hlavně o data získaná Ústavem pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadu. Poněkud chabé výsledky bezmála dvacetileté činnosti ústavu na tomto poli – nedostatečnost, neplnění a neustálé posouvání úkolů se přitom nejednou kritizovalo i na vnitrostátních fórech – byly dále relativizovány shora přicházejícím požadavkem, že „i nadále ve všech příspěvcích je nutno zveřejňovat co nejméně číselných údajů“.<sup>43</sup> Sociologie náboženství, byť ideologicky podminěná, tím vlastně byla připravována o možnost interpretovat v té době nejdůležitější typ pramenů, což zákonitě vedlo k další ideologizaci a zkreslování výsledků. Jak již řečeno, nebylo jich však moc; ústav během své existence například uspořádal jedinou konferenci (v roce 1985 k nedožitým šedesátinám Jiřího Loukotky), mezinárodní spolupráci rozvíjel výlučně se Sovětským svazem a dalšími státy východního bloku, vyprodukoval jedinou větší publikaci.<sup>44</sup> O to výrazněji se zapojil do ideologického protináboženského boje v rámci Socialistické akademie, přípravy podkladů pro ideologickou činnost stranických a státních orgánů, případně expertizami současných náboženských aktivit a souvisící „kriminální“ činnosti.<sup>45</sup>

42 Důvodem často byla nízká kvalita článků, které proto odmítal jak *Sociologický časopis*, tak slovenská *Sociológia* (k tomu viz *tamtéž*, k. 3, inv. č. 19, záznam z porady oddělení 25.6.1984). Na druhou stranu nelze říci, že všechny studie otištěné v časopise *Ateizmus*, byť ideologicky podminěné, byly po odborné stránce nekvální. Tento časopis vycházel v letech 1973–1989 a představoval jediné oborové periodikum v ČSSR, orientované hlavně na filozofii náboženství, jeho ideologickou a politickou kritiku a na deskriptivní soudobých náboženských jevů a skupin, zatímco historická i sociologická dimenze v něm byly potlačeny. Jen částečně tak naplňoval starší (nerealizovaný) požadavek Erny Kadlecové na založení vědeckého časopisu, který by se věnoval soudobé religiozitě, především ze sociologických pozic (*tamtéž*, f. Vědecké kolegium pro filozofii a sociologii, k. 12, inv. č. 263, Zpráva o stavu výzkumu náboženství a boje proti němu, 26.2.1964, s. 7 n.). V současné době tuto roli do jisté míry plní revue *Religio*, vycházející od roku 1993.

43 *Tamtéž*, f. Ústav etiky a religiozity, k. 3, inv. č. 19, záznam z porady oddělení 25.6.1984.

44 LOUKOTKA, Jiří a kol.: *Vědecký ateizmus*. Praha, Státní politické nakladatelství 1977.

45 Viz např. znalecký posudek cyrilometodějské tradice před bližším se výročím (A AV ČR, literatury zabavené při domovní prohlídce (*tamtéž*, k. 7, inv. č. 53, posudek z 9.1.1984) či posouzení náboženských literatur zabavené při domovní prohlídce (*tamtéž*, k. 7, inv. č. 51, posudek z 16.9.1983); ve druhém případě se jednalo o standardní náboženskou literaturu včetně Biblií, částečně zahraňáckou, posudek však přesto dospěl k závěru, že „o ideologické relevanci těchto nelegálně dovezenech brožur nemůže být nejmenší pochybnost“! Mimochoodem: Zájem o účast při třídění

Konečně je třeba zmínit ještě linii státních orgánů. Zatímco od šedesátých let mohly stranické a státní orgány využívat poznatků uvedených vědeckých institucí (třeba s jejich vědeckostí a ideologickou neangažovaností to bylo v různé míře na pováženou, především za „normalizace“), do té doby šetření současně religiozity prováděly samy státní orgány. Tento úkol však neplnil statistický úřad, ale (nejprve samostatný) Státní úřad pro věci církevní (1949–1956), později začleněný jako Sekretariát pro věci církevní pod ministerstvo školství a kultury (1956), respektive pod ministerstvo kultury a informací (1967) a obě republiková ministerstva kultury (1969; na federální úrovni působil Sekretariát pro věci církevní při Úřadu vlády ČSSR). Ani na tuto institucionální bázi přitom nelze zapomínat, ačkoli v teoretické rovině ničím významným nevyňukala a metodická stránka jejích výzkumů je na nejvyšší sporná.<sup>46</sup> Konkrétně v létě 1952 bylo na základě neznámých podkladů sestaveno pořadí krajů podle religiozity, které mělo sloužit jako východisko ateizační politiky, a v letech 1954 a 1976 až 1978 (pouze pro kraje Jihomoravský, Východočeský a Severočeský) byla prostřednictvím pozorování sledována účast věřících na náboženských akcích. Podle vyhodnocení na regionální bázi výsledky ukázaly, že „existovaly určité souvislosti mezi religiozitou obyvatelstva a hospodářským, sociálním a národnostním vývojem území, na němž tyto obyvatelé žijí“.<sup>47</sup> V letech 1954 až 1956 měly probíhat také jakési vizitace jednotlivých farností, i když není zřejmé, nakolik výzkum pokročil a zda byl dokončen. Naproti tomu za „normalizace“ státní orgány víceméně trvale sledovaly klérus (počty, věkovou strukturu, podíl řeholníků, účast v kolaborantských organizacích) a účast věřících v jednotlivých krajích na církevních obřadech – bohoslužbách, křtech, biřmování či konfirmacích, církevních shátcích a pohřbech. Výsledky těchto šetření jednoznačně ukazují, že „během čtyřiceti poválečných let se radikálně snížil podíl lidí, kteří se i jen deklarativně hlá-

zabavené náboženské literatury projevila už před polovinou 60. let Erny Kadlecová (*tamtéž*, f. Vědecké kolegium pro filozofii a sociologii, k. 12, inv. č. 263, Zpráva o stavu výzkumu náboženství a boje proti němu, 26.2.1964), která o zprostředkování žádala prostřednictvím J. Srovnala předsedu ČSAV Františka Šormy (*tamtéž*, dopis z 15.3.1966, čj. 339/66). Sledovala tím ovšem trochu jiné cíle, totiž rozšířování knihovny vlastního výzkumného oddělení. Reakce vedení akademie tehdy byla naprosto negativní, zástupce vědeckého sekretáře B. Rosický se v této věci odmítl angažovat a celou proceduru kontroly knih vyhradil zástupcům státních orgánů (*tamtéž*, dopis ze 3.8.1966, čj. 17.699/9/66).

46 Popis výsledků těchto výzkumů – s výjimkou dosud nezpracovaného období 1956–1968 – obsahuje citovaná studie V. Babičky „Vývoj katolické religiozity v českých zemích...“, sociologickou interpretaci poměkud užji pramenné základny pak studie D. Hamplové „Institucionalizované a neinstitutionalizované náboženství v poválečném vývoji“. Materiály Státní bezpečnosti naopak nejsou z hlediska sociologického výzkumu religiozity využitelné (k těmto pramenům srv. BENDA, Patrik (ed.): *Přehled svazků a spisů vnitřního zpravodajství Státní bezpečnosti v roce 1989*. Praha, Ústav vyšetřování a dokumentace zločinné komunismu 2003).

47 BABIČKA, V.: Vývoj katolické religiozity v českých zemích..., s. 398.



sí k náboženskému vyznání, a stejně výrazně poklesla i účast na bohoslužbách“.<sup>48</sup> Autorka této interpretace však správně dodává, že to není dostatečným důvodem, abychom mohli českou společnost druhé poloviny 20. století považovat za ateistickou. Je pravděpodobné, že vedle institucionalizované religiozity se již před rokem 1989 rozvíjely její odlišné formy, které se pak načas včlenily do náboženské obnovy a ještě později vytvořily spirituální, respektive kulturní *milieu*, o jehož existenci si svědčí sociologické výzkumy z devadesátých let a které je aktuálně předmětem zvýšené pozornosti sociologů náboženství. Vzhledem ke přetřívajícímu paradigmatu „sociologie farnosti“<sup>49</sup> právě v tomto typu výzkumů je však nemožné z relativně ob-  
sáhlých pramenů státní proveniencie tuto hypotézu jakkoli doložit či vyvrátit.

### „Utlačivá ideologie“, „buržoazní pavěda“

Z dosavadního výkladu vyplývá, že klíčovou institucí zkoumající současnou religiozitu v padesátých letech byl Státní úřad pro věci církevní, respektive jeho ná-  
stupnické organizace. V žádném případě přitom nešlo o neangažovaný, tím méně vědecký výzkum *sensu stricto*, protože (církevní) náboženství bylo v duchu marxistické ideologie považováno za „utlačivou“, sociálně petrifikační ideologii *ancien régime*, proti níž bylo třeba bojovat. Podobné nálepky se však dostalo i dosavadní sociologii, jejíž oborová existence byla přerušena a namísto níž bylo třeba vypracovat jiné či nové formy výzkumu religiozity. V zásadě byly dvojího typu: Zaprvé, komunisté sice neuznávali sociologii, avšak dbali na statistiku, takže rozhodovací činnost Státního úřadu pro věci církevní se opírala o dosavadní cenzury a částečně i o výzkum provedený prvním Ústavem pro výzkum veřejného mínění; kromě toho byl sledován aktuální stav církevního života prostřednictvím přímých pozorování a jejich plošného vyhodnocení vztaheného k jednotlivým oblastem. V návaznosti na to (zadruhé) byl akcentován popis náboženských organizací, tedy jejich právního postavení, organizačního členění a vývoje a podobně, který měl sloužit jako východisko k institucionálnímu omezení a kýženému likvidaci. Pokud jde o poslední bod, je dostatečně popsán v zahraniční a dnes už i domácí literatuře, chybí však analýza podkladů pro tuto činnost,<sup>50</sup> jeden z podstatných zdrojů samozřejmě tvořily právě oba zmíněné typy výzkumu náboženství.

48 HAMPLOVÁ, D.: Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v poválečném vývoji, s. 310.

49 Srv. LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan 1967, s. 69 n.

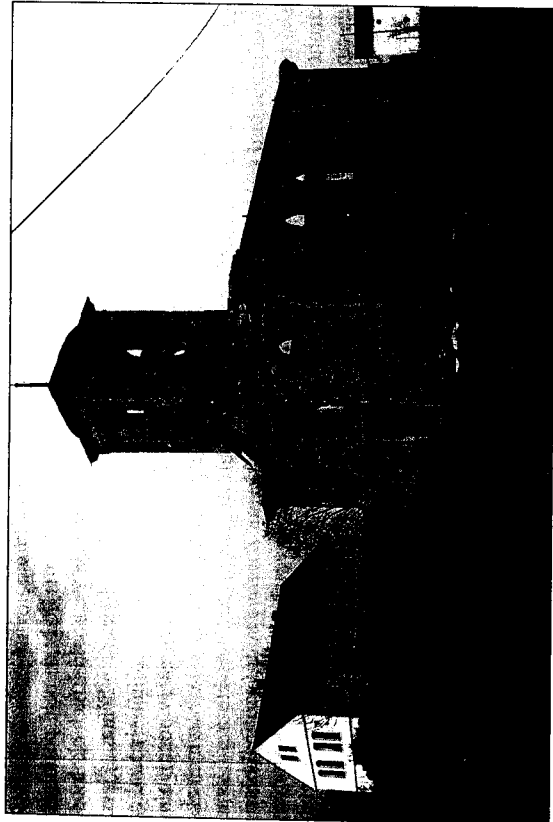
50 Viz zejména NĚMEC, Ludvík: *Church and State in Czechoslovakia: Historically, Juridically, and Theologically Documented*. New York, Vantage Press 1955; *Církevní procesy padesátých let*. Kos-  
relní Vydí, Karmelitánské nakladatelství 2002; VAŠKO, Václav: *Neumtčená: Kronika katolické  
církev v Československu po druhé světové válce*, 2. sv. Praha, Zvon 1990; srv. také BULINOVÁ,

Výzkumy prováděné Státním úřadem pro věci církevní v polovině padesátých let<sup>51</sup> sice nedosahovaly demografických kvalit sčítání lidu – netykaly se celé populace a jejich reprezentativita je problematická, protože závisela na konkrétních okolnostech pozorování, neumožňují srovnání výsledků s demografickými veličinami, jako je pohlaví, věk, vzdělání, sociální postavení atd. – místo nich však přinášely kvalitu jiné. Především mnohem víc vypovídaly o aktuální církevní zbožnosti, v pozitivním i omezujícím smyslu. Jde o první (relativně) plošná data o účasti na církevních akcích, ať už šlo o bohoslužby, výroční obřady nebo *rites de passage*, která můžeme vztáhnout buď k jednotlivým krajům nebo k církvím. Zatímco státní protináboženská politika pracovala především s prvním uvedeným vztahem, důkladná analýza druhého vztahu, v souvislosti se (vzájemně odlišnou) ekzeziologií a vnitrocírkevní disciplínou jednotlivých náboženských organizací, by mohla přinést zajímavé výsledky vzhledem k faktu, že perzekuce jednotlivých církví ani zdaleka nebyla stejně silná. Jak známo, nejhůře byla postižena řeckokatolická církev, která byla násilně sloučena s pravoslavnými, a některé malé protestantské církve (především Křesťanské sbory a adventisté), načas ochromené zákazem činnosti. Naproti tomu přinejmenším obě velké nekatolické církve, Československá církev evangelická a Církev československá, na tom byly mnohem lépe než většinová katolici, protože se ke komunistickému režimu nestavily zcela negativně a alespoň částečně pomáhaly bu-  
dovat státní protikatolickou politiku; otázkou proto zůstává, neodrazila-li se tato diskrepance, stejně jako poválečné nacionalistické nálady, v počtu jejich aktivních věřících, přinejmenším na přelomu čtyřicátých a padesátých let.

Kromě tohoto, případně dalších nestudovaných témat je ovšem třeba zmínit zásadní a naprosto zjevné omezení sociologické použitelnosti dat z těchto pozorování. I kdyby nebyla ovlivněna ideologickým zájmem pozorovatelů a byla reprezentativní, což ani zdaleka neplatilo, vznikala v ideologicky nesvobodném prostředí, kde byla účast na církevním dění hodnocena jednoznačně negativně, navíc s významnými krajovými a sociálními odlišnostmi. Zatímco nejnižší vrstvy na venkově, obzvlášť v takzvaných religiozních oblastech, se nemusely příliš obávat důsledků své účasti na bohoslužbách, třeba pro příslušníky městské inteligence mohly být naprosto fatální, což výsledky uvedených pozorování (respektive jejich předmět) ovlivňovalo neméně než skutečná míra religiozity. Někteří se však naopak objevily reakce typu obav o církve, které podněcovaly náboženské aktivity. Navíc ani při nejlepší vůli nešlo pozorovat vše, pokud si postužení dávali dostatečný pozor, takže státním úřadům unikala tajná kněžská svěcení, křty a další náboženské aktivity.

Marie - JANIŠOVÁ, Milena - KAPLAN, Karel (ed.): *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951: Edice dokumentů*. Brno - Praha, Doplněk - ÚSD AV ČR - Státní ústřední archiv 1994.

51 Jejich výsledky shrnují studie V. Babičky, D. Hamplové, P. Bendy (viz pozn. 46) a publikace J. Hanuše *Tradice českého katolicismu*, s. 146-148.



Protináboženské postoje poúnorového režimu vedly k likvidaci mnoha kostelů, která byla v případě odsunutých německých evangeliků téměř absolutní. Empírový kostel v Habříně u Ústěku z roku 1851 byl například přepatrován a sloužil jako skladiště JZD (foto autor, 2005)

Konečně je zásadním nedostatkem zmíněných výzkumů právě výhradní orientace na vnější znaky religiozity, vylučující všechny její neinstytucionalizované formy. Jinak řečeno, byl sledován postupný úpadek toho, co v optice pozorovatelů zákonitě upadat muselo – byť by k tomu bez vlivu ateistické propagandy a mocenského tlaku asi docházelo pomaleji a aniž si architekti těchto šetření uvědomovali jejich úzký rozměr.

Přitom již výsledky výzkumu veřejného mínění z roku 1946 ukázaly, že do kostela chodilo mnohem méně lidí, než kolik se – podle sčítání lidu z roku 1950 – hlásilo k jednotlivým církvím (dvacet procent pravidelně, třiadvacet procent občas, čtrnáct procent o velkých svátcích a třiadvacet procent nikdy), stejně jako to, že věřící už stoprocentně nepijímali základní církevní dogmata.<sup>52</sup> Dospěli-li tento výzkum ke zjištění, že kladný vztah k (církevnímu) náboženství mají především ženy, starší generace, vesničané a obyvatelé země Moravskoslezské (Slovensko do výzkumu

52 ADAMEC, Č.: Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích, s. 78 n.

nebylo zahrnuto), nebyly z toho vyvozeny důsledky pro případnou – mimocírkevní – mužskou religiozitu a nezbytnost jejího výzkumu, a nevyvodili je později ani komunisté. Slibné začátky výzkumů veřejného mínění – ačkoli ani jejich výsledky rozhodně nelze přeceňovat – proto vzaly za své spolu s likvidací české sociologie a širší využitelnost dat z „výzkumů“ prováděných v padesátých letech je nanejvýš sporná. Podobná omezení se týkají jejich dobových interpretací (samozřejmě nevěřejných a dodnes zachovaných jen částečně, nebo spíše zprostředkovaně).

Státní úřady vzhledem k charakteru své činnosti na náboženském poli obvykle preferují legalistické a deskriptivní přístupy zaměřené na organizovanou církevní zbožnost, které byly z tohoto důvodu hojně už za první republiky (a samozřejmě i dříve).<sup>53</sup> Jednalo se o popis církví (státem uznaných či povolených) a jejich vnitřního i vnějšího fungování, jehož hranice určovaly zákony, doplněny pokud možno o statistická data – do roku 1950 ze sčítání lidu, později z interních šetření Úřadu, respektive Sekretariátu pro věci církevní – případně i o poněkud ploše pojatou historickou analýzu, poplatnou dobovému poznání či ideologickým zájmům. Pokud z české sociologie náboženství bylo v padesátých letech něco zachováno, byla to právě tato církevně-deskriptivní dimenze, která již nesloužila nezávislému koordinování státní církevní politiky, nýbrž členěmu ideologickému boji.<sup>54</sup> K malé radosti marxistických ideologů však něco takového nestačilo, respektive náboženský život – v jejich optice redukováný na církevní složku – přes veškerou snahu odumíral „příliš pomalu“. Právě zde se objevil prostor pro reformní komunisty, kteří se sice nevzdávali ideologie, ale chléli ji více přiblížit skutečnému životu, byť by to znamenalo praktické odložení „šťastných zítřků“.

Ivan Svíták v již zmiňovaném programovém návrhu sociologicky orientovaného výzkumu religiozity považoval deskriptci stávajícího stavu pouze za první krok, po kterém měla následovat analýza příčin nábožensko-kulturní a jejich proměn (úloha církví, ale i širších sociokulturních změn, vliv rodiny, školství a osvětové práce, sociálního prostředí) a formulace návrhů nové ateizační politiky.<sup>55</sup> Podobně jako při jině

53 Viz zejména BUSEPK, Vraňavít: Poměr státu k církvím v ČR. In: *Československá vlastivěda*, sv. 5: Stát. Praha, Sfinx – B. Janda 1931, s. 324–361; ČAPEK, Emil: *Politická příručka ČSR. Sociologická studie*. Praha, b. n. 1931, s. 25–28 a 195–199; MÜLLER, Václav: *Náboženské poměry v Československé republice*. Praha, Státní nakladatelství 1925.

54 Srv. např. VAŠEČKA, Félix: *Buržoazní stát a církev: Typické formy spolupráce buržoazního státu s náboženskými organizacemi so zvláštním zretelem na církevnopolitickou prax pražemské církve*. Bratislava, Vydavatelstvo Slovenskej akadémie vied 1957. Ačkoli si nelze idealizovat ani stav předmarxistické sociologie náboženství (k tomu srv. NESPOR, Z. R.: *Dvoji tradice české sociologie náboženství*), objevily se zde výrazné empirické a zároveň interpretativní tendence srovnatelné se soudobým zahraničním vývojem; příkladem budiž nepublikovaná rigorózní práce obhájená na Sociologickém semináři FF MU v Brně: VELECKÝ, Otto: *Československá církev s hlediska sociologického* (rukopis, 1947).

55 SVTÁK, I.: Za konkrétní výzkum náboženských přezítků, s. 526 n.

krátko za „pražského jara“) i tvorba státní náboženské politiky byly svěřeny akademickým odborníkům sice s marxistickým přesvědčením, avšak schopným akceptovat i názory „druhé strany“ a zdůrazňujícím nezbytnost empirického sociologického základu výzkumu i aplikaci jeho výsledků.

Nejdůležitější empirický výzkum religiozity byl proveden v pěti okresech Severomoravského kraje na jaře a v létě 1963 a zahrnoval reprezentativní vzorek asi čtrnácti set dospělých obyvatel získaný kvótním výběrem na základě výsledků sčítání lidu z roku 1961.<sup>56</sup> Předvýzkum ukázal, že nelze počítat s dobrovolnou návratností rozeslaných dotazníků, proto byla zvolena forma strukturovaného interview, při kterém tazatel kladl otázky z dotazníku (pouze jediná otázka byla otevřená); blok o náboženství přitom záměrně nebyl hned na začátku, aby se předešlo jednoblokovému odmítnutí odpovídat, plynoucímu ze státní ateistické politiky i z obecné nechtě lidí hovořit o náboženství. Uplatnění náročných metodických pravidel pro průběh sběru dat a výzkum jako celek umožňuje považovat jeho výsledky za reprezentativní, i když právě jen pro Severomoravský kraj, ovlivněný jednak přesuny obyvatelstva po druhé světové válce a zadruhé vyšší koncentrací nekatolických náboženských skupin. Formulace některých otázek navazovala na šetření Ústavu pro výzkum veřejného mínění z roku 1946, což umožňuje vzájemné srovnání, respektive sledování vývoje, přestože odlišné sociokulturní podmínky v obou případech poněkud relativizují jeho výsledky. K čemu výzkum dospěl?

Sociologové odmítli akceptovat představu, že církevní formy jsou jediným možným typem religiozity, a pokusili se zkoumat i formy neinstitucionalizované, naneštěstí vymezené hlavně v tradičním křesťanském duchu, jako víra v existenci nadpřirozena a snaha o kontakt s ním. Při takto stanoveném východisku bylo možné za věřící i ateisty považovat shodných třicet procent osob, zatímco někde mezi nimi zůstalo čtyřicet procent; za příslušníky církvi se považovalo osmapadesát procent obyvatel (sedmdesát šest procent z nich připadalo na katolíky, patnáct procent na protestanty a sedm procent se hlásilo k Církvi československé), necelá třetina věřících byla církevně nekonformní. Výzkum ukázal vyšší religiozitu žen (včetně její nevyhraněné podoby), především v domácnosti a nízkostatusových povoláních, a u starší generace; nejnížší religiozitu naopak vykazovala věková skupina třicetiaž čtyřicetiletých. Jednoduchý závěr, že muži jsou buď „progresivnější“, tj. ateisté, nebo naopak více zakořenění v náboženských představách, však není z dnešního pohledu plně přijatelný. Právě skupina lidí spadajících do prostoru „mezi“ nábo-

60 Technika výzkumu je podrobně popsána v publikaci E. Kadlecové *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 160–189; tato monografie současně shrnuje všechny výsledky výzkumu i paralelního menšího šetření mládeže ve věku 14–20 let (s. 136–151); zkrácená verze viz KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity dospělého obyvatelstva v Severomoravském kraji*...

přiležitosti Erika Kadlecová soudil, že tato politika nevytváří s učebnicovým ideologickým konstatováním postupného úhynu náboženskosti, nýbrž že je třeba zkoumat, zda k němu skutečně dochází, a pokud ne, je třeba jej podporovat nejen represivními prostředky, ale především aktivní osvětovou činností. Kromě významného rozšíření výzkumného pole (náboženství se již nemělo studovat o sobě, ale ve svých sociálních a kulturních kontextech) požadoval „postihnout jak objektivní sociální jevy vztahující se k náboženskému životu, tak i náboženské subjektivní problémy, názory a postoje, objektivizované v jednání i skryté“. Vedle standardních sociologických metod navrhoval k tomu účelu využít také „údaje nezachycené statisticky, zejména provést rozhovory s tajemníkem MNV, předsedou stranické organizace, předsedou JZD, ředitelem školy a předsedou ČSM, případně s jinými vhodnými osobami, které nám zaručují objektivnost, pravdivost údajů.“<sup>56</sup> Je otázkou, nakolik to vše bylo skutečně proveditelné, respektive co by navrhovaný komplexní výzkum v podmínkách nesvobodné společnosti vlastně přinesl, nicméně je zřejmé, že zdánlivě přesným pozorováním státních orgánů zvonil umíráčkem, podobně jako jejich aktuálně probíhající restrukturalizace. Václav Babička sice *per analogiam* soudí, že statistiky Sekretariátu pro věci církevní byly vedeny i v letech 1956 až 1968 (jejich absenci pro toto období vysvětluje nepracovanost archivních fondů),<sup>57</sup> jisté to však není; a i kdyby tomu tak bylo, státní orgány se tehdy stále častěji obracely spíše na nově vzniklé vědecké instituce – vědeckoateistické, respektive religionistické oddělení Filozofického a později Sociologického ústavu ČSAV. Tento posun samozřejmě souvisel s „omilostněním“ sociologie,<sup>58</sup> jež po sovětském vzoru přestala být „buržoazní pavědou“ a naopak se stala vítaným zdrojem informací o společnosti, které měly sloužit efektivnějšímu vládnutí.

### „Zlatá léta šedesátá“

Není třeba obzvlášť zdůrazňovat, že šedesátá léta přinesla „oteplení“, včetně poněkud vstřícnějších postojů státu a komunistické strany k církvím a náboženským záležitostem vůbec; Jiří Hanuš konstatoval, že i zprávy okresních a krajských církevních tajemníků „v letech 1966–67 ... ztratily styl, jenž byl užíván ještě na počátku let šedesátých, a to ve směru větší vstřícnosti k dialogu ... nebo ve směru k diferencovanějšímu a opatrnějšímu postoji“.<sup>59</sup> Výzkum současné religiozity a postleze (na-

56 Tamtéž, s. 531.

57 BABIČKA, V.: Vývoj katolické religiozity v českých zemích..., s. 381.

58 Srv. PETRUSEK, Milošlav (ed.): *Topical Problems of Czechoslovak Sociology*. (Acta Universitatis Carolinae: Philosophiae et historiae, sv. 2.) Praha, Univerzita Karlova 1969 (k tematickému zaměření viz knižní bibliografie na s. 155–168).

59 HANUŠ, J.: *Tradice českého katolicismu*, s. 192.

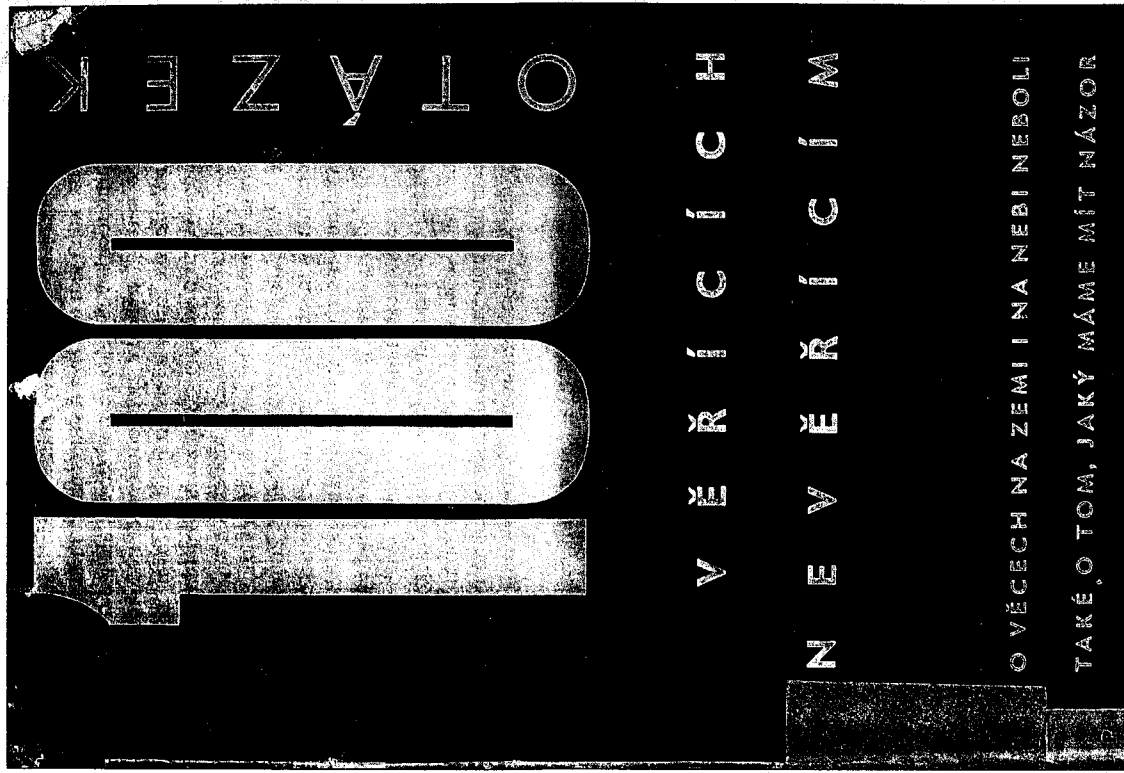
ženstvím a ateismem totiž obecně převládá, a navíc si výzkum nekládl otázky, nebyla-li větší „progresivnost“ mužů a lidí ve středním věku prostě reakcí na státní politiku, výrazem zájmu o postup v kariéře a podobně. Tomu by odpovídal i vyšší podíl ateistů mezi vzdělanější populací a ve městech, což tehdejší interpreti vysvětlovali pouze – i když zčásti jistě oprávněně – mírou vzdělání, větší tradicionalitou venkova a tamními dosud nepřilíš narušenými sociálními funkcemi náboženství. Marxistické pojmání dělnické třídy poněkud zpochybnila její vysoká religiozita – pouze čtyřnáct procent dělníků bylo možno považovat za ateisty, což bylo dokonce méně než u důchodců (devětadvacet procent) – takže si interpreti výzkumu museli vypomoci (nepochybně správným) výkladem o vlivu migrace z mnohem religióznějšího Slovenska. Celkově bylo možné konstatovat, že mezi lety 1946 a 1963 poklesl podíl (měřitelné) religiozity, a to více v případech religiozity církevně nekonformní a katolické, že vzrostla náboženská tolerance a současně že se snížil zájem o náboženskou výchovu ve školách.

Z toho interpreti usuzovali, že se skutečně snižuje sociální význam náboženství, i když pozvolněji, než předpokládala marxistická teorie, a prognózovali, že další pokles bude zcela jistě ještě pomalejší a nevyhnutelný prostředky mocenského tlaku. Organizátoři výzkumu proto v navrhovaných „řešeních“ více sázeli na osvětu, ovšem nového typu: „Zůstaneme-li jen u potírání náboženských představ a zvyků, dosáhneme nanejvýš toho, že poroste skupina občanů, kteří sice ztratili náboženskou víru, ale nezískali žádnou jinou životní a světonázorovou orientaci; zůstávají lhotejně ke všem problémům, které přesahují jejich bezprostřední každodenní osobní interes. Zisk z takové „převýchovy“ je značně problematický ... může rozšiřovat životní styl tzv. společenské společnosti, socialismu neméně cizí než náboženství.“<sup>61</sup>

Až na dobové ideologické nálepky by se zdálo, že výsledky severomoravského šetření můžeme bezvýhradně akceptovat a že stejně tak byly přijaty mezinárodní sociologickou obcí, zvláště když se je Erika Kadlecová pokusila extrapolovat na celou československou společnost. Přestože šlo o teoreticky a metodicky vysoce fundovaný výzkum, opírající se o aktuální stav disciplíny v západních zemích, a současně nepochybně o nejlepší výzkum na toto téma, který byl až do devadesátých let proveden,<sup>62</sup> není tomu tak. I když odhlédneme od některých již zmíněných problematických interpretací, nelze zaprvé pominout vliv celospolečenského kontextu na toto šetření a zadruhé značně úzké strukturálně-funkcionalistické vymezení náboženství, s nímž pracovalo. Jestliže výzkum dospěl – jistě k pramale radosti dosa-  
vadních ideologů – k nepochybně správnému závěru, že „náboženství je dosud jak

61 TÁŽ. Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje, s. 158.

62 V okruhu Eriky Kadlecové – oddělení teorie a sociologie náboženství Sociologického ústavu – vznikaly i teoretické a historické práce podobné hodnoty (k tomu viz HANUŠ, J.: *Tradice českého katolicismu*, s. 179–188).



Marxistické názory na náboženství počátkem 60. let shrnoval tento „katechismus“ z dílny oddělení vědeckého ateismu Filozofického ústavu ČSAV (vydalo Nakladatelství politické literatury v Praze roku 1962). Mezi jeho autorkami a autory figurují Erika Kadlecová, Markéta a Milan Machovcovi, Julius Tomin a další posadí „problémovi“ komunisté

u nás, tak i v ostatních socialistických zemích faktorem, s nímž se musí počítat",<sup>63</sup> zpochybnit lze především jeho omezená východiska, tedy orientaci na „tu konkrétní podobu křesťanství, která je u nás živá a skutečná“.<sup>64</sup> Ta totiž sice na jednu stranu umožňovala zahrnout církevně nekonformní složky, ale jen do určité míry, jako „církevní křesťanství naruby“ nebo ve zjednodušené či nedokonalé podobě. Nehledala implicitně náboženské formy a jen okrajově zjišťovala religiozitu, která se i svým sociálním fungováním církevním organizacím vzdálila. Nebrala tedy ohled na ty náboženské formy, které jsou v pozdně moderních západních společnostech nejrozšířenější,<sup>65</sup> nebyla to ovšem chyba pouze českých vědeckých pracovníků, podobně jednostranná v té době byla sociologie náboženství obecně. Konečně je třeba jako problematiku zmínit poměrně značnou návaznost interpretací na „vstupech“; Kadlecová jako vedoucí výzkumného týmu byla víc sociální političkou než socioložkou, pozdější ministerský úřad jí „slušel“ lépe než akademický výzkum. V praxi se to projevilo například silnou závislostí interpretací, včetně jejich konkrétního podání, na vstupních hypotézách teoretické studie Ivana Svitáka (ačkoli ten se interpretací ní fáze již neúčastnil) nebo dalším prolináním textů „teoretického“ sborníku *Boží a lidé* a vlastní výzkumné monografie. Kadlecové podobně nevádilo, že nemohla publikovat výsledky dalších dvou významných šetření – religiozity mládeže hlavních měst socialistických zemí a prestiže duchovenstva – pokud jich mohla jako vychodisk využívat státní náboženská politika; tyto výsledky však jsou dnes bohužel ztraceny.<sup>66</sup>

Státní výzkumný plán dále sice počítal s rozšířením mimořádně úspěšného severomoravského sociologického výzkumu religiozity na celé Československo (výzkum X-O-13), k němuž by byla přičleněna problematika role církevních komunit v oblasti intersubjektivních vztahů,<sup>67</sup> nicméně k jeho realizaci v důsledku „normalizace“ již nedošlo. Agenda celospolečenských šetření tohoto typu se místo toho vrátila do sféry působnosti státních orgánů, což znamenalo opětovný návrat k tak-

63 KADLECOVÁ, E. (ed.): *Boží a lidé*, s. 432.

64 *Tamtéž*, s. 423. Nedostatečnost tohoto pojetí si později v exilově publikované studii uvědomila sama hlavní organizátorka výzkumu (viz TÁŽ: *Nejistoty života a jistota víry*. In: *Svědectví*, roč. 20, č. 78 (1986), s. 352–360; také in: *Studie*, č. 104–106 (1986), s. 188–196.

65 TAYLOR, Charles: *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge – London, Harvard University Press 2002; ze sociologického hlediska viz 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.

66 Okrajově byly použity např. v monografii ze severomoravského výzkumu (KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 36).

67 A AV ČR, f. Vědecké kolegium filozofie a sociologie, k. 10, inv. č. 73; *tamtéž*, f. Sociologický ústav, k. 2, inv. č. 30. Zpráva o výsledcích činnosti ústavu 1969.

## 1. SVAZEK

## Syntéza učení víry

## II. SEMESTR

P. JAN B. BARTA OFM  
MALÁ TEOLOGIE

zvaným objektivním mírám religiozity, ačkoli sociologové v té době už disponovali jejich adekvátní kritikou a byli s to produkovat lepší výsledky, třebaže nikoli srovnatelné s dnešními přírůpy.<sup>68</sup> Jakousi „lábnutí písní“ celého projektu zůstal mnohem menší výzkum provedený Ústavem pro výzkum veřejného mínění, který na akademickém kolegiu pro filozofii a sociologii prosadili zástupci Sociologického ústavu. Šetření mělo být původně realizováno v roce 1968, ale kvůli srpnové invazi nastal odklad; nějaký čas se uvažovalo o jeho maskovacím spojení s výzkumem názorů na transplantace lidských orgánů, který požadoval Ústav klinické a experimentální chirurgie, nakonec se oba výzkumy konaly samostatně na sklonku roku 1969.<sup>69</sup> Šlo o klasický postojový výzkum vycházející z šetření provedeného v roce 1946 a ze severomoravského projektu, ovšem na mnohem menším vzorku, prostřednictvím kratičkého dotazníku bez vazby na základní osobnostní charakteristiky. Kromě již citovaného závěru, který ve srovnání s výzkumem pod vedením Eriky Kadlecové mnoho nového nepřinášel, stojí za zmínku dvě skutečnosti. Do tohoto šetření byla zařazena otázka týkající se základního světového názoru občanů, která pak byla charakteristika i pro další podobné výzkumy (mimořádně, pouze deset procent respondentů se označilo za marxisty, zatímco čtyřiačtyřicet procent za křesťany), a zadruhé, devětasedmdesát procent se vyslovilo pro nedělní vysílání bohoslužeb v rozhlasu. Toto poměrně překvapivé zjištění ilustruje svrchu zmíněné

„Pražské jaro“ dočasně umožnilo vydávání necenzurované náboženské literatury, včetně řeholní. Františkánský kněz Jan B. Bárta v roce 1969 vydal své základy katolické teologie

68 KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 11 n.

69 A AV ČR, f. Vědecké kolegium filozofie a sociologie, k. 10, inv. č. 73; výsledky výzkumu byly publikovány v práci J. Bečváře *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*, s. 113 n.

obavy o validitu severomoravského výzkumu, protože zjevně existovala poměrně velká skupina lidí, kteří se sice veřejného církevního dění neúčastnili, avšak nějaká forma „domácí“ religiozity jim nebyla lhostejná. Současně však může být vnímána jako výraz sociálního odporu vůči znovunastolené cestě náslině ateizace společnosti, jež vyvolala právě opakovanou kritickou reakci. Vzhledem k tomu, že se další podrobnější výzkumy nekonaly a tehdejší sociologické týmy byly rozprášeny, přesnějšího výkladu se bohužel nelze dobrat. Výzkum religiozity načas opět ustal, později se jej nepříliš adekvátně chopily státní orgány a dvě zvláště pověřené instituce, „normalizovaný“ kabinet pro výzkum veřejného mínění a brněnský Ústav vědeckého ateismu. Výsledky jejich činnosti na tomto poli byly až do roku 1989 vesměs tajné nebo publikované pouze dílčím způsobem.

#### Výzkumy religiozity v období „normalizace“

Pro hodnocení šetření prováděných pod hlavičkou státní správy platí to, co bylo řečeno v případě podobných akcí v padesátých letech – s tím rozdíl, že po srpnu 1968 stát omezoval či pronásledoval všechny (povolené) církve v podstatě stejným dílem; kromě toho jejich vnější pozorování se spíše formalizovalo, bez hlubšího zájmu o věc. Ateizace společnosti byla víceméně zajištěná, takzvané objektivní charakteristiky religiozity klesaly, takže nebylo třeba vynaládat obzvláštní úsilí, třebaže po něm někteří zapálení ideologové volali. Státní orgány si místo toho mohly dovolit publikovat práce „dokazující“ náboženskou svobodu v zemi, určené pro mezinárodní fórum,<sup>70</sup> ačkoli protináboženský boj samozřejmě trval dál. „Na pomoc pracovníkům v oblasti státní církevní politiky“ začalo ministerstvo kultury v roce 1975 vydávat řadu ideologických brožur, mezi nimiž byla příležitostně zastoupena i sociologická problematika; v naprosté většině se však jednalo pouze o historický a organizační popis náboženských skupin, včetně nepovolených,<sup>71</sup> jež Pavel Černý shrnul do vícekrát vydaného přehledu *Církev a náboženské společnosti v ČSSR*.<sup>72</sup>

Většina významnějších „oficiálních“ sociologů náboženství sedmdesátých a osmdesátých let se sice podílela na vydávání uvedené edice, přeci jen však byla v obtížnější situaci. Alespoň občas totiž bylo třeba provádět skutečné výzkumy, o něž stály státní orgány neméně než o „ideologické nástroje“, tedy šetření, jež mohla být in-

tencionálně srovnávána s těmi ze „zlatého věku“, ze šedesátých let. Nové založení vědecké ateistické proto přispěchali s kritikou výzkumu týmu Eriky Kadlecové, o němž František Křenek aprioristicky a bez jakékoli opory v datech prohlásil, že jeho „výsledky a závěry ... nie sú vedecky podložené“.<sup>73</sup> Podobně byl diskreditován dialog marxistů s křesťany v šedesátých letech. Horší to bylo s formulací vlastní nové výzkumné perspektivy; předcházely jí kritické informace o empirických výzkumech prováděných na Západě,<sup>74</sup> mohla se nicméně oprít pouze o sovětské vzory a podat výčet problémů, které by měly být zkoumány, a nikoli přehled toho, co již bylo uděláno.<sup>75</sup> Jak ještě uvidíme, byl by to přehled dosti chudý. Méně povrchní filozofové náboženství navíc alespoň příležitostně *de facto* přecházeli na pozice Kadlecové – ačkoli samozřejmě nebyla jmenována; uvědomovali si, že česká religiozita byla zkoumána hlavně „historicky“, bez ohledu na současně náboženské formy, a že prostřednictvím apriorních teorií se poněkud naivně předpokládal její automatický zánik.<sup>76</sup> Tak bylo „dopuštěno“, že třeba informační brožury o sakrálních stavbách a umění „obsahují rezidua nemarxistických výkladů ... tu a tam se dokonce v zastřených formách propaguje náboženství a glorifikuje činnost církve“, ideologické působení se zformalizovalo a stalo neúčinným, ne všechny občanské *rites de passage* fungují tak dobře jako náboženské.<sup>77</sup> Od konstatování tohoto pro marxistické ideology jisté neradostného stavu ovšem bylo daleko k činům – jak v rovině státní náboženské politiky, která na ně příliš nereagovala, tak v rovině sociálního výzkumu, jenž nebyl s to poskytovat empirický základ.

V období takzvané normalizace můžeme v podstatě hovořit o třech typech „vědeckých“ výzkumů religiozity; všechny přitom dostaly slovo až na konci sedmdesátých let, spíše ještě později, tedy v situaci, kdy panovala obecná představa o „přežitím“ charakteru náboženství a jeho ustupující „sociální nebezpečnosti“. Snad právě proto tyto výzkumy nevedly k žádným změnám státní a stranické politiky. První, nejobecnější typ představovaly výzkumy Ústavu pro výzkum veřejného mínění, které pokrývaly celé území státu a umožňovaly sociální a regionální diferenciaci; na jejich interpretaci se někdy podíleli i zaměstnanci brněnského Ústavu vědeckého ateismu. Druhý typ výzkumů, taktéž prováděný prostřednictvím jednoduchých anket a dominující mezi vlastními šetřeními brněnského a bratislavského ústavu,

73 Zpráva z konference „O revizionistických deformáciách vedeckého ateizmu“ v Prešově 11.-12.6.1973. In: *Ateizmus*, roč. 3, č. 6 (1975), s. 551 n.

74 SUCHÁNKOVÁ, Marie: Sociologické výzkumy sekularizace. In: *Tamtéž*, roč. 7, č. 4 (1979), s. 382-391; později také FORET, Miroslav: Mezinárodní (!) komparace při výzkumech religiozity. In: *Tamtéž*, roč. 12, č. 5 (1984), s. 463-473.

75 SEKOT, Aleš: Marxistická sociologie náboženství v Československu. In: *Tamtéž*, roč. 9, č. 4 (1981), s. 348-360; č. 5, s. 488-511.

76 LOUKOTKA, Jiří: *Vědecký ateismus a světová výchova*. Praha, Horizont 1979, s. 18 n.

77 *Tamtéž*, s. 187 a 259-277.

70 NÁVRAT, Milan: *Religion in Czechoslovakia*. Prague, Orbis 1984. Kniha vyšla také ve francouzské, německé, italské a španělské mutaci. Přehled státní náboženské politiky přinášely statě Jaroslava Mlýnského v publikaci *30. výročí vydání církevních zákonů v Československu* (Praha, Ministerstvo kultury ČR 1980, s. 3-17 a 123-150).

71 ČERNÝ, Pavel – KAVKA, Jiří: *Tematický a autorský rejstřík k publikacím 1-50 SPVC MK ČR*. Praha, Ministerstvo kultury ČR 1982.

72 Praha, Horizont 1989 (3. vydání).

sledoval míru (ne)religiozity mezi žáky konkrétních škol všech stupňů, případně škol v jednotlivých krajích (takto byl zkoumán hlavně Jihomoravský kraj). V podstatě se jednalo o kvantitativní případové studie, velmi jednoduše zpracované, jejichž výsledky nikdy nebyly vzájemně srovnány, natož zobecněny.<sup>78</sup> Náročnější sociologické cíle – srovnatelné zhruba s témi, jež o více než dekádu dříve stály před týmem Eriky Kadlecové – si kladl jen jediný (na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let) provedený výzkum, který se věnoval religiozitě zemědělců.<sup>79</sup>

Jeho autor František Křenek sice proslul jako zhanobitel vědeckého odkazu Kadlecové, nicméně nezbylo mu než se – bez větších úspěchů – pokusit nahradit jej vlastní prací, přičemž samo téma odkazovalo k „náboženstvím nejvyš posvátné“ sociální skupině, jak ji určila právě Kadlecová. Ambiciózně pojatá monografie začínala – podobně jako její nevyřešený vzor – typologií náboženských postojů, navíc obsahovala teoretickou dimenzi sekularizačních procesů, avšak vlastní Křenkův přínos byl spíše minimální. Autor jednak provedl sekundární analýzu šetření z roku 1946 vztáženou na zemědělce, dále vlastní výzkum malého vzorku (273) jihomoravských venkovanů a k tomu sekundární interpretaci výzkumu religiozity žáků základních škol v Jihomoravském kraji z roku 1979, jejichž rodiče byli zemědělci. Zákonitě mu vyšlo, že na venkově stále ještě přetrvávají některé náboženské zvyklosti nebo vazby na konfesijní skupiny, i když vedoucí „kádři“ jsou spíše ateistické; nezvyklý je jeho závěr, že „proces sekularizace se v určitých podmínkách ... rychleji prosazuje u žen než u mužů“.<sup>80</sup> Vzhledem k tomu, že šlo o jediný závěr empirického výzkumu, který se odlišoval od zjištění Kadlecové (i od majoritního pohledu sociologie náboženství), autor této studie se nemůže ubránit dojmu, že Křenek k němu došel jaksi „natruc“, aby vůbec něco nového dokázal, nezávisle na empirii. Místo skutečných závěrů, kontextuálního výkladu a podobně navíc svou knihu ukončil podněty pro budoucí ateistickou výchovu bez jakékoli návaznosti na provedená šetření, což význam práce pro poznání sociálních skutečností ve sledovaném období dále marginalizuje.

Jak již bylo řečeno, Křenkův sice ambiciózní, avšak nepřilíhý vydařený projekt se opíral o sumární nikdy nezpracované výzkumy religiozity školní mládeže. Jejich výhodou bylo, že probíhaly ve vnější jasně vymezeném prostředí, aniž mu respondenti mohli odporovat, formou vyplnění rozdaných dotazníků. Nejprve se zkoumala úspěšnost ateistické výchovy na vysokoškolské mládeži,<sup>81</sup> později byla nalezena

78 Jedinou výjimku představuje celková interpretace (či spíše popis) školských výzkumů provedených v roce 1979 na jihu Moravy (viz FORET, Miroslav: Životní cíle a smysl života ve výzkumu religiozity mládeže. In: *Ateismus*, roč. 12, č. 1 (1984), s. 76–82).

79 KŘENEK, František: *Od náboženství k ateismu v zemědělských kolektivech*. Praha, Horizont 1980.

80 *Tamtéž*, s. 101.

81 KAHAN, Koloman – BARABÁSOVÁ, Alexandra: *Dynamika svetonázorových premien vysokoškolských posluchačův*. In: *Ateismus*, roč. 5, č. 2 (1977), s. 177–190; č. 3, s. 266–276.

„snazší kořist“ v záciach a studentech základních a středních škol.<sup>82</sup> Podávaly-li výzkumy výsledky za širší lokalitu, typicky v případě Jihomoravského kraje, mohly mít nějaký efekt – i když ani tehdy jejich autoři obvykle nepřekračovali rovinu prvního třídění a místo náročnějších statistických analýz výsledky své práce interpretovali formou přiřazování k poněkud absurdním předem daným „teoretickým“ typologiím marxistické sociologie náboženství. Ostatní, zcela dílčí výzkumy prováděné tu i onde podle toho, kde k tomu byla vůle ze strany lokálních stranických či školních orgánů, nepřinášely leckdy ani to – nešlo o víc než o případové studie bez možnosti jakéhokoli zobecnění. Obecným problémem všech těchto šetření navíc byl způsob jejich realizace, obhájitelný snad v případě dětí na nižším stupni základních škol, ne však starších, které si byly vědomé negativního obrazu religiozity, s nímž se setkávaly ve škole, a podle toho nepochybně korigovaly své odpovědi. Nízkou religiozitu dětí a mládeže, na níž se všechny výzkumy shodovaly, v mnohém způsobila právě školní výchova a celospolečenské procesy nuceně sekularizace; signifikantní je, že v disentu působící Jiřina Šiklová dospěla k dosti odlišným poznatkům, které ukazují právě i na ovlivněnost respondentů samotným výzkumem.<sup>83</sup>

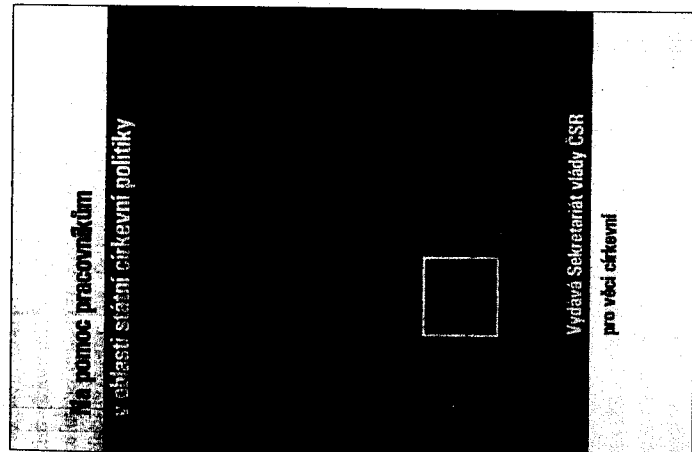
Prakticky jediná širěji využitelná šetření religiozity od konce sedmdesátých let se konala v Ústavu pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadě,<sup>84</sup> a to buď v rámci obecnějších šetření svetonázorové orientace<sup>85</sup> nebo jako

82 HÚSKA, Vladimír: *Stav svetonázorové úroveň žiakov Strednej prtemyslovej školy v Spišskej Novej Vsi v školskom roku 1975–1976 a závery pre systém výchovnej práce školy*. In: *Tamtéž*, roč. 3, č. 3 (1976), s. 285–293; *TYŽ*: *K svetonázorovej štruktúre mládeže*. In: *Tamtéž*, roč. 6, č. 5 (1978), s. 405–411 (předmět výzkumu byl stejný jako v předchozím případě); SOPKO, Pavel: *Svetonázorové postoje mládeže*. In: *Tamtéž*, roč. 6, č. 6 (1978), s. 548–552 (předmět výzkumu byli žáci Středního odborného učiliště Humenné); KOŠINAR, Ladislav: *Prieskum svetonázorových postojov žiakov ZŠ v okrese Senica*. In: *Tamtéž*, roč. 7, č. 4 (1979), s. 407–410; PAVLINCOVÁ, Helena: *Religiozita a religiozita žáků ZŠ Jihomoravského kraje ve světle sociologického výzkumu*. In: *Tamtéž*, roč. 9, č. 2 (1981), s. 156–173; *TAŽ*: *Problémy svetonázorové orientace ve vztahu k náboženským a společenským hodnotám*. In: *Tamtéž*, roč. 11, č. 4 (1983), s. 370–383 (stejný výzkum jako v předchozím případě); *PODVEŠKÁ, Zdenka*: *K některým aspektům hodnotové orientace mládeže*. In: *Tamtéž*, roč. 11, č. 1 (1983), s. 54–72 (opět stejný výzkum). Kromě těchto šetření, jejichž výsledky byly publikovány, mohla z iniciativy jednotlivců či výzkumných týmů probíhat i některá další, nepublikovaná šetření; z archivních zdrojů se nicméně jejich existenci zatím nepodařilo prokázat.

83 ŠIKLOVÁ, Jiřina: *Mládež v ČSSR a náboženství*. In: *Svědectví*, roč. 20, č. 79 (1986), s. 513–520.

84 První výzkum tohoto druhu známe nicméně již z období 1971–1974 ze Slovenska, kde jej prováděl Výzkumný ústav kultury a veřejného mínění v Bratislavě; jeho značné ideologizující interpretace viz PRUSAK, Peter: *Sekularizácia a religiozita na Slovensku*. In: *Ateismus*, roč. 3, č. 2 (1975), s. 85–101.

85 DRAŽILOVÁ, Marie a kol.: *Výzkumná zpráva 79-03: Svetonázorová orientace občanů ČSSR*. Rukopis z roku 1979; *TAŽ* a kol.: *Výzkumná zpráva 83-02: K některým otázkám svetonázorové*



vlastní výzkumy (ne)religiozity<sup>86</sup>, případně vztahu společností k církvím.<sup>87</sup> I v tomto případě samozřejmě docházelo ke zkruslením v důsledku sociokulturní situace, což bylo ještě dále podtrženo marxistickým ideologickým záměrem autorů a interpretů výzkumů, přesto však v období „normalizace“ znamenaly největší přínos – jedná díky snaze o reprezentativitu (velikost vzorku se přitom pohybovala mezi patnácti sty až třemi tisíci respondenty) a užívání standardních sociologických technik sběru a analýzy dat, ale také z toho důvodu, že šlo o důvěrná sdělení stranickým a státním orgánům, takže autoři neměli potřebu „přikraslovat“ skutečnost (marxistická interpretace výsledků byla ovšem samozřejmostí, například v obviňování církvi, že se „systematicky snaží o obnovu a získávání nových pozic“).<sup>88</sup> Světonázorové výzkumy sice pracovaly s poněkud vágními kategoriemi typu „vědeckého“ a „nevědeckého“ obrazu svě-

ta, přičemž do druhého se řadily „tendence k náboženskému světovému názoru“ a k názoru „buržoaznímu a maloburžoaznímu“, nicméně základní představu o explicitní religiozitě tehdejší společnosti – vyjádřené souhlasem či odmítáním tvrzení vycházejících z církevního učení – přeci jen poskytovaly (samozřejmě s tou výhradou, že deklarované názory se nemusely kryt se skutečnými, natož se sociálním jednáním). Zadruhé, podobně jako v předchozích výzkumech veřejného mínění, otázky byly přeci jen stylizovány více s ohledem ke standardnímu učení náboženských organizací a neumožňovaly příliš zachytit rozšíření neinstitutionalizovaných náboženských forem; místo toho – opět tradičně – byly výzkumy interpretovány ve vztahu k demografickým veličinám a geografickému rozložení „nevědeckých světových názorů“ v republice. Pokud jde o tyto vztahy, výzkumy obvykle nepřinášely mnoho nového, kromě „přesných čísel“ vlastně jen potvrzovaly aprioristicky přijímanou sekularizační tezi. Jediným závažnějším zjištěním byl majoritní nesouhlas s ateizační politikou, již kupříkladu v roce 1979 podporovalo jen patnáct procent obyvatelstva, zatímco sedmašedesát procent „zastává názor, že nejlépe je nevíštat si náboženství, což právě vede k vytváření nepříznivé atmosféry pro důslednou ateistickou výchovu“.<sup>89</sup> Můžeme přitom reálně uvažovat o tom, že uvedený názor nevyjadřoval jen hodnocení státní náboženské politiky, ale také vlastní přesvědčení občanů: religiozita je pronásledovaná, proto s ní raději nemít nic společného, nezajímat se o náboženské záležitosti a nepřidělovat si tak problémy. Náboženstvím v tomto smyslu samozřejmě byla míněna církevní zbožnost, což posilovalo proces odcírkvenění české společnosti (v menší míře ostatně probíhající i v západní Evropě) a nemělo vliv na privatizované a detradicionalizované religiozní představy typu víry v horoskopy, léčitelství, četby „životů po životě“ a podobně, jejichž rozmach nastával už před rokem 1989.

Zajímavé je také to, že od konce sedmdesátých let prakticky nedocházelo ke změnám v zastoupení osob, které podle zvolené metodiky vykazovaly náboženské postoje – účastnily se bohoslužeb (pravidelně či občas zhruba šestadvacet procent), modlily se (zhruba třiačtyřicet procent), věřily v Boha (zhruba třiačtyřicet procent), dalších šestadvacet procent připouštělo jeho existenci.<sup>90</sup> Naopak podle posledního výzkumu, provedeného v říjnu 1989, výrazněji poklesl počet „věřících“ marxistů, zatímco počet nábožensky smýšlejících osob se zvýšil mnohem méně (viz tabulka). Větší příklon k náboženství, automaticky ztotožňovanému s církvemi, registrovalo až sčítání lidu v roce 1991, i když šlo pouze o dočasnou záležitost.<sup>91</sup> Věřejně publikované interpretace těchto výzkumů – s výjimkou posledního, kdy to již vzhledem

89 DRAŽILOVÁ, M. a kol.: *Výzkumná zpráva 79-03*, s. 78.

90 BLOVSKÝ, J.: *Výzkumná zpráva 89-05*, s. 7 n. a 22.

91 Viz NEŠPÖR, Zdeněk R.: *Religious Processes in Contemporary Czech Society*. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 3 (2004), s. 277–295, zde s. 280–282.

orientace III. Rukopis z roku 1982; TOMEK, Ivan a kol.: *Výzkumná zpráva 86-03: Světový názor občanů ČSSR a jeho formování*. Rukopis z roku 1986. (Všechny výzkumné zprávy ÚVVM jsou uloženy v knihovně Sociologického ústavu AV ČR, v. i., v Praze; v době svého vzniku byly důvěrné.)

86 MIŠOVIČ, Ján: *Výzkumná zpráva 79-11: Světonázorová orientace obyvatelstva ČSSR ve vztahu k religiozitě a ateismu*. Rukopis z roku 1979; TYŽ: *Výzkumná zpráva 85-01: Ateizmus a religiozita vo vedomí občanov ČSSR*. Rukopis z roku 1985.

87 BLOVSKÝ, Josef: *Výzkumná zpráva 89-05: Aktuální otázky působení církvi*. Rukopis z roku 1989.

88 Potřeba rychle dodat výsledky výzkumu spolu s nedůslednou „výstupní kontrolou“ někdy vedla k úsměvným situacím, jako když např. Ján Mišovič v polovině své výzkumné zprávy přešel z češtiny do (rodné) slovenštiny (MIŠOVIČ, J.: *Výzkumná zpráva 79-11*).



k celospolečenským změnám nestihli – obvykle s několikaletým zpožděním připravovali pracovníci brněnského Ústavu pro výzkum společenského vědomí, kteří také vypracovali jejich v podstatě neměnnou metodologii.<sup>92</sup> Jejich studie se od (neveřejných) výzkumných zpráv lišily především skoupými číselnými údaji, větší ideologičností a potřebou „dokazovat“ (byť nesigniřikantní) úbytek náboženského vědomí ve prospěch vědomí ateistického, aniž obsahovaly nová zjištění, tím méně hlubší analýzy provedených šetření, ať už ve statistickém nebo historicko-kontextuálním smyslu. Kromě demografických a sociálních charakteristik, k nimž byla míra (ne)vřvy vztahována, tradičně modelovaly pouze její geografické rozložení v rámci republiky. Slibovaná Křenkova monografie o sekularizaci československé společnosti<sup>93</sup> nikdy nevyšla.

#### Vývoj procentuálního zastoupení (ne)náboženských světonázorů v ČSSR v letech 1974–1989<sup>94</sup>

Dorazáný se považuje za	1974	1980	1983	1985	1989
marxisticky smýšlejícího	41	40	42	45	34
nábožensky smýšlejícího	20	25	16	23	25
má jiný světový názor	12	7	15	11	23
neví, není rozhodnut	27	28	27	21	18

Ačkoli v období „normalizace“ vzniklo několik nemalých pracovišť, která bychom mohli označit za religionistická, výsledky jejich práce nebyly nijak ošninivé ani na tehdejší dobu. Především zásluhou Kabinetu, respektive Ústavu pro výzkum veřejného mínění se realizovala celkem rozsáhlá reprezentativní šetření, jejich výsledky však byly zkráceně jednak sociokulturním kontextem a ideologickým zázemím autorů, ale i tehdy již zastaralou „objektivistickou“ metodikou výzkumu religiozity, jež se i u postojů respondentů orientovala hlavně na institucionalizované náboženské formy. Vypracování této metodiky i teoretické zhodnocení výzkumů bylo dílem brněnského Ústavu vědeckého ateismu (Ústavu pro výzkum společenského vědomí), který prováděl i vlastní, zdánlivě hlubší šetření (především výzkum žákovské a studentské religiozity v Jihomoravském kraji). Jeho pracovníci však nebyli s to zvládnout náročnější sociologické či jiné analýzy a nebyli ani v kontaktu s vývojem

světové sociologie náboženství. V podstatě byli závislí na ideologických a prakticky obřízně použitelných východiscích sovětských marxistických sociologů, která doplňovali primitivními statistickými nástroji, což spolu s výše uvedenými výhradami značně snižuje výpovědní hodnotu jejich zjištění. Skutečná moderní sociologie náboženství se v českých zemích začala (pomalu a bolestně) rodit teprve v devadesátých letech, aniž by se její konstituce dala považovat za ukončenou.

#### Pohled z druhé strany: empirické výzkumy náboženství v samizdatu a exilu

Vedle „oficiální“ – dnes bychom řekli – religionistiky nicméně v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století existovaly také alternativní přístupy spojené s disentem a (především katolickým) exilem, mezi jehož představiteli bychom našli i teoretiky katolické náboženské sociologie.<sup>95</sup> Pokud šlo o vlastní empirickou práci (ale i teoretickou a metodickou rovinu), byly však její výsledky značně chudé. Exiloví katolíci autoři, které bychom s jistotou licencí mohli považovat za sociology náboženství, zůstali věrni sociálněfilozofickému a popismému charakteru této disciplíny z meziválečného období a nepřistoupili k jejímu zempiričtění, které kupříkladu ve Francii přinesl Gabriel Le Bras a jeho škola.<sup>96</sup> Jisté to bylo i nedostatkem hodnověrných dat, protože informace z Československa se do Říma a jinam dostávaly pouze oklikou a v omezené míře. Soustředění na popis útoku ze strany státu a obranných reakcí církve, spojených ve druhé polovině osmdesátých let s aktivací věřících, se však přesto jeví jako nedostatečné a leckdy i příliš povrchní.<sup>97</sup> Vědecký časopis katolického exilu *Studie* se to snažil kompenzovat například otáčením samizdatového textu Eriky Kadlecové,<sup>98</sup> nelze však zaštrít skutečnost, že pokud vůbec existovala nějaká nezávislá sociologie (včetně okrajové orientace na sociologii náboženství), našli bychom ji mnohem spíše v profánních exilových kruzích nebo v disentu než mezi katolickými emigranty.

Sociologovi Zdeňku Strmiskovi, který v roce 1968 emigroval do Francie, se dokonce za pomoci domácích spolupracovníků podařilo v polovině osmdesátých let

95 Viz např. DANĚK, Zdeněk: Náboženská sociologie. In: *Studie*, č. 5 (1961), s. 44–65; RÝPAR, František: Víra a církev v sekularizovaném světě. In: *Tamtéž*, č. 22 (1970), s. 117–143.

96 O české katolické sociologii obecně viz NEŠPOR, Z. R.: Dvojitá tradice české sociologie náboženství, s. 455–460.

97 RABAS, Josef: K církevnímu vývoji v Československu. In: *Studie*, č. 89–94 (1984), s. 217–230; TÝŽ: Církev dnes: Pokus o přehled situace. In: *Tamtéž*, č. 104–106 (1986), s. 183–188; SKALICKÝ, Karel: Postavení církve a věřících v Československu osmdesátých let. In: *Tamtéž*, č. 126 (1989), s. 422–446. Novější popis náboženských změn ve druhé polovině 80. let viz HANUŠ, J.: *Tradice českého katolicismu*, např. s. 69–71 a 75 n.

98 Viz pozn. 64.

92 KŘENEK, František: Pojetí sekularizace v marxistické sociologii. In: *Ateizmus*, roč. 6, č. 1 (1978), s. 65–89; FORET, Miroslav: Statistická analýza náboženskosti okresů ČSSR. In: *Tamtéž*, roč. 16, č. 5 (1988), s. 470–480; TÝŽ: Víra v boha a religiozita v ČSSR v osmdesátých letech. In: *Tamtéž*, roč. 17, č. 4 (1989), s. 404–410; SIVÁK, Lubomír: Sekularizácia a vývoj religiozity na Slovensku v rokoch 1968–1986. In: *Tamtéž*, roč. 17, č. 4 (1989), s. 394–403.

93 Viz KŘENEK, F.: Pojetí sekularizace v marxistické sociologii, s. 89.

94 Viz BLOVSKÝ, J.: *Výzkumná zpráva 89-05*, s. 9.

organizovat tajný nezávislý sociologický výzkum české společnosti, který se sice týkal spíš politických názorů a jednání, obsahoval však i otázky související s religiozitou.<sup>99</sup> Výzkum zahrnul 342 osob prostřednictvím náhodného výběru (bohužel neznáme návratnost) a nedá se pokládat za plně reprezentativní (například jsou nadměrně zastoupeny osoby se středním a vyšším vzděláním), přesto však lze považovat za malý zážrak, že se vůbec uskutečnil, a jeho výsledky je třeba mnohdy brát vážněji než domácí zideologizovaná šetření. Strmiskovo zpracování navíc rozhodně přesahovalo tehdy v Československu běžně užívané techniky, alespoň v případě výzkumu náboženství. Autor se nespokojil se zaznamenáním frekvence účasti na neoficiálních náboženských shromážděních (deset procent, dalších osm procent o ni mělo zájem) či s deklarací náboženské víry (sedmáct procent respondentů se považovalo za plně a devatenáct procent za částečně věřící; náboženské sebeurčení bylo čtvrté nejčastější po „demokratickém“, odmítání jakékoli sebeidentifikace a „nemarxistických socialistech“), nýbrž – nakolik to bylo možné – provedl například nezbytné hlubší analýzy. Mezi jiným se ukázalo, že „věřící ... se méně účastní konformní politické činnosti, jsou méně často činní jako straníční aktivisté, méně často jsou také pasivními účastníky oficiálních schůzí a nejvíc se konformní politické činnosti vyhýbají. (...) Zároveň mají náboženské orientace značný vliv i na nezávislou občanskou činnost.“<sup>100</sup> V polemice s marxistickými autory proto mohl Strmiskova prohlásit, že „schematické tvrzení, podle něhož je třeba odepsat náboženskou víru jako živou sílu v československé společnosti, se ukazuje jako mylné“, <sup>101</sup> ačkoli ani v jeho výzkumu nebyl relativní počet věřících příliš vysoký a jisté se zde projeví i metodické nedostatky sběru dat. Podobně závažným zjištěním bylo odmítnutí jakýchkoli ideologií (včetně náboženského – tj. církevního – předsvědčení, i když to bylo posuzeno relativně nejméně) v nejmladší generaci, které pak jednoznačně prokázal pozdější vývoj po listopadovém převratu. Přestože Strmiskův výzkum nebyl (a za daných podmínek ani nemohl být) dokonale a náboženským otázkám se věnoval pouze okrajově, jeho výsledky byly v mnohém hodnotnější než zdánlivě objektivistická domácí šetření. Ani v jeho případě však nelze jásat nadšením; kro- mě uvedených nedostatků se totiž i zde objevil problém automatického (z dnešního pohledu však naprosto neoprávněného) ztotožnění náboženství a církevní příslušnosti. Autoři výzkumu si to jistě neuvědomovali, a tím méně respondenti, šetření však nepochybně zahrnuje jen část religiozních aktivit, více či méně spojených s institucionálními formami; jak velká byla ta druhá část, bohužel nevíme.

Pro zhodnocení náboženské situace a vývoje v Československu v osmdesátých letech jsou nesmírně důležité také dvě reflexe z disidentského prostředí, které se

99 STRMISKA, Zdeněk: Výsledky nezávislého průzkumu současného smýšlení v Československu. In: *Svědectví*, roč. 20, č. 78 (1986), s. 265–334; dotazník je publikován *Tamtéž*, s. 258–264.

100 *Tamtéž*, s. 288.

101 *Tamtéž*, s. 289.

sice neopíraly o vlastní empirické výzkumy, můžeme je však označit za kvalifikovaný soud odborníků zohledňující dostupná šetření, vlastní pozorování a teoretickou analýzu opírající se o moderní přístupy západní sociologie náboženství. Autořkou první z nich byla opět Erika Kadlecová, jež se kriticky distancovala od státní ateistické politiky (včetně své vlastni), aniž proto přestala být přesvědčenou marxistkou; soudila, že „ad maiorem Dei gloriam jsme (násilnou) ateizaci – pozn. autora) udělali více, než je zdravé“.<sup>102</sup> Kadlecová analyzovala příčiny soudobého náboženského oživení, které „oficiální“ výzkumy vůbec nereflektovaly. „Zdá se být nesporné, že náboženství se (ve společnosti – pozn. autora) bere vážněji, nebagatelizuje se, není vázáno na „periferii“ a zaostávále vrstvy obyvatel, ba ani v podvědomí ostatních s nimi není jednoznačně spojováno. Zájem o náboženství a církevní život je, jak se zdá, patrnější ve městech (Praha) než na venkově, mezi intelektuály (došlo, jak známo, k celé řadě konverzí) a mladými lidmi.“<sup>103</sup> Mezi příčinami tohoto růstu zájmu o religiozitu spatřovala kromě již zmiňované negativní reakce na ateizaci „vystřízlivění“ z implicitně náboženské metanarace o pokroku a vědě, ze sociálních slibů světlých zitrků, které nenastaly, a také pozitivní hodnocení sociální a transcendentní dimenze religiozity. Správně usoudila, že násilná ateizace měla za následek, že církev opustili pouze ti, kdo se k nim hlásili ze sociálních důvodů, nikoli skuteční věřící, přičemž celospolečenský marasmus, omezování církví a dezideologizace k víře naopak spíše nově přiváděly, a to i v silně sekularizované české společnosti. Kadlecová tak vlastně přistoučila na argumentaci řady křesťanských myslitelů považujících sekularizaci za poželání pro (skutečně) křesťanství, ani ona však nezhlednila míru necírkevní religiozity. Existence tohoto typu zbožnosti – spolu s poznáním (jež vystoupilo na povrch v devadesátých letech), že „čistota“ a „nezkompromitovanost“ církví je zčásti iluzí – se stala faktorem, který oslaboval prestiž církví mezi jejich sympatizanty a konvertity a který po krátkém období nekritického obdivu mnohé z nich z církevních řad zase odváděl.

Tyto tendence ukázala ostatně i druhá reflexe, zabývající se konkrétně religiozitou mládeže, z pera Jiřiny Šiklové.<sup>104</sup> I tato socioložka postřehla náboženské oživení, ke kterému od poloviny osmdesátých let docházelo, odmítla je však jednoznačně ztotožňovat s církvemi. Podle jejího názoru byla většina mládeže areligiozní, a pokud užívala náboženské formy a symboly, namnoze tak činila jen z odporu vůči protináboženské komunistické ideologii; mezi hlouběji věřícími pak trvala na rozlišení těch, kteří pocházeli z tradičních náboženských kruhů, a spontánními „mlado-křesťany“.<sup>105</sup> U prvních předpokládala hluboké nábožensko-církevní zázemy, konse-

102 KADLECOVÁ, E.: Nejistoty života a jistota víry, s. 360.

103 *Tamtéž*, s. 352.

104 ŠIKLOVÁ, J.: Mládež v ČSSR a náboženství.

105 K podobným závěrům dospěl i autor této studie v analýze folklorní hudby a její dobové recepci (NESPÖR, Zdeněk R.: *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folklorní hudbě 60.–80. let*. Brno, CDK 2006).

kventní větroučné znalosti a ortopraktické jednání, kompenzované snahou vlastní religiozitu spíše veřejně nevystavovat. Druzí byli podle jejího názoru mnohem proklamativnější, ale „považují se za křesťany, i když to mnohdy neodpovídá běžným kritériím... Mnozí z nich nevědí, jaký je rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, nikdy nečetli jedno ani druhé, nevědí, co jsou evangelia, neznají obsah a výklad mše svaté, neznají smysl eucharistie a nedovedou vysvětlit, jaký je rozdíl mezi katolickým a protestantským či pravoslavným. Mnohým dokonce splyvá křesťanství s animismem, s vírou v astrologii, s mysticismem a třeba i s parapsychologií.“<sup>106</sup> Právě tato skupina, společně se (spíše malou) částí oněch „negativně věřících“, postupně stále zřejměji inklinovala k neinstitutionalizovaným, detradicionalizovaným a individualizovaným náboženským formám. Pro účely této studie přitom není podstatné, k jakým dalším konkrétním zjištěním Šiklová dospěla.<sup>107</sup>

Výklad o samizdatové a exilové sociologii (náboženství) lze uzavřít konstatováním, že přes všechny nedostatky, personální omezení a podobně přinesla mnohem víc, než to dokázalo několik oficiálních vědeckých ústavů v Československu plácných z veřejných zdrojů. Zatímco jejich činnost se redukovala na formální posluhy apriorně protináboženské ideologii a fakticky zbytečné empirické výzkumy, závazná zjištění ohledně moderní religiozity a jejího vývoje na okraji své práce přinesli perzekvovaní či exiloví autoři. Z jejich prostředí také vycházel – nebo se o ně alespoň opíral – značný, bohužel však krátkodobý, popřevratový zájem obecných sociologů o náboženskou problematiku, jak se to projevilo na stránkách Sociologických aktualit.<sup>108</sup>

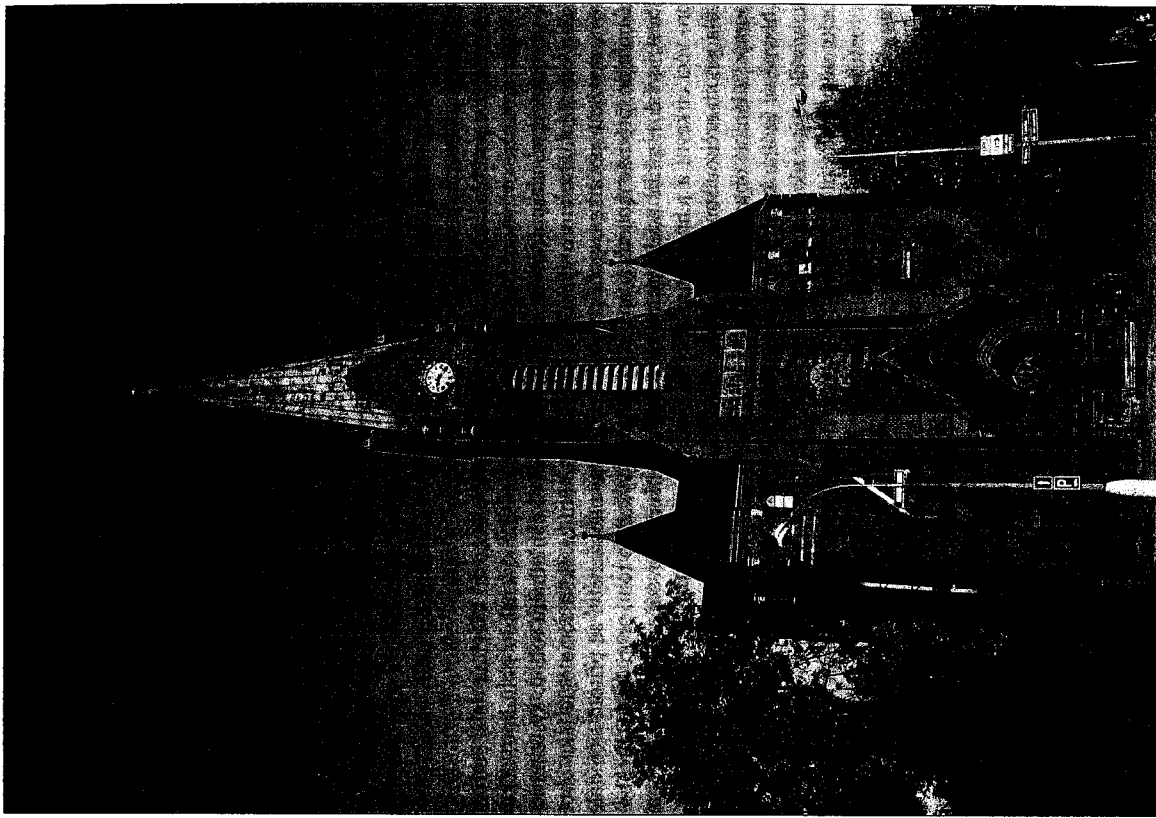
### Závěrem

Přehled a metodická kritika empirických výzkumů české religiozity v letech 1946 až 1989 nejsou důležité pouze jako prolegomena k dějinám české sociologie náboženství v tomto období, nýbrž ukazují i meze použitelnosti těchto šetření při historickém či sociologickém studiu české a slovenské zbožnosti za vlády komunistické ideologie. Přes všechna omezení, jimiž je zproblematicováno využití těchto šetření, totiž nemáme k dispozici žádné vhodné prameny, jež by zachycovaly nábožen-

<sup>106</sup> ŠIKLOVÁ, J.: Mládež v ČSSR a náboženství, s. 515 n.

<sup>107</sup> Pro srovnání se Sirmiskovým výzkumem stojí za zmínku alespoň její konstatování, že „mlado-křesťané“ narozdíl od ostatních typů věřících ze své víry mnohem méně často vyzoují „další konsekvence pro svůj život“, tj. hodnoty a normy sociálního jednání (tamtéž, s. 518).

<sup>108</sup> Co by mohlo zajímat sociology na křesťanství. In: Sociologické aktuality, č. 9 (1990), s. 2 (a další články v témže čísle), překlad části sociální encykliky Jana Pavla II. (tamtéž, č. 13 (1990), s. 15), texty k církevnímu školství (tamtéž, č. 14 (1990), s. 12 n.), o svátcích (tamtéž, č. 19-20 (1990), s. 4 n. a 13) aj.



Zatímco velká část (nuceně) neužívaných církevních staveb v Československu za komunistického režimu zanikla, novogotický kostel německých evangeliků v Opavě, postavený v letech 1896-1899 architektem F. Hickelem, byl v 70. letech minulého století přestavěn pro potřeby Státního okresního archivu v Opavě (foto autor, 2006)

valo a bylo zpracováno pouze důkladně šetření dospělého obyvatelstva Severomoravského kraje, provedené týmem Filozofického, respektive Sociologického ústavu ČSAV v roce 1963, a menší anketa realizovaná obnoveným Ústavem pro výzkum veřejného mínění o šest let později. První uvedený výzkum byl na vyšší tehdejší stavu západní sociologie náboženství, třebaže i on trpěl některými metodickými problémy (autoři si je uvědomovali a snažili se jim v rámci možnosti čelit)<sup>112</sup> a byl ovlivněn apriorním protináboženským postojem autorů a vládnoucího režimu jako takového. Další omezení spočívalo opět ve formulaci kategorií a vstupních hypotéz: výzkum sice nesledoval jenom církevní příslušnost, religiozitu však stále definoval ve vztahu k věroučným a ortopraktickým kategoriím vycházejícím z církevního křesťanství, čímž vylučoval některé neinstitutionální, nekřesťanské či detradicionalizované náboženské formy. Reprezentativní navíc byl jen pro uvedený kraj, zatímco podobné pojetí celorepublikový výzkum se již nepodařilo realizovat. Na jeho troskách vznikla v roce 1969 postojová anketa, jež umožňovala komparaci se stavem v letech 1946 a 1963, avšak ve své době se již vzdalovala moderním světovým trendům ve zkoumání religiozity. Přestože čeští sociologové náboženství ze šedesátých let, tvořící tým pod vedením Eriky Kadlecové, byli jednoznačně marxisticky orientováni a svou práci chápali jako předstupu moderní ateizační politiky, jež měla být úspěšnější než dosavadní prvoplánově násilná ateizace, jejich postoje a aktivní účast v reformním hnutí „pražského jara“ měly za následek jejich vědeckou likvidaci. Na počátku „normalizace“ zanikl i Sociologický ústav a Ústav pro výzkum veřejného mínění; jejich části sice byly začleněny do jiných vědeckovýzkumných institucí, avšak neideologický výzkum byl fakticky zlikvidován, což v případě religiozity platilo *par excellence*.

Za „normalizace“ nadále probíhala šetření religiozity v režii státních orgánů, v tomto období však již přinášela zjevně neadekvátní výsledky. Sociologičtější pojednání se soustředily do brněnského (pro Slovensko bratislavského) Ústavu vědeckého ateismu (respektive Ústavu pro výzkum společenského vědomí) a Kabinetu (respektive Ústavu) pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadu. Ani v jednom případě nicméně nelze hovořit o metodicky nezavadných šetřeních; jejich zpracování nebylo na vyšší tehdejších analytických možností (ani těch, jež se v Československu uplatňovaly při zkoumání jiných fenoménů) a interpretace byla vysoce ideologicky podmíněná. Pokud vůbec byly jejich výsledky veřejně prezentovány, tak zásadně v silně ideologickém hávu a bez kvantitativních údajů; badatelé se přitom dopouštěli právě těch chyb, před nimiž v šedesátých letech varovala Erika Kadlecová – popisnosti, (pouze zdánlivého) objektivismu a podobně.<sup>113</sup> Zejména v při-

112 Tamtéž, s. 167–189.

113 Tyto nedostatky si uvědomovali i někteří pracovníci brněnského ústavu a vyčítali je například „jinak plodnému a vyruvalému pracovníkovi“, jenž je „kromě nesporné zdatilých příspěvků ...

skost celé společnosti nebo jejich složek. Zatímco do roku 1950 a znovu od roku 1991 můžeme využít výsledky církevní sebedeclarace v rámci sčítání lidu, byť samy o sobě problematické,<sup>109</sup> po čtyřicet let komunistického režimu tato otázka nebyla sledována – ačkoli v tomto období došlo k odklonu větší společnosti od církevní religiozity (jakoli předtím namnoze jen deklarativní).

Meziválečná domácnost tradice sociologie náboženství si vystačila s výsledky sčítání lidu, příležitostně doplňovanými drobnějšími výzkumy, teoretickou a deskriptivní prací, a až na výjimky nesahala po vlastních (kvantitativních) výkumech. Postojový výzkum religiozity se poprvé objevil v rámci programu Československého ústavu pro výzkum veřejného mínění v roce 1946, přičemž jeho etablování lze chápat jako významný projev recepce soudobých světových trendů volajících po zempirizaci sociologie, včetně sociologie náboženství (tradice francouzské sociologie religiozity se). Kritický současný pohled by na tomto výzkumu našel nemálo sporných prvků, počínaje nenáhodným výběrem vzorku přes opomíjené charakteristiky při kvótním výběru po institucionální zázemí jeho architektů<sup>110</sup> (nehledě na příliš úzké vymezení samotného předmětu), nicméně to byl jediný výzkum české náboženskosti provedený v podmínkách (relativně) svobodné společnosti. Všechna další šetření již byla apriorně ovlivněna státní a stranickou protináboženskou politikou, ačkoli se sociologové alespoň občas snažili o redukci či zohlednění tohoto systematického zkreslení. Ústav pro výzkum veřejného mínění zanikl a sociologie jako obor byla zavržena počátkem padesátých let; církevní náboženství se přitom sice dále zkoumalo, protože mocenský aparát potřeboval výkazy o tom, proti čemu chtěl bojovat, avšak nepřijal adekvátní metodami. Šetření prováděná Státním úřadem pro věci církevní a jeho nástupnickými organizacemi od padesátých let zachycovala jenom určitou součást religiozity, „viditelnou“ a církevně organizovanou, a za pomoci zdánlivě objektivních charakteristik „dokládala“ úbytek aktivních věřících (hlavně ve vztahu k jednotlivým regionům, případně církvím). Poněvadž se sledovaly stále stejné ukazatele, už v šedesátých letech bylo zřejmé, že soudobou religiozitu nevystihují plně,<sup>111</sup> jinými slovy, jejich validita neustále klesala v souvislosti s rozšiřováním necírkevních náboženských forem a s obavami z postinů za aktivní projevy religiozity.

Hlubší sociologicky pojatý výzkum religiozity se stal jedním z hlavních úkolů obnovené sociologie v šedesátých letech; z několika provedených výzkumů se zacho-

109 Navíc do roku 1950 včetně byla zkoumána formální církevní příslušnost, zatímco od roku 1991 sebedeclarace v plném slova smyslu. K tomu viz KUČERA, Milan: Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991. In: *Demografie*, roč. 33, č. 1 (1991), s. 60–63; PASTOR, Karol: Výpovedná hodnota štatistických údajov o religiozite. In: *Tamtéž*, roč. 36, č. 3 (1994), s. 173–179.

110 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 89.

111 KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 11 n.

padě brněnského ústavu přitom empirická šetření, jejich kvalita i počet stály naprosto ve stínu propagandistického působení, ničím významným přitom tento ústav nevynikl ani po teoretické stránce. Pražské středisko výzkumů veřejného mínění na tom bylo o něco lépe, jeho šetření religiozity (z let 1979, 1983, 1985, 1986 a 1989) mají jistou výpovědní hodnotu, přesto však beznadějně zaostávala za světovým vývojem oboru, *ipso facto* neposkytovala náležitý obraz moderní náboženskosti v celé její šíři. Tím spíše, že právě v osmdesátých letech i v české společnosti docházelo k posunům srovnatelným se západní Evropou, jako byla individualizace, detradicionalizace a dezeklezializace víry při současném náboženském oživení, jejichž důsledky se v plné míře projeví v následující dekádě. Adekvátnější byla v zahraničí publikovaná a srovnatelná empiricky podložená pozorování některých zakázaných socioložek a sociologů, především Eriky Kadlecové a Jiřiny Šiklové, jakož i dostatečně analyticky zpracovaný nezávislý výzkum postojů české společnosti, jež uskutečnil exilový sociolog Zdeněk Strmiska. Tyto výzkumy upozorňovaly na neredukovatelnou roli náboženství ve zdánlivě ateistické české společnosti, respektive její části, stejně jako na současně vývojové trendy vedoucí k vnitřní diferenciaci skupiny věřících.

Ačkoliv druhá polovina 20. století v sociologii přinesla masivní – třebaže ne vždy bezproblémový<sup>114</sup> – příklon ke kvantitativním výzkumům a jejich empiricistickou interpretaci, v podmínkách, za nichž byla česká religiozita studována, to neznamenalo jednoznačný přínos. Kvantitativní výzkumy prováděné v nesvobodné společnosti nejsou plně srovnatelné s těmi, které vznikají dnes;<sup>115</sup> navíc tehdejší teoretická a metodická východiska byla revidována v souvislosti s pádem takzvané sekularizační teze,<sup>116</sup> nahlédě na její marxistické varianty a deformace. Výzkumy, jejichž popis a metodická kritika byly obsahem předcházejících stránek, tudíž přinášejí jen částečný a systematicky zkrácený obraz stavu a změn české religiozity ve druhé polovině 20. století, a jejich interpretace je nemožná bez dostatečné orientace na poli moderní sociologie náboženství. I v tomto případě totiž platí, že leckdy vypovídají víc o svých autorech a interpretech než o zkoumaných skutečnostech.

autorem příspěvků 'širých horkou jehlou', které nedosahují potřebných parametrů" (A AV ČR, f. Ústav etiky a religionistiky, k. 3, inv. č. 19, Hodnocení činnosti oddělení, 1984).

114 Viz např. BERGER, Peter L.: *Pozvání do sociologie: Humanistická perspektiva*. Brno, Barrister & Principal 2003, s. 178–180.

115 Jejich přehled přinášejí studie citované v pozn. 19.

116 MARTIN, David: *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot, Ashgate 2005.

## Memoáry

# Studium na bohoslovecké fakultě v Litoměřicích

Osobní zkušenost z let pozdní „normalizace“

Jan Jandourek

Nebylo-li po únoru 1948 v Československu náboženství institucionálně „zrušeno“ a neprohlásila-li se země za zcela ateistickou, nestalo se tak kvůli nějakým ohledům na církev a náboženské přesvědčení velké části občanů. Komunistický režim chtěl jen zachovat zdání ústavnosti a respektování náboženských svobod, legální fungování církvi mu zároveň sloužilo k jejích kontrole a faktickému potírání. Biskup Václav Malý situaci shrnul slovy: „Vedení církve se až na určité výjimky po celých čtyřicet let nacházelo v rukou osob ovládaných StB. Byli to lidé, kteří nejspíš v osobním životě trpěli jistými slabostmi, a díky tomu se z nich staly vhodné nástroje tehdejší moci.“<sup>1</sup> Jedním z nejdůležitějších nástrojů této ateizační politiky byl státní dohled nad církevními vysokým školstvím.

Zákon číslo 58/1950 Sbírky zákonů z března 1950 a následná ministerská opatření vylučovala ze svazku univerzit (pražské, olomoucké a bratislavské) katolické teologické fakulty a současně reorganizovaly neuniverzitní protestantské vysoké ško-

1 JANDOUREK, Jan – MALÝ, Václav: *Cesta za pravdou*. Praha, Portál 1997, s. 56.