

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Sekularizace
Srovnání českého a francouzského případu

Bc. Irena Lukášová

Katedra religionistiky
Vedoucí práce prof. Pavel Hošek, Ph.D.
Studijní program Teologie (N6141)
Studijní obor Evangelická teologie (6141T007)

Praha 2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Sekularizace. Srovnání českého a francouzského případu* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 30. 12. 2019

Irena Lukášová

Bibliografická citace

LUKAŠOVÁ, Irena. *Sekularizace. Srovnání českého a francouzského případu*. Praha, 2019, diplomová práce, 98 s. Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, vedoucí práce: prof. Pavel Hošek Ph.D.

Anotace

Tato práce se zabývá fenoménem sekularizace v prostředí moderních evropských společností. Prostřednictvím představení přístupů různých sociologů náboženství seznamuje s historickými předpoklady sekularizace, vysvětluje sekularizační tezi a její platnost v dnešní době. Dále se zaměřuje na sekularizaci v České republice a ve Francii. V případě České republiky se ponejvíce věnuje specifickým stránkám české religiozity. Zkoumá její možné historické příčiny, prezentuje její aktuální projevy. Zdůrazňuje především nedůvěru české společnosti k institucionalizované religiozitě, popularitu alternativní religiozity, vysvětluje pojem „český ateismus“ a ukazuje konkrétní charakteristické rysy náboženského chování Čechů. V případě Francie na základě složitého dějinného vývoje líčí cestu k unikátní podobě sekularity, která se ve francouzském prostředí vyvinula, tzv. *laïcité*. Popisuje její postupné prosazování, její aktuální podobu a konfrontaci se současným společenským vývojem. Dále se pokouší o srovnání zmíněných dvou případů, hledá jejich společné aspekty i prvky zcela ojedinělé, a to za účelem širšího vykreslení podob sekularizace v evropském prostoru.

Klíčová slova

sekularizace, náboženství, religiozita, sociologie náboženství, Česká republika, Francie, *laïcité*

Summary

This thesis *Secularisation: Comparison of Czech and French Case* deals with the phenomenon of secularisation in the area of modern European societies. Presenting approaches of different sociologists of religion it acquaints with historical conditions of secularisation, explains the secularisation thesis and its actual validity. Then it focuses on secularisation in the Czech Republic and in France. In the case of the Czech Republic it mostly deals with aspects of the Czech religiosity. It examines its probable historical causes and presents its actual manifestations. First of all it emphasizes the mistrust of the Czech society of the institutionalized religiosity, the popularity of the alternative religiosity, explains the concept of the „Czech atheism“ and shows several particular characteristics of the religious behaviour of the Czech people. In the case of France it describes the way to the unique form of secularity born in the French milieu so called *laïcité* on the basis of a complicated historical process. It describes its gradual assertion, its actual form and its confrontation with the current development of the society. It also tries to compare both above mentioned cases, searches their common aspects as well as their completely unique elements in order to widely describe different forms of secularisation in the European area.

Keywords

secularisation, religion, religiosity, sociology of religion, Czech Republic, France, *laïcité*

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce, prof. Pavlu Hoškovi Ph.D., za jeho vstřícný a konstruktivní přístup. Mé rodině pak patří velký dík za nezměrnou a neutuchající podporu.

Obsah

Úvod.....	9
1. Sekularizace v moderní Evropě.....	12
1.1 Základní pojmy.....	12
1.1.1 Náboženství.....	12
1.1.2 Sekularismus.....	14
1.1.3 Sekularizace.....	15
1.1.4 Sekularizační teze.....	16
1.2 Historické předpoklady.....	20
1.2.1 Doba předmoderní.....	20
1.2.2 Modernita.....	22
1.3 Evropská současnost.....	24
1.3.1 Porovnání se světem.....	29
2. Případ České republiky.....	33
2.1 Historický přehled.....	35
2.1.1 Před vznikem Československa.....	35
2.1.2 Léta 1918–1948.....	40
2.1.3 Komunismus.....	43
2.1.4 Po sametové revoluci.....	47
2.2 Současnost.....	50
2.2.1 Tradiční religiozita.....	51
2.2.2 Alternativní religiozita.....	53
2.2.3 Ateismus?.....	54
2.2.4 Faktory ovlivňující religiozitu.....	56
2.2.5 Shrnutí.....	60
3. Případ Francie.....	63
3.1 Od Velké francouzské revoluce.....	65
3.1.1 Revoluční změny.....	66
3.1.2 Napoleon a konkordát.....	68
3.1.2 Po Napoleonovi.....	70
3.2 Léta 1880–1945.....	73
3.2.1. Zákon o odluce církví a státu.....	76
3.3 Do současnosti.....	78
3.3.1 Poválečný vývoj.....	78
3.3.2 Charakter současné náboženské scény.....	81
3.3.3 Výzvy nové doby.....	83
3.3.4 Shrnutí.....	86
4. Srovnání českého a francouzského případu.....	88
Závěr.....	93
Seznam literatury.....	97
Internetové zdroje.....	98

Úvod

Přechod od tradiční k moderní společnosti nevratně proměnil nejen způsob života moderních civilizací. Zásadně také změnil místo člověka ve světě, ovlivnil podobu mezilidských vztahů, zpochybnil stávající kulturní hodnoty a přinesl hodnoty nové.

Důležitou roli v tomto procesu sehrálo i náboženství jakožto prostředek k udržování historické paměti a kontinuity, též jako nástroj k ukotvení vlastní identity jedince. Nové poměry však dosavadní dominantní roli náboženských organizací i náboženskou sebeidentifikaci značně zrelativizovaly, jelikož tyto v době dynamických změn mnohdy neposkytovaly uspokojivé odpovědi na aktuální palčivé otázky.

V prostředí západní Evropy tak můžeme nejpozději od 19. století pozorovat fenomén sekularizace, což je proces, který život společnosti i jedinců zbavuje náboženského rozměru. Český sociolog náboženství Roman Vido k tomu říká, že „v kontextu moderních západních dějin se sekularizace projevuje ve formě vymaňování se určitých sociálních sfér z dřívějšího vlivu a kontroly křesťanských církví“¹. A skutečně, v západoevropských zemích bylo možné pozorovat dlouhodobé oslabování významu náboženských institucí a snad i náboženství vůbec. To vedlo některé badatele k vytvoření tzv. sekularizační teze, jež v moderních společnostech univerzálně předpokládala úplné vymizení náboženských fenoménů. Pozdější vývoj však ukázal limity této teze, jelikož v mnoha moderních společnostech náboženství svůj význam neztratilo, v některých oblastech je dnes dokonce na vzestupu.

¹ VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2011, s. 99

Při bližším pohledu na evropský kontext je zjevné, že ani v prostředí, na jehož půdorysu sekularizační teze vznikla, ji nelze aplikovat absolutně. V této práci se proto pokusíme na příkladu dvou zemí ukázat, jakým způsobem se sekularizace v různých podmínkách prosadila a jak odlišně, či podobně může sekularizovaná společnost vypadat. Ústředním jevem, který budeme mít v rámci celé práce na paměti, je vztah jedinců i společnosti k transcendentnímu a rovněž projevy jejich religiozity. Budeme se vždy nejprve snažit popsat historický kontext, z něhož konkrétní situace vychází, abychom se mohli pokusit nalézt konkrétní příčiny daného stavu a mohli tento zároveň uchopit v jeho celistvosti.

Diplomová práce je rozdělena do čtyř částí. První z nich se pohybuje v teoretickém okruhu fenoménu sekularizace. Definuje základní užívané pojmy, rozebírá historický kontext sekularizačního procesu a popisuje jeho současnou podobu v Evropě, srovnávajíc ji i s vývojem v jiných částech světa. Druhá kapitola se zabývá případem České republiky, která patří mezi nejvíce sekularizované země světa. Pokouší se dohledat příčiny současného vztahu Čechů k náboženství a církvím, zkoumajíc proměny tohoto vztahu v epochách habsburské nadvlády, československé samostatnosti, komunistického režimu a porevolučních let. Snaží se na základě aktuálních dat popsat současnou českou religiozitu a zbavit tento diskurz zažitých klišé. Třetí část se věnuje případu společnosti francouzské. Vysvětluje vznik specifické formy sekularity, nazývané *laïcité*. Mapuje dále její postupné prosazování a ukazuje, jakým otázkám musí tento koncept v současné době čelit. Závěrečná část si pak klade za cíl porovnat oba výše zmíněné případy. Česká i francouzská společnost se řadí mezi nejvíce sekularizované, ač byl jejich dějinný vývoj velmi odlišný. Práce poukazuje na aspekty, které se navzdory odlišnostem obou zkoumaných společností projevily podobně, zároveň ukazuje i specifika těchto dvou společností.

V práci se pokusíme mimo jiné zodpovědět následující otázky:

- Proč začalo v západoevropské společnosti náboženství a náboženské instituce v 19. století ztrácet své dosavadní postavení? Vyvíjí se tato pozice i v současnosti nebo už je Evropa definitivně sekularizovanou společností?
- Jak došlo k sekularizaci v českém prostředí? V čem je tento případ specifický? Je česká společnost nenáboženská?
- Jak se z převážně katolické země, jakou byla Francie, stala jedna z nejsekularizovanějších zemí vůbec? V čem spočívá jedinečnost francouzského případu?
- Jak došlo k tomu, že ve dvou zemích s odlišným historickým vývojem můžeme nalézt shodné aspekty sekularizace, které se v rámci Evropy spíše vymykají? Oprostily se tyto země sekularizací od svých náboženských kořenů a přišly tak o svou historickou paměť?

V teoretické části vycházíme z prací současných českých i zahraničních autorů (Grace Davie, David Lužný, Roman Vido). V kapitole o České republice využíváme především knih Zdeňka R. Nešpora, Davida Václavíka a Dany Hamplové. Kapitoly věnované Francii se zakládají zvláště na knihách současných francouzských autorů Phillipa Portiera a Jeana Baubérota (citace z titulů nedostupných v češtině jsou přeloženy autorkou práce).

1. Sekularizace v moderní Evropě

Téma sekularizace představuje velmi komplexní oblast bádání historiků, religionistů, teologů, a především sociologů náboženství. Zvláště v průběhu 20. století, které přineslo nejen v evropské společnosti množství změn, prošla tato problematika několika etapami. Než tedy bude možné přistoupit k detailnějšímu pohledu na dvě konkrétní společnosti (francouzskou a českou) a jejich specifické náboženské prostředí, je třeba se blíže seznámit se sekularizační tezí, procesem sekularizace v historii moderní Evropy a s pohledem odborníků na tento fenomén v současnosti.

1.1 Základní pojmy

Chceme-li se sekularizací zabývat podrobněji, je nejprve nutné ujasnit si základní pojmy, které se v tomto diskurzu objevují.

1.1.1 Náboženství

Jelikož sekularizace se týká proměňující se role náboženství ve společnosti, principiální se zdá být otázka, co vlastně náboženstvím rozumíme.

Při pokusu o nalezení uspokojivé odpovědi je zajímavé vydat se nikoli cestou religionistiky či teologie, jež náboženství zkoumají z hlediska jejich transcendentního obsahu či z hlediska víry, nýbrž cestou sociologie náboženství, jelikož právě ona se problematikou sekularizace podrobně zabývá. Co si tedy sociologové náboženství pod tímto pojmem představují?

V zásadě existují dva možné přístupy, jak náboženství uchopit. První je tzv. substantiální definice, která říká, co náboženství je. Podle této definice „existuje podstata, která je všem náboženstvím stejná“². Při hlubším pohledu je však těžké tuto společnou podstatu přesněji pojmenovat. Snazší je pouze

² NEŠPOR, Zdeněk R., LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Portál, Praha, 2007, s. 16

vybírat jednotlivé znaky, které v jednotlivých náboženských směrech pozorujeme (např. idea transcendentna či spásy, rituály, církve, náboženské vědomí)³.

Tzv. funkcionální definice ukazuje, jak náboženství funguje. Příznivci tohoto přístupu soudí, že „náboženství odpovídají na nějakou lidskou potřebu nebo plní nějakou důležitou sociální roli, která je v podstatě trvalá“⁴. Mezi tyto role patří například „ukazování místa člověka ve světě, vysvětlení negativ tohoto světa prostřednictvím odkazu k pozdější, posmrtné nápravě, vytváření pocitu bezpečí prostřednictvím účasti na rituálu, formování a udržování individuální i skupinové identity a usnadnění přechodu mezi jednotlivými životními fázemi“⁵.

Americký sociolog Thomas O’Dea, který tyto role pojmenoval, zdůrazňuje především integrační úlohu náboženství. Náboženství podle něj „sjednocuje jedince s jeho skupinou, odkazem na transcendentno umožňuje člověku chápat jeho život v neuspokojivém světě jako smysluplný“⁶. Jelikož se však v sekulárním světě náboženství přesouvá do soukromí jednotlivců, ztrácí svou funkci základní a ústřední složky kultury. O’Dea dále popsal dva cíle náboženství. Těmi jsou poskytnutí širší perspektivy a poskytnutí pocitu bezpečí a jistoty prostřednictvím účasti na rituálu⁷. Jeden ze zakladatelů moderní sociologie, Émile Durkheim, rovněž vnímal důležitost společenské role náboženství. Měl za to, že náboženství je „zdrojem všech projevů kolektivní

³ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 16

⁴ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 18

⁵ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 18

⁶ O’DEA. *The Sociology of Religion*, s. 16 in: LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 68

⁷ O’DEA. *The Sociology of Religion*, s. 6–7 in: LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 66

aktivity (právo, morálka, umění, politika, věda)⁸. Navíc přispívá k vytváření, posilování a udržování sociální solidarity.

Jiným pohledem přispěl americký sociolog Peter L. Berger, který náboženství chápal jako „lidský počín, skrze nějž je ustaven posvátný kosmos“⁹. Ze Spojených států pochází také koncept Rodneyho Starka a Williama S. Bainbridge, kteří definují náboženství jako „systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech“¹⁰. Jsou to tedy takové systémy, které lidem pomáhají vyrovnat se s jejich problémy odkazem k transcendentnímu.

Sociologové tedy neopomíjejí duchovní podstatu náboženství, vesměs však zdůrazňují jeho společenskou funkci a jeho užitečnost pro jednotlivce. Francouzská autorka Danièle Hervieu-Léger vedle toho zajímavě podtrhuje pro společnost důležitou úlohu náboženské paměti. „Náboženství umožňuje propojovat a tím vysvětlovat minulost, přítomnost a budoucnost člověka a skupiny“¹¹. Také s lítostí poukazuje na to, že moderní společnosti svou náboženskou paměť ztrácejí. Odnáboženštění je tak výrazem rozpadu kulturních hodnot, za které nebyly vytvořeny adekvátní náhrady¹².

1.1.2 Sekularismus

Zmiňované charakteristiky náboženství je vhodné mít na paměti při dalším zkoumání sekularizace. Samotnému fenoménu sekularizace se budeme

⁸ LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Masarykova univerzita, Brno, 1999, s. 34

⁹ BERGER. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, s. 25 in: VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 98

¹⁰ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 18

¹¹ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 21

¹² NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Kalich, Praha, 2010, s. 25

podrobněji věnovat v následující části. Není ovšem na škodu odlišit nyní tento pojem od podobně znějícího termínu sekularismus.

Britský sociolog Bryan R. Wilson vysvětlil, že „sekularizace je proces, který probíhá v sociální struktuře a jeho jádrem je proces sociální diferenciací“¹³. Oproti tomu sekularismus je ideologie, která „hlásá úpadek a zánik náboženství“¹⁴.

Německý luterský teolog Friedrich Gogarten sekularismus hodnotí negativně. Sekularismem rozumí „odloučení křesťanství od jeho původního božského základu, kdy se člověk považuje za zcela nezávislého“¹⁵. Sekularizaci vedle toho chápe jako desakralizaci světa, která vychází ze samotné podstaty křesťanské tradice. V tomto smyslu je podle něj sekularizace výrazem dospělosti a autonomie člověka, což tedy hodnotí kladně.

1.1.3 Sekularizace

Sekularizace je pro sociologii náboženství zásadní téma. Ač byla sekularizační teze dlouho obecně přijímána, definice tohoto pojmu tak jednoznačná není. Ukazuje se, že chápání tohoto termínu se u mnoha autorů liší.

Na úvod lze říci, že ve starořímském kulturním kontextu mělo slovo *saeculum* znamenat „dlouhý časový úsek“, „doba“, „duch doby“, „generace“¹⁶. Týkalo se tedy času. Samotný termín sekularizace se pak objevuje ve Francii ve druhé polovině 16. století. Znamenal přesun vlastnictví statků z rukou církve do

¹³ WILSON. *Secularization: The Inherited Model* in HAMMOND, (ed.). *The Sacred in a Secular Age*, s. 11–12 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 65

¹⁴ WILSON. *Secularization: The Inherited Model* in HAMMOND, (ed.). *The Sacred in a Secular Age*, s. 11–12 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 65

¹⁵ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 39

¹⁶ BREMMER. *Secularization. Notes Toward a Genealogy* in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 15–16

rukou „světských“¹⁷. To, jak mu rozumíme dnes, souvisí s příchodem modernity. Se zásadní proměnou chodu společnosti, která je provázána jevy, jako je industrializace či urbanismus, se od základu proměňuje život jedince. Zcela se pak mění i role náboženství ve společnosti a v sociálním životě člověka.

Sekularizační proces lze nahlížet z mnoha úhlů, jelikož se odehrává na více rovinách. Primárně lze sekularizaci chápat jako proces, jímž „náboženské myšlení, praktiky a instituce ztrácejí svůj společenský význam“¹⁸.

V odborné rozpravě o sekularizaci se objevilo několik základních typů významu tohoto procesu¹⁹. Předně je to ústup náboženství. Výsledkem sekularizačního procesu je pak společnost bez náboženství. Sekularizaci charakterizuje i konformita s „tímto světem“. Zmizelo totiž rozlišení mezi náboženstvím a zbytkem společnosti. Sekularizace může být ztotožněna i s oproštěním společnosti od náboženství, jelikož náboženství je omezeno na soukromou sféru života. Jiným významným rysem sekularizace je i desakralizace světa. Toto „odkouzlení světa“ je podle Maxe Webera „vyloučením magického jako prostředku spásy“²⁰.

1.1.4 Sekularizační teze

V sociologii náboženství se zkoumání tohoto procesu soustředilo kolem tzv. sekularizační teze. Sekularizace byla nejprve chápána jako podstata modernizačního procesu. Proto se sekularizační teze zaměřuje zejména na

¹⁷ BREMMER. *Secularization. Notes Toward a Genealogy* in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 16

¹⁸ WILSON. *Religion in Secular Society*, s. 14 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 70

¹⁹ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 57–58

²⁰ GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004, s. 5

otázku vztahu mezi modernizací a náboženstvím, které zhusta staví do konfliktního vztahu.

Sekularizační teze je předpoklad, že v souvislosti s modernizačními procesy se automaticky snižuje význam náboženství²¹. Jeden z hlavních představitelů sekularizační teze, Bryan R. Wilson, pojímá sekularizaci jako „součást sociální změny přechodu od tradiční k moderní společnosti“²². Sekularizace podle něj „probíhá na úrovni celospolečenské, skupinové a individuální“²³. Zde je na místě připomenout koncept Ferdinanda Tönniese, který rozlišuje *Gemeinschaft* (společenství) a *Gesellschaft* (společnost)²⁴. Sekularizace má být totiž přechodem od jednoho modelu ke druhému. Společenství je struktura charakteristická pro tradiční společnost, jež je tvořena lokálními skupinami, založenými na osobním kontaktu. *Gesellschaft* je naproti tomu charakterizována individualitou členů. Jedná se o neosobní, politicky koordinované státní útvary. Wilson tento přechod označuje jako societalizaci²⁵.

Sekularizační teze však zahrnuje i mnohé další koncepty. Je to předně tzv. strukturální diferenciaci sociálního systému. Jedná se o proces, kdy se různé oblasti sociální aktivity vydělují do více specializovaných forem²⁶. „Náboženské instituce se tak stávají pouze jedním z typů sociálních institucí vedle jiných (politika, právo, vzdělávání, rodina)“²⁷. Náboženství následně bude fungovat jako samostatná institucionální sféra uvnitř společnosti, a to na

²¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 17

²² LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 62

²³ LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 65

²⁴ TÖNNIES. *Gemeinschaft und Gesellschaft* in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 62

²⁵ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 74

²⁶ WILSON. *Contemporary Transformations of Religion*, s. 40 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 78

²⁷ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 78

základě nenáboženských, racionálních kritérií, důsledkem čehož se náboženství začne věnovat zajišťování spíše světsějších potřeb člověka²⁸.

Thomas O'Dea podtrhuje jiné dva aspekty procesu sekularizace, totiž desakralizaci a racionalizaci. Vlivem těchto sil dochází na více rovinách k institucionalizaci náboženství. Na rovině kultické se původně spontánní kult standardizuje. Na rovině intelektuální jde o přechod od mytologického myšlení k racionálnímu, což se projevuje odklonem od emocionálně a obrazně laděných mýtů k racionální teologii. Organizačně pak dochází k posunu od rozptýlené religiozity k religiozitě rozvinutých společností s velkými náboženskými organizacemi²⁹. O'Dea podotýká, že desakralizace světa vede k postupné sekularizaci kultury, racionalizace pak k sekularizaci myšlení³⁰.

Peter L. Berger zdůrazňoval pluralismus, který sekularizace plodí, a též fakt, že pluralismus ubírá náboženství na věrohodnosti. Berger je autorem známé představy „posvátného baldachýnu“. Symbolická univerza legitimizují identitu jedince, vysvětlují mezní životní situace, zvláště pak smrt; vytvářejí nad jedincem i nad společenstvím zastřešující baldachýn³¹. Sekularizace však jednotlivé sektory společnosti a kultury odděluje od autority náboženských institucí a symbolů, posvátný baldachýn bourá. To se podle Bergera na Západě projevuje odlukou církve od státu, vyvlastněním církevních pozemků nebo emancipací vzdělávání od vlivu církve či rozvojem vědy jako zcela

²⁸ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 30

²⁹ LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 69

³⁰ O'DEA. *The Sociology of Religion*, s. 80–81 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 70

³¹ BERGER, LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality*, s. 96–104 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 84

autonomního sekulárního pohledu na svět. Následně se pak zvyšuje počet jedinců, kteří se při interpretaci světa a svého života obejdou bez náboženství³².

Bergerův kolega Thomas Luckmann pak poukázal na fenomén privatizace náboženství. Luckmann předpokládá, že náboženství je vlastní každé společnosti i jedinci. Když však církev v důsledku institucionální specializace vstupuje do vztahu s jinými specializovanými institucemi, které jsou sekulární, proměňuje zákonitě i vztah jedince k posvátnému kosmu a sociálnímu řádu³³. Náboženství se stává subjektivní a soukromou záležitostí. Podle Luckmanna tak vzniká tzv. privatizovaná sociální forma náboženství, pro niž je charakteristické množství různorodých aktérů a demonopolizace náboženského trhu.

Pro období modernity je charakteristický vznik národních států. A právě sekularizace je důležitým aspektem moderního národního státu, protože brání přímému propojení státní moci s jednotlivými náboženskými skupinami. Místo náboženství se pak nosnou ideologií moderního sekulárního státu stává občanství³⁴ (což ostatně později uvidíme na příkladu Francie).

Jelikož badatelé měli za to, že v Evropě byla sekularizace důsledkem modernizace, mnozí také očekávali, že stejný jev nastane i v postupně se modernizujícím světě. Již v 80. letech však bylo zjevné, že tento trend se v jiných oblastech světa neprojevil (Japonsko, Jižní Korea, Brazílie, Írán). Proto i jeden z čelných představitelů sekularizační teze, Peter L. Berger, který sekularizaci považoval za univerzální jev moderních společností, změnil své

³² BERGER. *The Sacred Canopy*, s. 107–108 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 85

³³ LUCKMANN. *The Invisible Religion*, s. 80–83 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 78

³⁴ LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 14

stanovisko. Prohlásil, že „převážná část světa je stejně horlivě náboženská jako kdykoli v minulosti“³⁵. Není však od věci podrobněji nahlédnout, jakým vývojem postavení náboženství v moderní evropské společnosti prošlo.

1.2 Historické předpoklady

1.2.1 Doba předmoderní

Proces sekularizace se obvykle spojuje se vznikem modernity. Jistě, nebyvalé společenské změny vyvolaly v tradičním náboženském prostředí nečekaný pohyb. Ten by však nebyl možný, kdyby již v předchozích epochách nebyla „zaseta zrnka“, která díky společenským změnám mohla vyklíčit.

Jak již bylo uvedeno výše, proces sekularizace vede ke snižování společenského vlivu náboženství. Jelikož sekularizace s náboženstvím úzce souvisí, není neobvyklé narazit na přesvědčení, že má náboženské kořeny (judaismus, protestantismus)³⁶. Náboženské podněty, které ovlivnily sekularizaci, skutečně můžeme vysledovat v různých tradicích.

Francouzský historik a filosof Marcel Gauchet ve své knize *Odkouzlení světa* uvádí, že doba kultu začala hierarchickým uspořádáním lidí vzhledem k bohům³⁷. Lidé si tak uvědomili svou odlišnost od bohů. Biblická náboženství pak „odkouznila“ přírodu. Americký teolog Harvey Cox biblický původ sekularizace spatřuje právě v odkouzlení přírody, odposvátnění politiky a zesvětštění (relativizaci) hodnot³⁸. Křesťanství, jak dodává Gauchet, tak zásadně formovalo vztah k přírodě, způsob spolužití pozemských tvorů

³⁵ BERGER. *A Far Glory: the Quest for Faith in an Age of Credulity* in DAVIE, Grace. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2009, s. 10

³⁶ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 30

³⁷ GAUCHET. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 41

³⁸ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 42

i politické uspořádání³⁹. Mezi formativní faktory, které utvářely Evropu, lze vedle židovsko-křesťanského monoteismu zařadit i řecký racionalismus a římskou organizaci⁴⁰. S křesťanstvím se však podle Gaucheta mění náboženská logika. „Člověk se má věnovat úkolu být spasen, ale přitom se neodvracet od světa, nehledat úkryt mimo něj, naopak jej přijmout a pracovat na jeho uskutečnění a naplnění“⁴¹. Již to je předpokladem pro užší vztah člověka ke společnosti, jež ho obklopuje.

Pro evropský vývoj byl tedy zásadní událostí zrod křesťanské církve, jelikož vazby mezi církví a státem se ukázaly jako zásadní. Když se společnost překrývala s náboženským společenstvím, celá společnost pak „fungovala jako struktura věrohodnosti pro nábožensky legitimizovaný svět“⁴². Vznik této specializované náboženské instituce však podle Bergera vedl i k „soustředění náboženských symbolů a aktivit do jedné institucionální sféry, čímž se zbytek světa vydělil jako „profánní říše“, která nespadá pod jurisdikci sféry sakrální“⁴³. Toto rozdělení světa na dvě sféry už vlastně můžeme chápat jako předstupeň sekularizace. Postupně se sekularizovala ekonomika, politika i rodina, protože náboženství už nemohlo plnit svůj tradiční úkol tvorby společného světa, spojujícího všechny jeho obyvatele v jeden celek obdařený jednotným smyslem⁴⁴.

Jako zcela určující faktor pro rozvoj sekularizačního procesu mnozí autoři označují vedle osvícenství i protestantismus. Jednak v době reformace poprvé

³⁹ GAUCHET. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 6

⁴⁰ O'CONNELL. *The Making of Modern Europe: Strengths, Constraints and Resolutions* in DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 14

⁴¹ GAUCHET. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 90

⁴² BERGER. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, s. 48 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 99

⁴³ BERGER. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, s. 124 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 102–103

⁴⁴ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 103

došlo ke zpochybnění autority středověké církve⁴⁵. Protestantismus také v jistém smyslu zapříčinil odkouzlení světa, když zpochybnil tajemství, zázrak a kouzlo⁴⁶. Luterské učení o dvou říších pak navíc poskytlo legitimitu autonomii sekulárního světa. Americký sociolog Talcott Parsons rovněž oprávněně podotýká, že reformace přináší tendenci k privatizaci náboženské víry⁴⁷. Souhrnem těchto faktorů pak ve své době sekularizace podkopala věrohodnost tradičních náboženských definic reality.

1.2.2 Modernita

Na přelomu 18. a 19. století se evropská společnost souhrou mnoha okolností od základu proměnila. Osvícenci s ideály svobody a racionality přinesli do tradiční společnosti čerstvý vítr. S průmyslovou revolucí přišel industrialismus, kapitalistický ekonomický model, rozvíjela se věda. Zásadně se proměnily mezilidské vztahy i vztahy jedinců ke světu, který je obklopoval. To se následně promítlo i na rovině náboženské.

Lidé se začali z venkova stěhovat do rychle rostoucích měst. Jak uvádí Dušan Lužný, „vylidňování venkova a omezení jeho funkcí pouze na zemědělskou produkci vedlo k rozpadu tradičních vazeb, hierarchií, norem a hodnot“⁴⁸. Harvey Cox proto tvrdí, že moderní věk je věkem sekulárního města⁴⁹. Ve městě na rozdíl od tradiční venkovské společnosti převažuje anonymita a též mobilita. S tímto životem se pojí profánnost a pragmatismus⁵⁰. Podle Ronalda Ingleharta se společnosti při přechodu od zemědělské k průmyslové a posléze

⁴⁵ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 27

⁴⁶ BERGER. *The Sacred Canopy*, s. 111 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 86

⁴⁷ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 141

⁴⁸ LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 12

⁴⁹ COX. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, s. 4 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 40

⁵⁰ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 41

postindustriální ekonomice ve své hodnotové orientaci sekularizují především z důvodu snižující se potřeby náboženské „útěchy“ v podmínkách rostoucího bezpečí a jistoty⁵¹. Thomas Luckmann však vazbu mezi industrializací či urbanizací a sekularizací považuje za nepřímou. Klima moderních industriálních společností podle něj nevystihuje absence tradičního náboženství, nýbrž jeho irelevance⁵².

Nepochybné ovšem je, že „v moderních společnostech dochází k rozvoji individualismu, sociální fragmentarizaci a oslabení sociálních pout spojujících jedince a společnost“⁵³. Modernizace tak ruší vertikální i horizontální pouta mezi jedinci, kteří se dostávají do zcela nové situace. Podle Bergera a Luckmanna se v pluralitní moderní společnosti, kde náboženský výklad světa ztratil monopol, člověk stává spotřebitelem a náboženství oblastí, která se přesouvá do soukromí⁵⁴. Pluralitní situace je tedy podle nich situace tržní. To sice na jednu stranu vede ke spolupráci jednotlivých skupin, k ekumenismu, s množstvím náboženských skupin však klesá věrohodnost každé z nich a oslabuje se i náboženství jako celek⁵⁵.

Pro období modernity je charakteristický také vznik moderních států. Nacionalismus se tak svým způsobem stal funkčním ekvivalentem náboženství. Národní nebo občanské vědomí nastoupilo ve chvíli, kdy nebylo možné obyvatele určitého území sjednotit na základě náboženského vyznání⁵⁶. Stejně tak se pro mnohé stala funkčním ekvivalentem náboženství věda a ideologie

⁵¹ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 286

⁵² LUCKMANN. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, s. 40 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 109

⁵³ LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 37

⁵⁴ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 92

⁵⁵ BERGER. *The Sacred Canopy*, s. 150 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 89

⁵⁶ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 122

pokroku. Lidé se orientovali na nové oblasti, i ty jim však měly suplovat náboženskou funkci. Americký sociolog Daniel Bell tak shrnuje, že jádro kulturní modernity tvoří radikální individualismus a ztráta víry v nebe a peklo, doprovázená nihilismem⁵⁷. S tím však souvisí i takzvaný návrat posvátna, který má na existenciální otázky odpovědět. Ukázalo se totiž, že náboženská společnost nezmizela.

Klíčovým tématem sociologie náboženství se sekularizace stala v 60. letech, v 80. letech však museli badatelé reagovat na to, že sekularizační teze se neukazuje jako univerzálně platný koncept. Empirická data jako růst konzervativního protestantismu v USA nebo výrazná role náboženství v politickém životě řady zemí (Írán, Severní Irsko, Polsko) šla proti jejímu smyslu⁵⁸. Jeffrey Hadden ve své kritice sekularizační teze poukazuje na to, že sociologie vycházela z přesvědčení, že náboženství je relikvium minulosti, který bude s rozvojem rozumového poznání překonán⁵⁹. Následující oddíl proto ukáže, jak sociologové náboženství na nové trendy reagovali a jak se s přihlédnutím k současné (nejen náboženské) situaci k sekularizační tezi staví dnes.

1.3 Evropská současnost

Dnešní doba nemá v porovnání s předchozími epochami období především proto, že vyspělé společnosti zajišťují velké části populace život v relativním bezpečí a blahobytu. To se pochopitelně ve stylu života současných Evropanů projevuje. Jak ve svém rozboru současné náboženské situace uvádí religionista Pavel Hošek, „lidé postmoderní kulturní epochy jsou v jistém smyslu

⁵⁷ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 178

⁵⁸ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 189

⁵⁹ HADDEN. *Toward Desecularizing Secularization Theory*, s. 607 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 190

zpohodlnější, zjemnělí a změkčíli“⁶⁰. Vzhledem k rozšířenému individualismu se lidé soustředí především na své osobní potřeby, touhy a zájmy. Ideály modernity, jako byla snaha o zlepšení společenských podmínek, se vytratily. I typicky křesťanské rysy, jako je zájem o druhé, o blaho ostatních, byly přeznačeny. Náboženství se dnes stává věcí osobní volby, otázkou životního stylu.

Hošek pozoruje, že „někdejší pevné instituce, jako manželství, rodina a obec, které dříve rámovaly životy jednotlivců a určovaly jejich hodnotové stupnice, se už nevyznačují stálostí, trvalostí a spolehlivostí, jako tomu bylo v minulosti“⁶¹. Tyto změny však mohou mít na lidi neblahý vliv, působit jim pocity osamělosti a prázdnoty, nesmyslnosti. Chtělo by se říci, že právě proto by náboženství mělo být v dnešní době žádaným „zbožím“, neboť právě ono může pocit bezpečí a jistot nabízet. Záleží však na tom, do jaké míry se náboženské skupiny nechaly tendencemi současné společnosti ovlivnit a nakolik si dokázaly udržet své specifické vlastnosti. I Thomas Luckmann oprávněně zdůrazňoval, že „úpadek církví neznamená úpadek náboženství, protože potřeby sebetranscendence a socializace trvají“⁶².

Údajně skoro „ve všech evropských zemích počet lidí věřících v Boha převyšuje počet nevěřících“⁶³. Jelikož dnešní dobu charakterizuje i konzumerismus, objevuje se také koncept náboženské ekonomiky. Rodney Stark s teorií racionální volby má za to, že člověk si vybírá, co mu přinese uspokojení, aniž by to zahrnovalo nějaké ztráty⁶⁴. Věřící jsou chápáni jako

⁶⁰ HOŠEK, Pavel. *A bohové se vrací: proměny náboženství v postmoderní době*. Mlín, Jihlava, 2012, s. 68

⁶¹ HOŠEK. *A bohové se vrací: proměny náboženství v postmoderní době*, s. 69

⁶² NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 112

⁶³ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 131

⁶⁴ LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 90

zákazníci, náboženské organizace jako firmy, náboženská učení jako produkty, platí zde zákony nabídky a poptávky. Náboženský trh se tak podobá běžnému⁶⁵. V neregulovaném tržním prostředí panuje náboženský pluralismus, protože potřeby „zákazníků“ jsou různé⁶⁶.

Otázkou však je, jak lidé své náboženské potřeby realizují. Míra angažovanosti v tradičních církvích nepochybně klesá. Grace Davie však upozorňuje na to, že „spíše, než lidmi sekulárními, zůstávají Západoevropané lidmi bez církve“⁶⁷. Dokonce i evropští křesťané sami sebe často vnímají jako minoritu, takže jejich reakce bývají obranné a často se i brání nálepce „aktivně věřících“ (na rozdíl například od Američanů)⁶⁸. Přizpůsobují-li se však náboženské skupiny sekulárním hodnotám, ztrácejí na své náboženské specifičnosti, čímž klesá jejich popularita a význam (Thomas Luckmann tento proces označuje jako interní sekularizaci)⁶⁹.

Sekularizační trend může však naopak vyvolat i antisekularizační procesy. Peter L. Berger zaznamenal, že nejlépe se na podmínky modernizace adaptovaly ty náboženské skupiny, které nejméně ustoupily požadavkům sekularizovaného světa⁷⁰. Proto můžeme růst náboženského vlivu pozorovat ve skupinách, které se proti globálním tendencím vymezují. I z toho důvodu zaznamenala úspěch nová náboženská hnutí, která stvrzují odmítnutí společnosti jedincem a též jeho odvrát od ní⁷¹. Hošek pak vyjmenovává, že „k návratu náboženství dochází v nábožensky motivovaných politických

⁶⁵ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 206

⁶⁶ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 208

⁶⁷ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 19

⁶⁸ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 175

⁶⁹ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 205

⁷⁰ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 240

⁷¹ WILSON. *Contemporary Transformations of Religion in* VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 83

hnutích, ve fundamentalismu, sektářství a terorismu, a také v postmoderní renesanci spirituality“⁷².

I další sociologové náboženství se s těmito proměnami religiozity vyrovnávali a přinášeli nové pohledy.

Ronald Inglehart mluví o postmodernizaci. Konstatuje, že míra blahobytu dosáhla bodu, kdy se již „její zvyšování nadále nepřetavuje do paralelního nárůstu ve vnímání kvality života“⁷³. S tím souvisí i vznik postmaterialistické hodnotové orientace, která klade důraz na duševní pohodu, kvalitu života a seberealizaci. Inglehart také podotýká, že postmodernizace odmítá autority náboženské i byrokratické, zdůrazňuje se úloha a autonomie jedince⁷⁴.

Jelikož se tedy navzdory sekularizační tezi oživily veřejné role náboženství, přichází José Casanova s konceptem deprivatizace náboženství⁷⁵. Odmítá totiž, že by sekularizace musela vést k úpadku či privatizaci a marginalizaci náboženství, v moderních společnostech pouze došlo k „odstátnění náboženství“⁷⁶. Náboženství se však v moderním světě snaží překročit hranice privátní sféry a znovu nabývá společenských funkcí, přičemž respektuje právo na soukromí a svobodu vyznání. Deprivatizace náboženství se projevuje se především v oblasti politiky a ekonomiky⁷⁷. Casanova ukazuje, že od konce druhé světové války zažívá převážná část velkých náboženských tradic ve většině částí světa určitý růst, nebo si svou životaschopnost alespoň udržuje.

⁷² HOŠEK. *A bohové se vracejí: proměny náboženství v postmoderní době*, s. 103

⁷³ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 280

⁷⁴ INGLEHART. *Modernization, Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies* in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 282

⁷⁵ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*, s. 3–5 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 108

⁷⁶ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*, s. 52–57 in LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 112

⁷⁷ CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*, in VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Grada, Praha, 2010, s. 42

Výjimkou je situace ve většině západní Evropy, kde převládá trvalý pokles tradičního náboženství⁷⁸.

Britský autor David Martin se bránil chápání sekularizace jako jednosměrného, mechanického a uniformního procesu. Snažil se ukázat, že proces sekularizace neprobíhá všude stejným způsobem, nýbrž se „mění v souvislosti s kulturním, politickým a sociálním kontextem, do něhož je zasazen“⁷⁹. Odmítá tedy sekularizaci chápat univerzálně. Proto přichází s různými kategoriemi sekularizace. Má-li určitá náboženská skupina ve společnosti úplný monopol (jak je tomu například v katolických či pravoslavných zemích), náboženství se tu staví proti sekularismu a stává se vyhrocenou politickou otázkou⁸⁰. Smíšený model pak podle něj představuje společnost, jež je konfesijně rozdělená. Církev zde spolupracují, militantní sekularismus a antiklerikalismus tolik nehrozí⁸¹. Dalším modelem je protestantský pluralismus. Martin odlišuje případ anglo-americký a skandinávský. V USA je náboženství formálně odděleno od státu, zatímco skandinávské země mají systém státních církví. Na těchto příkladech Martin ukazuje, jak odlišně mohou společnosti na sekularizační tendence reagovat.

Tolik tedy k pohledu některých autorů na aktuální náboženský charakter společnosti. Ukázalo se, že sekularizační teze, která vznikla v 60. letech, patrně není univerzálně platná, jakkoli zvláště v Evropě lze stále nacházet argumenty pro její podporu. Nicméně i Evropa zaznamenala proměnu duchovních trendů. Projevuje se rostoucí zájem o smysl a cíl života, což otvírá prostor pro nové podoby religiozity. Dnes tu převládá alternativní či detradicionalizovaná

⁷⁸ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 231

⁷⁹ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 125

⁸⁰ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 130

⁸¹ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 131

religiozita⁸². Na příkladu USA, Latinské Ameriky a Afriky nyní stručně demonstujeme vývoj role náboženství ve společnosti, který se liší od modelu evropského.

1.3.1 Porovnání se světem

Nejprve pohled na druhý břeh Atlantiku. Ač Spojené státy americké vznikly na základě importu evropské kultury, podobný sekularizační proces jako v Evropě tam nenastal. Sociologové náboženství dříve měli za to, že co se týká sekularizační teze, Amerika tvoří zvláštní výjimku. Nyní se však spíše zdá, že výjimkou je model evropský⁸³.

Základ této odlišnosti může tkvět v tom, že zatímco evropské osvícenství volalo po svobodě svědomí, tedy po svobodě vymanit se z područí církve, v Americe šlo naopak o svobodu věřit. Proto do svých zákonů zakotvili právo na jakékoli vyznání a zakázali ustanovovat jakékoli státní náboženství⁸⁴.

Americký filosof Will Herberg mluvil o americkém náboženském paradoxu. Amerika se totiž zdá „být současně nejreligióznějším a nejsekulárnějším z národů“⁸⁵. A skutečně, v Americe došlo „následkem raného oddělení státu a náboženství k vzestupu náboženské mobilizace“⁸⁶. Americká společnost není soustředěná okolo jedné dominantní etablované církve, není to však ani společnost sekulární. 90 % Američanů se hlásí k víře v Boha, obyvatelstvo je velmi nábožensky aktivní. Jsou také ortodoxnější než většina evropských

⁸² HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Karolinum, Praha, 2013, s. 13

⁸³ Viz název knihy Grace Davie *Výjimečný případ Evropa*.

⁸⁴ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof (...).“ dle: UNIVERSITY OF MINNESOTA, Human Rights Library. *All Amendments to the United States Constitution*. [online]

⁸⁵ HERBERG. *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*, s. 3 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 145

⁸⁶ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 198

společnosti⁸⁷. Náboženství v Americe přežívá i jako významná politická síla. Grace Davie v souvislosti s tím uvádí, že Evropanům se zdá, že v USA je náboženství příliš a ovlivňuje politiku, Američany na druhou stranu překvapuje míra evropské sekularizace⁸⁸.

Američtí autoři (Stark, Bainbridge) se rozdíl mezi těmito dvěma společnostmi pokusili vysvětlit pomocí již zmiňované teorie racionální volby, podle níž si jednotlivci vybírají náboženství racionálním zvážením nákladů a výnosů. Tuto teorii však nelze na evropský případ aplikovat. Podle jejích zastánců neměli Evropané dostatečnou možnost volby, sekularizace je tak následkem nedostatečné náboženské nabídky⁸⁹. Evropané proto dnes z velké části považují církev za užitečné sociální instituce, pokládají je za veřejné služby. Spokojují se zástupnou rolí náboženství⁹⁰.

Ve Spojených státech vzniklo specifické, tzv. občanské náboženství. Jedná se o soubor sdílených věr, symbolů a rituálů, na něž lze narazit ve veřejné sféře života americké společnosti; nejedná se o křesťanství ani o jeho náhražku⁹¹. Američané jsou nábožensky založení. Ačkoli je jejich stát sekulární, spojuje je hodnotový systém, který ovlivňuje jednání jedinců ve společnosti. V případě USA je tím jednotícím prvkem americký způsob života, pro nějž je charakteristický respekt k ústavě, ke svobodnému podnikání a egalitarismu, důraz na individualismus a aktivismus⁹².

⁸⁷ ESTER, HALMAN, DE MOOR. *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*, s. 37–52 in DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 42

⁸⁸ BERGER, Peter, DAVIE, Grace, FOKAS, Effie. *Religious America, Secular Europe?*. Ashgate, Farnham, 2008 s. 3

⁸⁹ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 59

⁹⁰ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 61

⁹¹ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 153

⁹² VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 147

Jiným případem jsou země Latinské Ameriky. David Martin představuje Latinskou Ameriku jako hybridní případ, v němž se spojují anglosaské a jihoevropské varianty sekularizace. Jde o syntézu, která zahrnuje mimo jiné i trvale přítomnou možnost náboženských změn⁹³. Po několik staletí byla Latinská Amerika katolickou oblastí (až z 90 %), nyní zde však velmi rychle vzrůstá protestantismus letničního typu (klade se důraz na osobní účast a na bezprostřední projevy působení Ducha svatého⁹⁴).

Grace Davie uvádí, že letniční hnutí je lákavé pro ty nejchudší, jelikož jim poskytuje prostředky, jejichž prostřednictvím mohou uniknout ničivým duševním důsledkům extrémní chudoby (např. alkoholismu), čímž se zlepšuje jejich ekonomická situace⁹⁵. Vědomí řádu, jež církve předávají, navíc vede ke konstruktivnímu chování. Davie také zmiňuje, že ve společnostech, které se z fáze preindustriální dostaly rázem do fáze postindustriální, nabízí letniční hnutí útočiště, kde mohou jednotlivci i skupiny čerpat sílu pro život v nejistých hospodářských a politických podmínkách⁹⁶. Totéž platí i pro mnohé africké země. Pro vývoj křesťanství v Africe byl zásadní vliv Evropy, jelikož v 19. století byl tento kontinent cílem řady misí. Církve zde později sehrály svou roli v demokratizačním procesu⁹⁷. Ač sem křesťanství přišlo z Evropy, ani tady se sekularizační teze nepotvrdila, naopak i zde je dnes na vzestupu letniční hnutí. Ukázalo se, že šíření modernity za hranicemi Západu nevede k postupné kulturní homogenizaci, ale ke zmnožení podob modernity⁹⁸.

Česká socioložka Dana Hamplová připomíná, že desakralizace (náboženské symboly mizí z každodenního života) není sekularizace (ztráta zájmu

⁹³ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 96

⁹⁴ FILIPI, Pavel. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Libri, Praha, 2008, s. 91

⁹⁵ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 81

⁹⁶ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 173

⁹⁷ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 126

⁹⁸ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 290

o náboženství)⁹⁹. Současné evropské společnosti prošly desakralizací, ale ještě se v nich – na rozdíl od jiných částí světa – nevytvořily pluralitní náboženské ekonomiky, které by umožnily náboženskou vitalitu¹⁰⁰. Desakralizace by však časem měla vést k pluralizaci. Britský sociolog Paul Heelas vedle toho odhaduje, že význam církví bude dále klesat, neklesne ovšem význam náboženství¹⁰¹. Lidé totiž vyhledávají alternativní formy individuálního náboženského života, jde jim o zážitky.

Cílem této práce není potvrdit, či vyvrátit sekularizační tezi. V této kapitole jsme pouze ukázali, z jakých základů sekularizační teze vycházela, jaké byly její stavební kameny a jak se sociologové náboženství vypořádali s dynamickým náboženským vývojem v posledních desetiletích, který šel proti jejímu smyslu. Pokusíme-li se sekularizační tezi aplikovat pouze na evropskou společnost, zjistíme, že ani zde není situace tak jednoznačná, ani tady náboženský život neustal. V jistém smyslu tvoří výjimky Česká republika a Francie, jimiž se budeme zabývat v následujících oddílech. Pro uzavření této kapitoly a přechod k dalším se nabízí připomenout myšlenku sociologa Johna Sommervilla, který míní, že není nutné přijímat sekularizační tezi, abychom mohli mluvit o sekularizaci¹⁰². Míní, že je dobré odlišovat sekularizaci jako historický proces a sekularizační teorii jako teoretické nástroje pro výklad charakteru a příčin tohoto procesu.

⁹⁹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 21

¹⁰⁰ STARK, IANNACCONE. *A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 21

¹⁰¹ HEELAS. *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Conspumtive Capitalism*, s. 231 in NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 27

¹⁰² VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 263

2. Případ České republiky

Mají-li Češi v rozhovorech s cizinci popsat náboženskou situaci ve své vlasti, zpravidla začnou okřídleným tvrzením, že jsme nejateističtější národem na světě (skoro jako bychom chtěli alespoň v něčem triumfovat, když už nejsme nejzbožnější). Obvykle to pak vysvětlují naší komunistickou minulostí. Tak jednoduché to ovšem není. Představa Čechů-ateistů je vskutku hluboce zažitá. Rakouský sociolog Paul Zulehner řekl, že v České republice a bývalém východním Německu se ateismus stal svým způsobem etablovanou vírou¹⁰³. Současní čeští religionisté a sociologové náboženství se však proti rozšířené tezi, že česká společnost je tou nejateističtější v Evropě, vymezují¹⁰⁴. V této kapitole se proto pokusíme nejen osvětlit původ této domněnky a upřesnit její platnost, ale také chceme s přihlédnutím k dějinnému vývoji vykreslit podobu české religiozity a zasadit ji do evropského kontextu.

Česká republika skutečně v současnosti patří mezi nejméně náboženské národy Evropy a světa, není to však země ateistů. Česká společnost je proticírkevně zaměřená, Češi odmítají křesťanského Boha, v „něco“ však obvykle věří¹⁰⁵. Česká situace je specifická spíše tím, že „vysoký zájem o alternativní religiozitu se zde spojuje se zásadním odmítáním církví, organizované religiozity a křesťanské tradice (z 25 evropských zemí vyjadřují Češi největší nedůvěru v církve, patří také k zemím s nejnižší návštěvností bohoslužeb)“¹⁰⁶. Již nyní lze předeslat, že spíše než ateismus jsou klíčovými rysy české religiozity tendence k privatizaci náboženství a individualizaci, vysoká míra nedůvěry k tradičním náboženským institucím, vysoká míra „náboženské

¹⁰³ BERGER, DAVIE, FOKAS. *Religious America, Secular Europe?*, s. 11

¹⁰⁴ VÁCLAVÍK, David, HAMPLOVÁ, Dana, NEŠPOR, Zdeněk R. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

¹⁰⁵ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 188

¹⁰⁶ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 136

negramotnosti“¹⁰⁷. Z těchto charakteristik posléze vyplývá, jaké náboženské kategorie můžeme v českém prostředí zkoumat.

Socioložka Dana Hamplová rozlišuje mezi dvěma hlavními proudy náboženského života. První z nich je institucionalizovaná religiozita, která je organizovaná a navázaná na církevní instituce¹⁰⁸. Tradiční religiozitu sociální vědy spojují s vírou v Boha, posmrtný život, nebe, peklo, zázraky a účinnost modlitby¹⁰⁹. Takzvaná alternativní religiozita pak stojí mimo oficiální věrouku historických církví, je deinstitucionalizovaná. Zahrnuje směry magické a směry pocházející z východních tradic. Charakterizuje ji synkretičnost, zaměření na sebe sama, nízké morální požadavky, důraz na neobyčejné zážitky, snaha ovládnout transcendentální síly¹¹⁰. S alternativní religiozitou se mimo jiné pojí víra v účinnost horoskopů, amuletů a schopnosti věštců, východní tradici charakterizuje víra v nirvánu a reinkarnaci¹¹¹. Na pomezí obou skupin se nacházejí nová náboženská hnutí, jež se podobají alternativní religiozitě, ale jsou institucionalizovaná. Velká část české společnosti by se k žádné z těchto forem nepřihlásila. I této skupině níže věnujeme samostatný oddíl.

Chceme-li zkoumat podoby české religiozity, zabývat se jejími charakteristickými rysy a hledat jejich původ, není možné pominout historický kontext, z něhož vztah české společnosti k náboženství vychází. V následující části se proto budeme zabývat úlohou, jakou náboženství v české společnosti hrálo v různých etapách našich dějin.

¹⁰⁷ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

¹⁰⁸ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 29

¹⁰⁹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 37

¹¹⁰ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 32

¹¹¹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 37

2.1 Historický přehled

Co se v českém prostředí stalo tak zásadního, že země, která bývala drtivě katolickou, se stala zemí, jež na tradiční formy religiozity mnohdy hledí s podezřením, když ne přímo s antipatií? Odkud pramení nedůvěra Čechů k institucím? Jak to, že různorodé formy alternativní religiozity zde však nacházejí živnou půdu? Těmito a podobnými otázkami se zabývá řada odborníků nejen z oblasti sociologie náboženství, ale i religionistů, teologů a historiků.

V onom diskurzu se častěji objevuje několik teorií o kořenech české sekularizace. Ve své knize *Náboženství a moderní česká společnost* se religionista David Václavík na tyto představy zaměřil a vypočítal čtyři. Je to: formálně úspěšná, leč povrchní rekatolizace, antikatolické zaměření českého národního obrození, odmítnutí klerikalismu významnou částí politické reprezentace a hodnotový pragmatismus většiny české společnosti¹¹². Václavík po podrobném rozboru většinu z nich zpochybňuje. Není však možné tyto teze hned smést se stolu. Bližším pohledem na dějinné okolnosti můžeme zjistit, odkud tyto představy pramení.

2.1.1 Před vznikem Československa

Ve sporu o smyslu českých dějin Tomáš Garrigue Masaryk došel k závěru, že česká otázka je otázka náboženská¹¹³. Z pohledu na situaci dnešní společnosti se nic nemůže zdát vzdálenější pravdě. Jestliže se však pomyslně přeneseme do Masarykovy doby, jeho pohled má své opodstatnění. Vždyť dlouhé úseky našich dějin charakterizují náboženské nepokoje a rozdělení, které nepochybně poznamenaly jak českou identitu, tak vztah Čechů k náboženským i světským

¹¹² VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 52

¹¹³ HOŠEK, Pavel. *Je to náš příběh: teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2018, s. 151

autoritám. O tom svědčí například značný odklon velké části společnosti od církve, která měla až do vzniku samostatného Československa dominantní postavení. Tato práce neposkytuje dostatečný prostor pro podrobnou historickou studii. Pokusí se proto jen v náznacích poukázat na některé zásadní momenty, jež vztah Čechů k náboženství ovlivnily.

Ve své analýze „českého případu“ uvádí Zdeněk Nešpor, že na konci 18. století byla většina Čechů přesvědčenými katolíky, avšak reformy Josefa II., Francouzská revoluce a napoleonské války jejich víru zpochybnily¹¹⁴. Ač se po vydání tolerančního patentu k povoleným protestantským denominacím přihlásilo v českých zemích jen 1 % populace¹¹⁵¹¹⁶ a většina českého národa zůstala katolicismu formálně „věrná“, vnitřně se s ním rozešla¹¹⁷. Příčin mohlo být vícero.

Prvním faktorem ohrožujícím suverenitu římskokatolické církve tedy byly josefínské reformy z 80. let 18. století, které se inspirovaly francouzským galikanismem¹¹⁸ a osvícenskými ideály fungování státu. Církev se měla podřídit svrchovanosti státu a vliv římské kurie na její chod měl být omezen¹¹⁹. Později, v období napoleonských válek a následného ustavení metternichovského režimu, se katolická církev stala jednou z nejvýznamnějších

¹¹⁴ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 51

¹¹⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 54

¹¹⁶ Tento údaj se zdá být poněkud zavádějící. Viz Ondřej Macek: „Nemáme k dispozici přesnou statistiku počtu přihlášených k helvétskému a augsburskému vyznání. (...) První podrobný soupis ovšem pochází až z roku 1828, kdy v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (!) k některé evangelické konfesi přihlásilo takřka 163 tisíc obyvatel, tedy zhruba 3 % z celkového počtu obyvatelstva.“ in MACEK, Ondřej. „... i kdyby sám anděl z nebe přišel... nemohu jinak...“ *Bible a náboženská kniha v rukou kacířů 18. století*, Studie a texty evangelické teologické fakulty č. 16, 2010/1 (Život Dekalogu, život Písma), s. 73–91, s. 74

¹¹⁷ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 55

¹¹⁸ Galikanismus je doktrína, na jejímž základě panovník kontroluje a ochraňuje církev ve své zemi bez vměšování papeže. Podle BAUBÉROT, Jean, CARBONNIER-BURKARD, Marianne. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*. Ellipses, Paris, 2016, s. 511

¹¹⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 61

opor vznikajícího režimu. Projevil se takzvaný princip spojení „trůnu a oltáře“¹²⁰.

Mezitím se však už rozbujelo české národní obrození. Pavel Hošek mezi společenské, kulturní a politické změny, které umožnily jeho vznik, počítá: „rozpad feudálního řádu a tradiční společenské hierarchie, nástup osvícenství, rozvoj měst a průmyslu, slábnutí významu náboženství, potřebu nové (již nenáboženské) symbolické kolektivní identity, osvícenstvím a romantismem podnícený zájem o národní minulost a národní jazyky“¹²¹. Zvláště vzdělávání českého jazyka a obrozenecká interpretace národních dějin posilovaly národní vědomí. Obrozenci spatřovali zlatou éru českých dějin v epoše mezi českou reformací a bitvou na Bílé hoře¹²².

Zásadní událostí byla porážka takzvané buržoazní revoluce v roce 1848, jelikož vedla k posílení pozice římskokatolické církve. Ta však ztrácela podporu lidí, kteří ji začali chápat jako protičeskou. V polovině 50. let 19. století pak habsburská monarchie uzavřela s katolickou církví konkordát, jenž jí zaručil postavení státní církve s velkým vlivem na vzdělávací systém, kulturu, ale i na každodenní život a politické uspořádání¹²³. V církvi převládl antimodernistický ultramontanismus¹²⁴. Roku 1864 vydal papež Pius IX. *Syllabus errorum*, což byl seznam katolickou církví neakceptovatelných myšlenek a koncepcí, mezi něž patřilo například oddělení státu a církve či liberalismus¹²⁵. Antimodernistické vlivy vyvrcholily 1. vatikánským koncilem (1869–1870),

¹²⁰ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 62

¹²¹ HOŠEK. *Je to náš příběh: teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*, s. 62

¹²² NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 52

¹²³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 62

¹²⁴ Ultramontanismus nadřazuje moc papežskou moci panovníka. Podle BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 520

¹²⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 63

kde bylo také vyhlášeno dogma o papežské neomylnosti. Václavík shrnuje, že to vše vedlo k odcizování katolické církve a profánní společnosti, která se naopak liberalizovala¹²⁶.

V 60. letech 19. století se objevuje koncepce protestantského českého národa. Václavík však odmítá chápat tyto tendence čistě nábožensky, jelikož v té době je formování české národní identity ovlivněno novým liberálně-občanským pojetím národa¹²⁷. Součástí tohoto pojetí byl ostrý antiklerikalismus, který přerůstal v antikatolicismus. Proto Nešpor soudí, že například identifikace s husitstvím byla spíše politická a nacionální než náboženská¹²⁸. Na konci 19. století pak byla „nedůvěra vůči náboženským institucím nedílnou součástí ideologie velké části českých politických stran“¹²⁹, které katolickou církev chápaly jako překážku rozvoje moderní společnosti a moderního státu. Výrazně antikatolickou pozici zastával Tomáš Garrigue Masaryk. Cenil si vysokých morálních hodnot české reformace, jejichž nositeli byli Jan Hus a Jednota bratrská. Měl za to, že český národ, vycházející z humanitní a v zásadě demokratické reformační tradice, musí čelit zpátečnické, absolutismus podporující katolické církvi¹³⁰.

Podle sčítání z roku 1900 se k římskokatolické církvi hlásilo 97 % obyvatelstva¹³¹. Václavík se domnívá, že rekatolizace byla úspěšná a nelze ji zlehčovat odkazem na pověřivost lidové víry¹³². Nebyla podle něj důvodem

¹²⁶ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 63

¹²⁷ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 60

¹²⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 10

¹²⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 69

¹³⁰ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 60

¹³¹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 53

¹³² Václavík zpochybňuje i antikatolické zaměření českého obrození, jelikož jeho náplň byla spíše politická. Jako jedinou relevantní tezi vidí tu, která dává náboženské chování Čechů do souvislosti se změnami, jimiž česká společnost od poloviny 19. století procházela. – in VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 74

sekularizace¹³³. Antikatolické postoje se šířily spíše svrchu. Takzvaný kulturní boj (Kulturkampf) se snažil vytlačit církev z veřejného a politického života. V Rakousku příznivci nacionalistického hnutí *Los von Rom* vyzývali k vystoupení z katolické církve a přestupu k protestantským církvím, v Čechách bylo centrem těchto snah rozbití vazby mezi trůnem a oltářem a postupné oddělování církve od státu¹³⁴. V důsledku těchto snah došlo ke zrovnoprávnění všech velkých nekatolických konfesí s katolicismem prostřednictvím Protestanského patentu (1861), ke zrušení konkordátu (1870) a k sekularizaci školství (církevní byla ponechána pouze výuka náboženství)¹³⁵. Ve druhé polovině 19. století k nám také proniklo volnomyšlenkářské hnutí, jež se po francouzském vzoru zasazovalo o odluku církve od státu. Příznivci tohoto hnutí se domnívali, že náboženská víra má být pouze soukromou záležitostí¹³⁶.

Zvláště v urbanizovaných a industrializovaných oblastech Čech se začal projevat postupný náboženský indiferentismus¹³⁷. Masaryk viděl příčinu této náboženské vlažnosti v katolicismu, který místo víry zdůrazňoval církev jako instituci¹³⁸. V české společnosti tak ještě před první světovou válkou pomalu docházelo k poklesu „vlivu a role náboženských institucí, k poklesu důvěry vůči nim, k nárůstu politického antiklerikalismu, důrazu na individualizaci

¹³³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 58

¹³⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 67

¹³⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 67

¹³⁶ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 70

¹³⁷ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 71

¹³⁸ „Tato myšlenka našla odezvu v díle Ferdinanda Peroutky, Karla Čapka, Emanuela Rádl, později Jana Patočky a Václava Havla, který za pokračovatele morální devastace, ale i za původce ateizace české společnosti považuje komunistický režim.“ – in VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 73

a privatizaci náboženství“¹³⁹. To se plně ukázalo po vzniku samostatného Československa.

2.1.2 Léta 1918–1948

S koncem první světové války a založením samostatného Československa se pojí vymezení české národní identity. Pro ty, koho oslovily ideály prezidenta Masaryka, to znamenalo především rozchod se vším, co symbolizovalo habsburskou monarchii. Ta v jejich očích po staletí omezovala svobodu českého národa, a to i svobodu náboženskou.

Proto není divu, že se ve společnosti objevily proticírkevní, či spíše antikatolické nálady. Jejich projevem bylo například povalení Mariánského sloupu na pražském Staroměstském náměstí v listopadu 1918. Češi ho totiž pokládali za symbol vítězství katolíků v bitvě na Bílé hoře (i Masaryk tuto sochu vnímal jako „naši potupu“¹⁴⁰). Že však společnost prodchla vlna nevole vůči náboženské hierarchii, začali lidé z římskokatolické církve houfně odcházet. Tento fenomén se nazývá přestupové hnutí. „Během prvních tří let nezávislosti opustil katolickou církev více než milion věřících“¹⁴¹. Zhruba polovina z nich vstoupila do nově vznikuvší Církve československé¹⁴². Mnoho lidí však rezignovalo na jakoukoli institucionalizovanou náboženskou identitu. Druhá polovina bývalých katolíků se proto přesunula do kategorie „bez vyznání“ (v roce 1930 se k této možnosti přihlásilo téměř 9 % obyvatel)¹⁴³.

¹³⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 74

¹⁴⁰ BLÁHOVÁ, Marie, FROLÍK, Jan, PROFANTOVÁ, Naďa. *Velké dějiny země Koruny české*, svazek XIII. Paseka, Praha, Litomyšl, 1999–2007, s. 150

¹⁴¹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 24

¹⁴² NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 56

¹⁴³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 81

I v katolické církvi se objevily hlasy, které se přikláněly k modernismu. Někteří kněží volali po zrušení celibátu, propagovali zavedení mše v národním jazyce a odmítali politické angažování církve¹⁴⁴. Roku 1920 se pak někteří s katolickou církví úplně rozešli a pod vedením Karla Farského založili právě Církev československou, která se stala velmi populární a po 2. světové válce se k ní hlásil milion členů¹⁴⁵. S katolictvím je pojilo podobné pojetí liturgie a svátostí, byla to však církev založená na národní identitě (zaznamenala mnohem větší ohlas v Čechách než na Moravě či na Slovensku)¹⁴⁶. Roku 1918 vznikla spojením Evangelické církve augsburského vyznání a Evangelické církve helvétského vyznání církev Českobratrská evangelická. Hlásila se k odkazu české reformace i k tradici Jednoty bratrské.

Je nanejvýš na místě podotknout, že antiklerikální a sekulární ideologie nevedly k úplnému odporu vůči náboženství. Mnozí nesouhlasili se „zastaralými“ formami religiozity, žádali však religiozitu jako „etický základ fungování společnosti“¹⁴⁷, jak to ostatně propagoval i Masaryk.

Od druhé poloviny 20. let se situace začala stabilizovat, jelikož politická reprezentace si uvědomila, že náboženské „tenze oslabují křehkou stabilitu státu“.¹⁴⁸ I proto nakonec nedošlo k prosazení odluky státu a církví, upravily se pouze dílčí otázky (povolen byl například pohřeb žehem)¹⁴⁹. K rozsáhlým změnám došlo především v oblasti školství. Ze škol byly odstraněny náboženské symboly. Rušily se modlitby na začátku a na konci vyučování, povinnost navštěvovat náboženskou výuku však úplně zrušena nebyla¹⁵⁰.

¹⁴⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 80

¹⁴⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 80

¹⁴⁶ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 81

¹⁴⁷ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 58

¹⁴⁸ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 87

¹⁴⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 88

¹⁵⁰ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 88

Římskokatolická církev se s novou situací vypořádávala různě. Objevilo se v ní několik proudů. Mezi venkovským obyvatelstvem, v řeholních řádech a u velké části kléru převládaly názory konzervativní. Tolerantní proud, který byl ovlivněn myšlenkami tzv. Katolické moderny, viděl ve vzniku Československa příležitost pro nápravu církve. Proud kritiků náboženské situace se naopak vymezoval vůči toleranci, omezení církve ve školství a mravnímu úpadku¹⁵¹. David Václavík připomíná, že v období druhé republiky se představitelé tohoto proudu (Jan Zahradníček, Jakub Deml, Jan Čep) distancovali od demokratického Československa a podporovali zavádění režimu omezujícího demokratické principy¹⁵².

Prvorepublikové období přineslo náboženskou svobodu a pluralismus, symbolizovaný především odlivem členů římskokatolické církve. Ve vztahu státu a církve převládla nejednoznačnost, neboť jakkoli byli čelní představitelé státu proticírkevně naladěni, většina obyvatel zůstala náboženská. Nebyla prosazena odluka, zavedl se spíše model vzájemné koexistence¹⁵³. Podle údajů výzkumu z roku 1946 ještě „věřilo v Boha či připouštělo jeho existenci 80 % obyvatel, 12 % jeho existenci odmítalo a 8 % o této otázce nepřemýšlelo“.¹⁵⁴ Druhá světová válka však českou náboženskou mapu v důležitém ohledu přetvořila. Zasáhl ji totiž poválečný odsun Němců, který způsobil výrazné demografické a socioekonomické změny (týkal se 2,6 milionu lidí). I z toho důvodu, že znovuosidlování pohraničí probíhalo shora řízeným přesunem jedinců a nikoli celých komunit, došlo k rozpadu lokální náboženské paměti¹⁵⁵.

¹⁵¹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 90–91

¹⁵² VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 91

¹⁵³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 92

¹⁵⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 95

¹⁵⁵ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

Zdeněk Nešpor podotýká, že české země byly často uváděny jako příklad úspěšné sekularizace, chápané jako nezbytný důsledek modernizace. K odklonu velké části společnosti od „její“ církve však došlo dříve, než se výrazně prosadily modernizační procesy. „I když se tento proces vnějšně projevoval jako vzrůst ateismu, ve skutečnosti postihoval hlavně církevní religiozitu, zatímco neinstitutcionální náboženské formy naopak spíše rostly. (...) ideologie a vzdělanostní režim sekularismu ve jménu národa a pokroku destruovaly etablovanou zbožnost a samy se staly jakousi implicitní, náhražkovou religiozitou“¹⁵⁶. K zásadní změně v podobě české religiozity tak rozhodně došlo ještě před nástupem komunistického režimu.

2.1.3 Komunismus

Vzhledem k protináboženské orientaci komunistické ideologie nemohla být náboženská scéna novým režimem nedotčena. „Marxovo učení (...) nabízelo (pseudonáboženský) ideál společnosti osvobozené od náboženství“¹⁵⁷. Proto si komunisté přáli omezit společenský vliv církví tím, že se je snažili od společnosti izolovat, takzvaně je zahnat do kostelů.

Komunisté sice nejprve deklarovali svobodu svědomí a náboženského vyznání¹⁵⁸. Avšak vzhledem k tomu, že katolická církev označila komunistické převzetí moci za nezákonné a nechtěla uznat legitimitu poúnorového režimu, představitelé moci pochopili, že zvláště katolická církev by se mohla stát „vážnou překážkou v definitivním ovládnutí společnosti“¹⁵⁹.

¹⁵⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 58

¹⁵⁷ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 24

¹⁵⁸ Deklarace VIII. sjezdu KSČ v březnu 1946 – podle VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 98

¹⁵⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 98

Marxistická ideologie, která byla v českém kontextu navíc „spojena s prvorepublikovým nacionálně laděným antikatolicismem“¹⁶⁰, předpokládala, že náboženství samo zanikne. Jelikož však náboženská neodumírala dostatečně rychle, uchýlil se režim k represím vůči církvím a věřícím a k ideologickému působení¹⁶¹. V polovině roku 1949 tak začali komunisté proti církvím zasahovat. V případě katolíků se mimo jiné obávali jejich dobré organizace a zahraničních kontaktů¹⁶². Jedním z nástrojů k destabilizaci římskokatolické církve měla být tzv. Katolická akce. Šlo o kolaborační skupinu, jež měla uvnitř církve způsobit rozkol. Tito lidé však byli Vatikánem exkomunikováni. Vatikán také „jednoznačně odmítl komunismus jako světový názor, který se neslučuje s křesťanstvím“¹⁶³.

Církev byla podřízena státnímu dozoru, náboženské společnosti přišly o svou autonomii. Stát jim zabavil majetek a převzal na sebe jejich hospodářské závazky, všichni duchovní pak měli skládat slib věrnosti republice¹⁶⁴. Dozor nad církvemi prováděl Státní úřad pro věci církevní (SÚC), který mohl jednotlivcům i celým církvím odebírat státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti¹⁶⁵. Byla zlikvidována řeckokatolická církev. Katoličtí biskupové byli internováni, čímž byla ochromena organizační struktura církve. Kláštery byly zrušeny a řeholníci byli internováni nebo posláni do výroby¹⁶⁶. Proti církvi Československé a Českobratrské evangelické nejprve režim tolik nezasahoval. I proto, že komunisté se sami považovali za pokračovatele husitských tradic

¹⁶⁰ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

¹⁶¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 68

¹⁶² VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 99

¹⁶³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 99

¹⁶⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 101–102

¹⁶⁵ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 73

¹⁶⁶ Roku 1950 došlo k obsazení všech mužských klášterů a k internaci více než 2000 řeholníků, později k obdobné akci došlo i v kláštorech ženských, od roku 1950 pak nesměly řehole oficiálně existovat. NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře*, s. 75

(jakkoli si je vykládali po svém jako sociálně-revoluční hnutí, nikoli náboženské) a právě členové těchto církví chtěli navazovat na tradice české reformace¹⁶⁷. Tyto církve však musely režimu prokazovat loajalitu¹⁶⁸.

Režim si následně vytkl plán rychlého dosažení „socialistické“ společnosti. „Novou státní ideologií se měl stát marxisticko-leninský ateismus“¹⁶⁹. Komunistům se dařilo vytvářet na věřící tlak. „Byla vyhlášena neslučitelnost víry se členstvím v komunistické straně, (...) aktivní věřící začali být diskriminováni v zaměstnání“¹⁷⁰. Režim také zásadně omezil výuku náboženství, čímž kromě snižování religiozity došlo i ke vzrůstu „náboženského analfabetismu“¹⁷¹. Lidé tak pomalu přestávali rozumět základním náboženským hodnotám a symbolům.

Od roku 1952 byl tedy kladen důraz na budování ateistické společnosti (věřící učitelé byli propouštěni ze škol, církvi byla zakázána veřejná činnost)¹⁷². Výsledky se dostavily. Během 50. let výrazně klesl počet nově pokřtěných nebo počet církevních sňatků¹⁷³, počet lidí pravidelně chodících na bohoslužby se snížil na polovinu¹⁷⁴. SÚC také plánoval postupnou likvidaci všech malých církví: Církve adventistů sedmého dne, Bratrské jednoty Chelčického (později Bratrská jednota baptistů), Jednoty bratrské, Jednoty českobratrské (později Církev bratrská) či církve Starokatolické¹⁷⁵.

¹⁶⁷ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 69

¹⁶⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 77

¹⁶⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 110

¹⁷⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 81

¹⁷¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 87

¹⁷² NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 76

¹⁷³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 111

¹⁷⁴ HAMPLOVÁ. „Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji“. *Soudobé dějiny* 8, 2001, 2–3: 294–311, s. 296 in NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře*, s. 81

¹⁷⁵ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 77

Se společenským uvolněním ve druhé polovině 60. let došlo rovněž k uvolnění státní proticírkevní politiky, což se projevilo i stoupající účastí na bohoslužbách (v roce 1967 se bohoslužeb pravidelně účastnilo 9,5 % obyvatel¹⁷⁶). Na konci 60. let tento počet ještě stoupl¹⁷⁷. S normalizací se však tlak režimu vrátil¹⁷⁸. Roku 1970 vzniklo *Sdružení katolického duchovenstva Pacem in terris*, což byla paralelní struktura vůči oficiální církevní hierarchii, kterou měla rozvrátit¹⁷⁹. V reakci na to vznikla kolem kněze Josefa Zvěřiny a jiných církev skrytá, mnozí z nich se podíleli na protirežimních aktivitách. Soustředili se na otázku lidských práv a na rozvíjení teologie, jež by reflektovala intence 2. vatikánského koncilu¹⁸⁰. Normalizační éru také charakterizovala socioekonomická transformace směrem ke konzumní společnosti. „Tento trend podporovaný režimem (...) vedl k (...) laxnosti české společnosti, k tendenci k individualizaci života, k posílení materiálních hodnot v životě jedinců“¹⁸¹.

V polovině 80. let se však zájem o religiozitu začal ve společnosti zvedat. Tento zájem byl patrnější ve městech, mezi intelektuály a mladými lidmi¹⁸². K tomuto zájmu vedle dalšího vedl rozklad komunistického režimu a nevíra v jeho ideologii a také celosvětový nástup evangelikálních forem víry a nábožensky orientovaný samizdat¹⁸³. Církev začaly být vnímány také jako komunity sdružující lidi, kteří s režimem nesouhlasili. Přesto na konci 80. let poklesla účast na bohoslužbách na 6 %, „více než dvě třetiny populace

¹⁷⁶ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 111

¹⁷⁷ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 114

¹⁷⁸ ČCE na svém synodu roku 1969 razantně odmítla invazi vojsk Varšavské smlouvy, čímž se dostala mezi nepřátele režimu. NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 78

¹⁷⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 117

¹⁸⁰ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 118

¹⁸¹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 120

¹⁸² ŠIKLOVÁ. „Mládež v ČSSR a náboženství.“ *Svědectví* 20, 1986, 79: 513–520, s. 515 in NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 94

¹⁸³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 96

zastávaly k náboženství indiferentní postoj¹⁸⁴. Průzkum socioložky Jiřiny Šiklové *Mládež v ČSSR a náboženství* mimo jiné ukázal, že v české společnosti „probíhal proces privatizace náboženství, s nímž se můžeme setkat i v jiných evropských společnostech“¹⁸⁵.

Po čtyřiceti letech komunistické nadvlády bylo zjevné, že boj KSČ s církví byl jedním z neúspěšnějších v socialistických zemích¹⁸⁶. Církev přestala být samozřejmou součástí života. Škody, které komunistická vláda napáchala, se netýkaly jen chátrajících církevních budov, ale i morálního stavu společnosti. Totalita úspěšně „prohloubila nedůvěru v náboženské instituce, posílila náboženský indiferentismus (...), který prohloubila o „náboženský analfabetismus““¹⁸⁷. To však neznamená, že by se společnost stala ateistickou.

2.1.4 Po sametové revoluci

David Václavík ve své práci věnované náboženství v české moderní společnosti představuje typologii postkomunistických zemí podle postavení, jaké v nich zaujímá tradiční náboženství. První skupinou jsou země s velkým vlivem a silnou pozicí tradičních náboženských skupin (Albánie, Polsko, Rumunsko, Slovensko). Následují země s významným vlivem a stabilní pozicí tradičních náboženských skupin (Maďarsko, Slovinsko, Rusko). Třetí skupina, kam vedle Estonska a oblasti bývalé NDR patří i Česká republika, zahrnuje země s malým vlivem a nízkou pozicí tradičních náboženských skupin¹⁸⁸.

¹⁸⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 122–123

¹⁸⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 127

¹⁸⁶ HANUŠ. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, s. 66 in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 25

¹⁸⁷ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

¹⁸⁸ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 47

Jelikož ve většině postkomunistických zemí došlo po roce 1989 k náboženskému oživení, bezprostředně po pádu komunistického režimu se zdálo, že i Češi se „masově vrátí ke křesťanství“¹⁸⁹. Ze Západu sem rychle začaly pronikat evangelikální a charismatické proudy křesťanství, také nebývale vzrostl zájem o náboženskou literaturu¹⁹⁰. Po listopadu 1989 byla důvěra v církve na vysoké úrovni. V roce 1990 jim důvěřovalo 51 % občanů¹⁹¹. Podle sčítání lidu z roku 1991 se ke katolické církvi přihlásilo 39 % obyvatel. Později však začala důvěra v církve klesat a ukázalo se, že náboženské oživení bylo jen dočasným jevem. Velký pokles zaznamenaly nekatolické církve¹⁹².

Stát se vzápětí po sametové revoluci snažil o narovnání vztahu s církvemi. *Listina základních práv a svobod* z roku 1991 občanům České republiky zaručila „svobodu myšlení, svědomí a náboženského vyznání a znovu zakotvila nezasahování státu do církevních záležitostí“¹⁹³. Podle dalších zákonů měly církve nárok na státní příspěvek na provoz a platy duchovních, ale též na zřizování a provoz škol, zdravotnických a sociálních zařízení. Do roku 1995 bylo registrováno 21 církevních subjektů¹⁹⁴.

„Již na počátku 90. let byla v české společnosti vysoká míra privatizace náboženství“¹⁹⁵, narůstala distance od náboženských institucí. Lidé hledali spíše jakési všelidské náboženství tolerance a humanismu, které se nechtělo svazovat církevními tradicemi¹⁹⁶. Ve druhé polovině 90. let tak začala být česká společnost „konfrontována s demonopolizací a deinstitucionalizací

¹⁸⁹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 98

¹⁹⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 98

¹⁹¹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 131

¹⁹² VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 137

¹⁹³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 108

¹⁹⁴ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 108

¹⁹⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 134

¹⁹⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 99

náboženského života, jejichž výsledkem je situace duchovního tržiště¹⁹⁷. S ním se pojí to, co Grace Davie označila jako *believing without belonging*, tedy víru bez příslušnosti (k náboženské instituci)¹⁹⁸. Institucionalizované náboženství se tak stalo jen jedním sociálním subsystémem z mnoha dalších, nastává situace plurality, mizí hranice náboženských systémů¹⁹⁹.

Pro 90. léta v naší zemi je charakteristický i rozmach nových náboženských hnutí, která byla v západní Evropě fenoménem 70. a 80. let²⁰⁰. Jak soudí Pavel Hošek, jednou z hlavních příčin jejich rozkvětu „bylo duchovní vakuum vytvořené komunistickým režimem, který misijní působení těchto hnutí zakazoval“²⁰¹. Současně s tím se objevil i strach ze „zneužívání religiozity k destrukci osobnosti a mocenskému ovládnutí uvnitř tzv. „náboženských sekt“²⁰². Vliv těchto hnutí však začal postupně slábnout.

Typické představě české ateistické společnosti odporuje fakt, že s ateistickým názorem se v 90. letech identifikovala jen pětina Čechů²⁰³. Při zpětném ohlednutí však Zdeněk Nešpor soudí, že církve úplně nedokázaly využít potenciál společenského zájmu, který se před nimi v té době otvíral²⁰⁴. Vzhledem k antiklerikálním tendencím, které byly v naší společnosti patrné dávno před vznikem Československa, Nešpor míní, že náboženský úpadek nezapříčinili jen komunisté²⁰⁵.

¹⁹⁷ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 158

¹⁹⁸ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 158

¹⁹⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 159

²⁰⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 61

²⁰¹ HOŠEK. *A bohové se vrací: proměny náboženství v postmoderní době*, s. 98

²⁰² LUŽNÝ. „Stát, média a (nová) náboženství.“ Pp. 91–105 in NEŠPOR (ed.): *Jaká víra? Současná česká spiritualita/religiozita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, s. 92–93 in NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 109

²⁰³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 162

²⁰⁴ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 101

²⁰⁵ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 9

90. léta byla dobou velkých změn. I současná epocha je však značně dynamická a od těch předcházejících se v mnohém velmi liší. V následující části se proto podrobněji zaměříme na to, jak vypadá česká religiozita dnes, a pokusíme se dát tato zjištění do souvislosti s předešlým pohledem do historie.

2.2 Současnost

Dana Hamplová ve své knize o současné náboženské situaci v naší společnosti konstatuje, že do třetího tisíciletí vstoupila Česká republika jako jeden z nejsekulárnějších států světa. Dodává, že přesto je i v naší společnosti víra v nadpřirozeno značně rozšířená²⁰⁶. Zdeněk Nešpor pak českou společnost ve vztahu k náboženství rozděluje na následující skupiny: „tradiční“ věřící hlásící se ke konkrétním náboženským organizacím, alternativní „spiritualisty“ hledající osobní náboženství, přesvědčené ateisty a lidi, kteří se o žádnou religiozitu nezajímají²⁰⁷.

Od většiny evropských národů se Češi liší vysokou mírou nedůvěry v náboženské instituce, zcela nenáboženští však nejsou. Vytvářejí si vlastní náboženské přesvědčení a žijí i poměrně intenzivním náboženským životem, jehož projevem je tzv. tekutá víra. To znamená, že přestávají platit pevné vzory. Je jich příliš, protirečí si, čímž ztrácejí svou sílu. Výsledkem je synkretismus, který je na druhou stranu značně flexibilní. Tekutá víra pak není napojena na žádné mocenské centrum, je subjektivní²⁰⁸.

Co se tedy týká tradičních církví, mají k nim Češi nejhorší vztah z 25 zemí euroatlantického prostoru. Současně však křesťanství vnímají jako nejsympatičtější náboženství ze všech systémů. Negativní postoje chovají spíše

²⁰⁶ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 26

²⁰⁷ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 104

²⁰⁸ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 162

k církvi jako instituci než ke křesťanství jako takovému²⁰⁹. Zároveň v Čechách panuje vysoký zájem o alternativní religiozní fenomény (horoskopy, léčitelé, předvídání budoucnosti) a o magii²¹⁰. Ve společnosti také stoupá podíl přesvědčených ateistů. Jejich „tábor“ se soustředí například okolo otázky restitucí církevního majetku. Nešpor vysvětluje, že jejich protináboženské argumenty často pocházejí ještě z rétoriky komunistické ideologie²¹¹.

Pro detailnější představu se nyní postupně podrobněji podíváme na jednotlivé typy religiozity a též se budeme zabývat faktory, které religiozitu ovlivňují.

2.2.1 Tradiční religiozita

Podle údajů ze sčítání lidu z roku 2011 se pouze 14 % Čechů hlásí k nějaké konkrétní náboženské skupině či denominaci²¹². Navíc v českém prostředí „samotné přihlášení se k určitému vyznání ještě neznamená velkou shodu postojů věřících s oficiálním učením jejich církve“²¹³. „Z hlediska víry v základní prvky křesťanské věrouky patří Česká republika k nejsekulárnějším zemím euroatlantického prostoru“²¹⁴.

Pravidelná účast na bohoslužbách se pohybuje kolem 7 %²¹⁵. Podobně nízká návštěvnost údajně panuje pouze ve Francii, Skandinávii a Rusku²¹⁶. Pro velkou část populace není náboženská příslušnost důležitou součástí jejich identity. V posledním sčítání lidu se ukázalo, že 33 % lidí, kteří sami sebe

²⁰⁹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 8

²¹⁰ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 8

²¹¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 107

²¹² VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

²¹³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 175

²¹⁴ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 74

²¹⁵ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

²¹⁶ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 46

označují jako věřící, se nehlásí k žádné církvi²¹⁷. Tváří v tvář rozšířené nedůvěře zůstávají křesťanské církve uzavřenými komunitami na rodinné bázi, kde je víra částečně předávána dalším generacím, počet věřících se ale snižuje²¹⁸.

Jak již bylo řečeno, velká část české společnosti chová vůči zavedeným církvím nedůvěru. Jak tato vypadá? Podle průzkumu DIN z roku 2006 vyjadřovalo důvěru v církve jen 13 % respondentů²¹⁹. Podobně nízká důvěra panuje i v Belgii a ve Francii, jež má výrazně antiklerikální historii²²⁰. 58 % dotazovaných v příslušném průzkumu mělo za to, že náboženství přináší více konfliktů než míru²²¹. Zdeněk Nešpor zase uvádí, že v postojích římskokatolické církve a mnohých evangelikálních denominací k různým etickým otázkám (tradiční rodina, drogy, kriminalita) liberálové dokonce „spatřují překážku demokracie a porušování základních lidských práv“²²². 56 % respondentů tak míní, že lidé se silným náboženským přesvědčením jsou automaticky netolerantní vůči druhým osobám²²³.

V Čechách můžeme pozorovat postupující pluralizaci náboženské scény, spojenou s detradicionalizací a privatizací náboženství²²⁴. V profilu české religiozity se projevují regionální rozdíly (například nejvyšší počet katolíků zůstává na jižní Moravě, nejméně je jich v severních a severozápadních Čechách)²²⁵. Není bez zajímavosti, že se u nás zvyšuje povědomí o existenci

²¹⁷ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 41

²¹⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 174

²¹⁹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 206

²²⁰ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 49

²²¹ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 207

²²² NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 111

²²³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 163

²²⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 192

²²⁵ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

různých náboženských tradic. Podle výše zmiňovaného průzkumu je ze všech tradic lidem nejméně sympatický islám a Svědkové Jehovovi²²⁶.

2.2.2 Alternativní religiozita

Již několikrát bylo uvedeno, že česká společnost se nevyznačuje otevřeností vůči institucionalizované religiozitě. Ba naopak, je vůči ní silně nedůvěřivá. Proto je překvapivé, jaké popularity zde dosahuje takzvaná alternativní religiozita. Víra v nadpřirozeno a nadpřirozené fenomény (věštecké schopnosti, magické amulety) je značně rozšířená. Podle průzkumu DIN2006 asi polovina populace věří v nějakou formu transcendentna²²⁷. „Spirituální trh“ se přizpůsobuje poptávce, která je široká. Proto Zdeněk Nešpor tvrdí, že „náboženský konzumerismus se v podstatě stává novým lidovým „náboženstvím““²²⁸.

Nešpor také pestrost náboženského trhu podrobně popisuje. Uvádí, že v polovině 90. let se zvýšil zájem o literaturu týkající se „západních alternativ“ jako judaismus, New Age, astrologie, numerologie, později i dálněvýchodní náboženství²²⁹. Populární se stala i religiozita přírodních národů a západní ezoterika. Dnes jsou oblíbené tzv. etnické náboženské tradice a „populárně psychologické příručky se spirituální dimenzí“²³⁰. Jedná se o odklon od „náboženské“ ke „spirituální“ literatuře. Dále Nešpor vysvětluje, že největšímu zájmu publika se těší takové alternativy, které „explicitně nepřipomínají žádnou etablovanou církev“²³¹. Co se týká křesťanské tradice, z té lidé podle výzkumu z roku 2008 ponejvíce přijímají víru v posmrtný život

²²⁶ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 53

²²⁷ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

²²⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 122

²²⁹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 123

²³⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 123

²³¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 124

(26 %), naopak odmítají představu pekla (pro tuto představu se vyslovilo 18 % respondentů)²³².

Z hlediska víry v magické fenomény je česká společnost skutečně na nejvyšších příčkách. Odpovídá tomu i nabídka v obchodech s duchovní tematikou. Nešpor vypočítává, že k prodeji spirituální literatury se přidružuje i prodej artiklů jako jsou „magické“ kameny, meditační pomůcky, audiovizuální nosiče a tarotové karty. Roste i trh s potravinovými doplňky, medikamenty a službami alternativní medicíny. Populární jsou léčitelé, akupunktura a jiná východní medicína, homeopatie. Znatelný je i zájem o věštby a horoskopy²³³.

Zajímavé je, že náboženská socializace v církvích zvyšuje víru v nadpřirozené jevy obecně. Obsahy obou typů víry (magie a křesťanství) se podle průzkumů velmi prolínají. V Čechách však otevřenost vůči alternativní religiozitě nezvyšuje zájem o jiné náboženské fenomény²³⁴. Opět to lze vysvětlit nevolí vůči tradiční religiozitě. V tomto rozkročení (nedůvěra vůči institucionalizované religiozitě a popularita alternativní religiozity) patrně tkví unikátnost českého případu.

2.2.3 Ateismus?

Jak se to potom má s pověstným českým ateismem? Zásadní problém této otázky tkví v tom, co pojmem ateismus míníme. Stejně tak je důležité, aby byli tazatelé různých průzkumů, týkajících se náboženského chování, o této kategorii dostatečně poučeni.

²³² HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 62

²³³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 126

²³⁴ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 78

David Václavík vysvětluje, že je nutné rozlišovat mezi ateismem, neinstitucionalizovanou religiozitou a náboženským indiferentismem. Ateismem rozumíme odmítnutí „existence Boha, bohů či jiných nadpřirozených sil“²³⁵. Zdeněk Nešpor uvádí, že za ateisty se označuje zhruba polovina populace. Ovšem tento segment společnosti se částečně kryje s alternativní religiozitou, jelikož lidé náboženství ztotožňují s církvemi, víru v nadpřirozeno pak často považují za nenáboženskou²³⁶. Hamplová proto vysvětluje, že lidé, kteří nevěří v Boha, ale ani v žádné nadpřirozené fenomény, jsou v menšině (6 %). Podle průzkumu DIN 2006 existenci minimálně jednoho z uváděných nadpřirozených jevů (nebe, peklo, posmrtný život, zázraky, působení zemřelých předků, nirvána, reinkarnace, amulety, horoskopy, léčitelé) připouští 80 % dotazovaných²³⁷.

Ukazuje se, že „úroveň ateizace české společnosti ve skutečnosti není o mnoho větší než v západní Evropě“²³⁸. Mnozí lidé, kteří se označují jako ateisté, jsou totiž lidé bez jakéhokoli zájmu o náboženství. Je zde i množství osob, které vyjadřují různě ostré protináboženské (respektive proticírvení) postoje, což Nešpor vykládá jako důsledek komunistické propagandy. Domnívá se, že k opouštění náboženství vedly většinou jiné důvody než jeho důsledné racionální odmítání, svůj postoj lidé často přijali automaticky²³⁹. Konstatuje, že reflektujících ateistů je ve skutečnosti mnohem méně.

Také se ukazuje, že v České republice nedochází k formování „zástupné“ role církve, jak je tomu podle Grace Davie v jiných evropských zemích²⁴⁰. Církev u nás totiž příliš neslouží těm, kdo nejsou jejich členy. Jak již bylo zmíněno

²³⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 82

²³⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 132

²³⁷ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 67

²³⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 133

²³⁹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 134

²⁴⁰ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 61

výše, jsou vnímány jako menšina a samy se tak chápou. Slouží pak především svým členům²⁴¹. Onen vícekrát zmiňovaný náboženský analfabetismus se projevuje u mladších generací. V jejich myšlení nemá „náboženství“ místo, neví, k čemu by jim mohlo být užitečné. Lépe vnímají necírkevní spiritualitu.²⁴² Stejně jako je česká společnost z velké části lhostejná k náboženství, je lhostejná i k ateismu. V obecně náboženství nenakloněné společnosti pak ani není třeba ateistické názory obhajovat, o čemž podle Nešpora svědčí i to, že vyloženě protináboženských publikací vychází jen minimum²⁴³.

Religiozita u nás nehraje významnou roli v politice, ekonomice ani v sociálním životě (ač to samozřejmě není bezvýhradné), společnost je sekularizovaná. O tom svědčí i fakt, že „vztah státních orgánů k etablovaným církvím je dnes neutrální a nestranný“²⁴⁴. Na závěr lze zmínit Nešporovo pozorování, že „častou součástí vysokého národního sebehodnocení je tvrzení, že jsme se na rozdíl od jiných národů dokázali rychle „zbavit náboženství“, sekularizace je v české společnosti stále chápána jako známka pokroku“²⁴⁵.

2.2.4 Faktory ovlivňující religiozitu

Nyní ještě shrneme, jaké faktory související s českou religiozitou můžeme pozorovat. Jsou to především věk, pohlaví a vzdělání. Obecně lze říci, že k církevní religiozitě se u nás častěji hlásí příslušníci starších generací, ženy,

²⁴¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 136

²⁴² NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 137

²⁴³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 135

²⁴⁴ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 111

²⁴⁵ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 156

méně vzdělané osoby z venkova. V posledních letech však přibývá i mladších, více vzdělaných a urbánních příslušníků církví²⁴⁶.

Věk podobu religiozity ovlivňuje zásadně. Častěji se k náboženskému vyznání hlásí starší lidé. Může to souviset s tím, že v závěru života bilancují a snaží se mu dát smysl, vyrovnávají se s myšlenkou na vlastní smrt²⁴⁷. Rovněž to může souviset s marginalizací starších osob v moderní společnosti, ježto způsobuje pocity bezvýznamnosti a ztráty identity²⁴⁸. Především však byli starší lidé na rozdíl od mladší generace socializováni k účasti na církevním životě, protože je u nich náboženská příslušnost častější²⁴⁹. „Nejreligióznější skupinou obyvatel jsou tedy starší ženy, nejméně religiózní jsou pak muži ve středním věku“²⁵⁰.

K největšímu zájmu o náboženské otázky však dochází mezi osmnáctým a třicátým rokem života, v období hledání vlastní identity. Později se religiozita stabilizuje²⁵¹. Mladší generace sice mizí z tradičních denominací, to však neznamená, že jsou mladí lidé nenáboženští. Zajímají se o různé proudy alternativní religiozity nebo se přidávají k evangelikálním a charismatickým uskupením (např. podle údajů z roku 2001 tři čtvrtiny členů Křesťanských společenství tvořili lidé mladší 40 let)²⁵². V mladších věkových skupinách přesto křesťanská víra ustupuje²⁵³.

²⁴⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 112

²⁴⁷ FINNEY. *Finding Faith Today. How Does It Happen?* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 84

²⁴⁸ CHRISTIANO. *Church as a Family Surrogate: Another Look at Family Ties, Anomie, and Church Involvement* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 84

²⁴⁹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 84

²⁵⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 113

²⁵¹ ARGUE a kol. *Age and Religiosity: Evidence from a Three-Wave Panel Analysis* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 84

²⁵² HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 87

²⁵³ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 89

Svou roli, co se týká religiozity, sehrává i pohlaví. Ve všech věkových kategoriích se u nás k náboženskému vyznání hlásí více žen než mužů (největší rozdíl panuje mezi padesátníky)²⁵⁴. Ženy převažují ve všech českých církvích a náboženských organizacích (nejvíce feminizovaná je Československá církev husitská)²⁵⁵. I v otázce víry v nadpřirozené fenomény ženy muže o třetinu předstihují²⁵⁶.

Odkud tato rozdílnost pochází? Podle Rodneyho Starka je vyšší religiozita žen „univerzální fenomén pozorovaný v různých historických epochách“.²⁵⁷ Oproti tomu se britský historik Callum Brown domnívá, že se z náboženství femininní záležitost stala až ke konci 18. století v souvislosti s nastupující industrializací a jí způsobeným oddělením mužské a ženské sféry²⁵⁸. Teorii k důvodům této odlišnosti existuje celá řada.

Podle ekonomizujících teorií se za rozdílností náboženskosti mužů a žen skrývá jejich odlišné postavení na trhu práce. Ženy v domácnosti mají údajně více času na náboženské činnosti²⁵⁹. Jsou také doma izolovány a potřebují tedy navazovat sociální kontakty, což je může přivést i k zájmu o náboženství. Zaměstnaní naopak už nepotřebují hledat jiné sociální kontakty²⁶⁰. Zaměstnaní také více podléhají sekularizačním tendencím z toho důvodu, že pracovní prostředí zdůrazňuje logiku a racionalizaci, čímž podkopává náboženské

²⁵⁴ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 89

²⁵⁵ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 90

²⁵⁶ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 93

²⁵⁷ STARK. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, cit. dle STARK.

Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' Gender Difference in Religious Commitment in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 96

²⁵⁸ BROWN. *The Death of Christian Britain, Understanding Secularisation, 1800–2000* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 96

²⁵⁹ FUKUYAMA. *End of Order*. DE VAUS. *Workforce Participation and Sex Differences in Church Attendance* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 98

²⁶⁰ MOBERG. *Church as a Social Institution*, cit. podle CHADWICK, GARRETT. *Women's Religiosity and Employment: The LDS Experience* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 99

kořeny světa a samo o sobě se stává sekularizační silou²⁶¹. Zpochybňovaná deprivanční teorie zase vidí náboženství jako kompenzační prostředek žen v sociální, ekonomické a politické oblasti. Jejich bezmocnost má také vést k většímu zájmu o magii²⁶². Pozoruhodná se zdá být teorie socializační, která příčiny odlišné míry náboženskosti hledá u rozdílné socializace chlapců a dívek. Podle zastánců této teorie podporují náboženství hodnoty vštěpované spíše dívkám (péče o druhé, submisivita, emoce). Socializační argument se však dosud nepodařilo empiricky doložit²⁶³. Nabízí se i fyziologické vysvětlení. Muži a ženy se obecně liší v ochotě riskovat. Muži proto mají být ochotnější podstoupit riziko nenáboženskosti²⁶⁴.

Ukazuje se, že náboženská socializace v dětství je pro vývoj religiozity důležitým faktorem. Může totiž vysvětlit odlišnosti v českém „případu“. Pokud člověk chodil v dětství do kostela, zvyšuje to jeho zájem o nadpřirozeno. Nepomáhá to však k udržení tradiční víry²⁶⁵. Svou roli pak hraje i vzdělání. Obecně lze říci, že vyšší vzdělání podněcuje zájem o transcendentno, vysokoškolské je konkretizuje. „Nejčastějšími zájemci o necírkevní spiritualitu jsou pak ženy středního věku se středoškolským vzděláním, což je obdobné i v západní Evropě“²⁶⁶. Zajímavé je i to, že ve skupině vyznávajících jsou ženy častěji vzdělané méně než jejich protějšky bez vyznání, zatímco u mužů je tomu naopak²⁶⁷.

²⁶¹ FRANCIS. *The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research*; GEE. *Gender Differences in Church Attendance in Canada: The Role of Labour Force Participation* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 99

²⁶² HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 100

²⁶³ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 101

²⁶⁴ STARK. *Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' Gender Difference in Religious Commitment* in HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 102

²⁶⁵ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 130

²⁶⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 128

²⁶⁷ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 114

2.2.5 Shrnutí

Sociologové náboženství dokazují, že funkce církví v evropském prostoru se mění. Společnost je chápána jako „garanty sociálních hodnot a norem a uvědomuje si křesťanský základ vlastní kultury“²⁶⁸. Roste i zájem o církevní školství. V Čechách se ovšem tyto trendy výrazně neprojevují. Dana Hamplová pozoruje, že „míra odmítání církví a tradičního náboženství se zdá být v naší zemi silnější než v ostatních modernizovaných společnostech“²⁶⁹.

V čem je tedy český případ odlišný od ostatních evropských zemí? Spolu s autory dokumentu *Současná náboženská situace v České republice* můžeme říci, že převažující českou religiozitu lze identifikovat jako „deinstitucionalizovaný typ religiozity s vysokou tendencí k synkretizaci a tím i detradicionalizaci náboženských představ, jejichž cílem se stále více stává individuální rozvoj a konzumace, nikoli jako cíl, ale jako prostředek“²⁷⁰. Současní věřící si volí, co jim samotným připadá zajímavé a podstatné. „Nemají rádi autority, nesdružují se (...), hledají zážitky a osobní zkušenost s posvátnem (...)“²⁷¹. Náboženské praxi lidé přisuzují malou závaznost, etablované církve se setkávají s nepochopením a odmítáním.

Oproti jiným evropským zemím je pro nás charakteristické, že většina Čechů se dnes považuje za nenáboženské, zároveň se však „identifikuje s náboženskou interpretací světa a používá náboženské a duchovní praktiky“²⁷². Pro přesnější popsání české situace navrhuje David Václavík možnost existence mnohaúrovňové sekularizace, jelikož naše situace si podle

²⁶⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 66

²⁶⁹ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 139

²⁷⁰ VÁCLAVÍK, HAMPLOVÁ, NEŠPOR. *Současná náboženská situace v České republice*. [online]

²⁷¹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 189

²⁷² VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 216

něj žádá mnohem jemnější model sekularizační teze. Ten má zohlednit odklon od institucionalizované religiozity a zároveň význam náboženství pro utváření moderní české národní a kulturní identity²⁷³.

Sám pak dochází k tomu, že „náboženská uniformita české společnosti neumožnila řešit svízelnou situaci rychlé modernizace hledáním alternativ v jiných náboženských skupinách a proudech, ale vedla k postupné formalizaci náboženské příslušnosti, která nakonec přerostla v lhostejnost a nedůvěru“²⁷⁴. Nepřičítá tedy odpovědnost za současnou náboženskou situaci jen protinábožensky zaměřenému komunistickému režimu. Připomíná, že českou situaci mimo jiné zásadně ovlivnil způsob a charakter vzniku samostatného Československa, které svou novou identitu založilo na ostrém antiklerikalismu a antikatolicismu²⁷⁵.

Nabízí se otázka, kde se v takto sekularizované společnosti bere tak vysoký zájem o různorodé formy alternativní religiozity. Dana Hamplová s odkazem na Thomase Luckmanna nabízí odpověď, že pokud je religiozita antropologickou konstantou, „budou se lidé v situaci, kdy je neuspokojuje tradiční náboženství, obracet k jiným zdrojům smyslu a transcendentna“²⁷⁶.

Nezbývá než dodat, do jaké situace jsme se po stu let od vzniku Československa dostali. Zdeněk Nešpor poněkud pesimisticky konstatuje, že „většinovým odmítnutím církevního křesťanství a slabou funkcí jeho novodobých alternativ došlo k tomu, že společnosti i jejím jednotlivým členům chybí etické, psychologické i spirituální zakotvení, bortí se sociální vztahy, neexistuje hráz proti konzumnímu způsobu života.“

²⁷³ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 46

²⁷⁴ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 212–213

²⁷⁵ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 213

²⁷⁶ HAMPLOVÁ. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, s. 26

Po prozkoumání českého prostředí se nyní přesuneme směrem na západ, do společnosti francouzské. Ta se totiž rovněž řadí mezi nejsekularizovanější země. Přesto však v určitém smyslu tvoří výjimečný případ, jehož podobu představí následující kapitola. V závěru se pak pokusíme situaci obou zmiňovaných zemí porovnat.

3. Příklad Francie

Francouzský politolog Philippe Portier uvádí, že ve světě můžeme pozorovat tři různé modely sekularizace. Stát má buďto oficiální vztah s určitým vyznáním/vyznáními, jimž dává určité výsady, má je však pod kontrolou (např. Finsko, Švédsko). Takzvaná separatistická sekularizace představuje případy, kdy náboženské instituce nemají žádný oficiální status. Disponují velkou autonomií, co se týče jejich vnitřní organizace i vnitřního působení (USA po roce 1791 nebo Francie po roce 1905). Třetím typem je „rekognitivní“ sekularizace, kdy politická moc náboženským organizacím umožňuje svobodu vyjádření přímo v rámci státu. Tento systém náboženským komunitám zaručuje úplnou nezávislost za podmínky, že nenarušují veřejný pořádek (tento model je dnes rozšířený v demokratických zemích)²⁷⁷. Z výše zmíněných tří modelů si Francie během různých období svých dějin prošla všemi.

V tomto ohledu je pro Francii klíčovým datem 9. prosinec 1905. Tehdy se Francie „jako první evropská země vydala cestou úplné odluky církví od státu“²⁷⁸. Většina zemí tento model nepřejala. „Francie pak zůstává příkladem extrémní státní sekularity, jejíž základ je protináboženský“²⁷⁹. Francouzský koncept sekularity ve světě prakticky nemá obdoby. Nazývá se *laïcité*. V češtině nemá vhodný ekvivalent, pročež v této práci budeme používat tento francouzský termín²⁸⁰. *Laïcité* je model „institucionalizované sekularizace spojené se sekularistickou ideologií“²⁸¹, který odmítá náboženské zapojení do

²⁷⁷ PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016, s. 11–12

²⁷⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 39

²⁷⁹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 39

²⁸⁰ Tento termín lze překládat jako sekularita, což však nevypovídá o typicky francouzském případě. Slovo *laïcité* pak v češtině působí neobratně a zavádějícím dojmem.

²⁸¹ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 90

státních záležitostí, ale také zapovídá vliv státu ve věcech náboženských. V důsledku se jedná o úplnou odluku církví (náboženství) a státu.

Historikové se neshodnou, odkdy sekularizaci sledovat, jaké byly její důvody a průběh. Klíčové jistě bylo 19. století²⁸². Idea laického státu se však ve Francii objevuje již s Velkou francouzskou revolucí. Má to být stát neutrální, nezávislý na duchovenstvu, prostý jakékoli teologické koncepce. „Cíle laicizace jsou svoboda svědomí zahrnující svobodné náboženské vyznání a rovnoprávnost, která se nezajímá o náboženskou příslušnost“²⁸³. Historik Jean Baubérot se domnívá, že *laïcité* není možné dosáhnout bez konfliktu, jakkoli je jejím cílem pokojné soužití²⁸⁴. Jelikož princip *laïcité* je nejcharakterističtější rysem francouzské náboženské situace, budeme se v této kapitole věnovat historickému vývoji tohoto konceptu, jeho prosazování a jeho aktuální podobě²⁸⁵.

Na úvod je možné předznamenat, jak podle francouzského filosofa Marcela Gaucheta přechod k sekulárnímu státu člověka a společnost proměňuje. Rozchod s náboženstvím je podle něj třeba chápat jako rozchod s takovým způsobem bytí lidského rodu, „kdy si člověk sebe představoval a své místo vymezoval ve znamení Jiného. To, co nás ustavilo, pocházelo odjinud a shora. (...) Lidské společenství se po rozchodu začalo definovat vzhledem k sobě samému – člověk již není podroben jinému subjektu, je sám subjektem“²⁸⁶.

²⁸² MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008, s. 12

²⁸³ BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France, Paris, 2017, s. 4

²⁸⁴ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 4

²⁸⁵ V rámci této práce se budeme zabývat pouze reáliemi tzv. hexagonu, tedy Francie metropolitní.

²⁸⁶ GAUCHET, Marcel. *Dějinný úděl: hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2006, s. 115

3.1 Od Velké francouzské revoluce

Před Velkou francouzskou revolucí se státy chápaly jako strážci „pravé“ víry (*defensores fidei*), náboženství bylo úzce svázáno se životem společnosti. Život bez náboženství vůbec nepřipadal v úvahu²⁸⁷. Ve druhé polovině 18. století je tak Francie převážně katolická, jelikož je to jediné oficiálně povolené náboženství. Donedávna tu probíhaly perzekuce protestantů, Židé byli diskriminováni²⁸⁸.

Pohled na většinové náboženství změnili osvícenci, kteří se změnou chápání člověka volali po svobodě (ač v Americe osvícenství představovalo skutečně politiku svobody, ve Francii vládla spíše ideologie rozumu²⁸⁹). Francouzští osvícenci nechtěli bojovat proti náboženství či katolicismu. Pouze chtěli „oddělit náboženský a občanský princip a zbavit katolicismus dominantního postavení, které pokládali za neslučitelné se svobodou svědomí“²⁹⁰. Proto žádali politickou, sociální i ekonomickou redukci moci církve. Páteří starého režimu tedy byla římskokatolická církev. Měla politickou moc a také zasahovala do organizace života společnosti, měla i monopol v řízení nemocnic a škol²⁹¹. Katoličtí duchovní měli privilegium obstarávat občanské záležitosti (zaznamenávat narození/křty, svatby, pohřby), což protestantům znemožňovalo jakoukoli oficiální existenci. 27. listopadu 1787 je však vydán versailleský (toleranční) edikt, který protestantům garantuje stejná občanská práva, jako mají katolíci²⁹².

²⁸⁷ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 37

²⁸⁸ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 6

²⁸⁹ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 18

²⁹⁰ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 119

²⁹¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 25

²⁹² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 28

Už konec 18. století nicméně vedl ve Francii k pomalé sekularizaci z důvodu proměny ekonomických struktur a proměny sociálních hierarchií a také kvůli novému porozumění světu (snižuje se např. počet žádostí o mše za zesnulé nebo množství teologické literatury)²⁹³.

3.1.1 Revoluční změny

V čem se tedy s revolucí společnost změnila? Prožila zcela zásadní obrat. Dosud se člověk chápal jako boží stvoření podřízené věčnému zákonu, revoluce z něj však udělala „vlastníka jeho existence, která se podřizuje pouze vlastnímu svědomí“²⁹⁴. Revoluční společnost se tak ustavila na základě individualistického myšlení. „Revoluce už se nezakládala na suverenitě Boha, nýbrž na všemocnosti člověka“²⁹⁵. Změnilo se i chápání státu. Jelikož dříve se mělo za to, že panovník byl ustanoven Bohem, mohl svůj lid řídit na základě právního řádu, odpovídajícím božskému právu. Na rozdíl od americké *Deklarace nezávislosti* (1776) francouzská *Deklarace práv člověka a občana* (srpen 1789) nepovažuje Boha za dárce práv, odmítá, že král by byl Bohem vyvolený²⁹⁶. S revolucí se tak moc přesunuje do horizontální roviny, každý může užívat subjektivní právo. Stejně tak se mění i chápání církve. Ta dříve byla zakládajícím prvkem společnosti, spojovníkem mezi nebem a zemí. Po revoluci už církev není „víc než doplňkovým orgánem moci“²⁹⁷.

Po náboženských válkách 16. století už se stát neměl starat o duchovní záležitosti, nýbrž měl zaručit veřejný pořádek. Revoluce zneplatnila konfesní výlučnost. „Deklarací práv člověka a občana z 26. srpna 1789 si měla být všechna vyznání rovna (...). Novým organizačním principem společnosti se

²⁹³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 27

²⁹⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 13

²⁹⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 22

²⁹⁶ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 8

²⁹⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 13

mělo stát občanství²⁹⁸. Článek 3 říká, že princip veškeré svrchovanosti spočívá v národě. V revolučním myšlení už byl tak zakotven princip neutrality²⁹⁹. Roku 1789 protestanti, herci a kati získali volební právo, roku 1791 pak občanství získali i Židé³⁰⁰. „Židé si občanství považovali, jelikož to bylo poprvé v jejich dějinách, kdy se jim takového práva v křesťanské evropské společnosti dostalo. Měli stejný politický status jako ostatní“³⁰¹. Ve stejném roce je vyhlášena i svoboda účastnit se libovolného náboženského kultu. 10. článek deklarace pak říká, že nikomu se nesmí dít újma pro jeho názory, i náboženské, ledaže by jejich projev rušil pořádek stanovený zákonem³⁰².

Revoluce sice kritizovala dosavadní církevnictví, nechtěla se však vzdát náboženství jako takového. Stát na sebe proto vzal všechny úkony, které dosud zastávala církev. Začal spravovat matriky a školy, sociální zařízení. Rodí se proces laicizace a sekularizace³⁰³. Vzniká jakási revoluční religiozita, pro niž je svatým národ, ústava (která je podobně jako Desatero napsaná na dvou kamenných deskách) a právo³⁰⁴. Zákon ze září 1792 určuje, že občanský sňatek už není svátostí, takže na základě vůle manželů může být rozveden³⁰⁵. Zrušeny jsou řeholní řády, kněží jsou nuceni přísahat na Občanskou ústavu duchovenstva, což asi polovina odmítne, protože mohou být deportováni³⁰⁶.

²⁹⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 38

²⁹⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 32

³⁰⁰ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 9

³⁰¹ SCHNAPPER, Dominique, BORDES-BENAYOUN, Chantal, RAPHAËL, Freddy. *La condition juive en France: la tentation de l'entre-soi*. Presses Universitaires de France, Paris, 2009, s. 9

³⁰² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 33

³⁰³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 38

³⁰⁴ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 13

³⁰⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 34

³⁰⁶ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 11

Škola má v novém režimu vychovávat svobodné a šťastné lidi. V novém kalendáři zrod Republiky (rok I) nahrazuje zrození Krista³⁰⁷.

Vůdci revoluce se rozhodli vytvořit „civilní náboženství“, které by mělo upevnit občanství. Srdcem oficiálního náboženství má být rozum³⁰⁸. Jakobínská absolutistická republika pak bojuje proti církvím. Během velkého teroru pod vedením jakobínů (1793–1794) je popraveno na 3000 kněží³⁰⁹. Roku 1794 se Robespierre pokouší nastolit kult Nejvyšší bytosti, který má nahradit křesťanství³¹⁰. I vlády po roce 1794 se uchylují k náboženství nové společnosti, jež je založeno na deistické teologii (existence Boha, nesmrtelnost duše). Toto prosté a přirozené náboženství „rozvíjí morálku dobrého občana, zakládá si na povinnostech člověka k jeho bližním a vlasti“. V dekretu z 18. září 1794 je oznámeno oddělení církví a státu³¹¹.

3.1.2 Napoleon a konkordát

Napoleon Bonaparte se v roce 1799 chopil moci v chaotické situaci. Chtěl proto stabilizovat rozpolcenou společnost, obnovit přerušenu vazbu mezi republikánskou vládou a katolickou církví³¹². Ač byla římskokatolická církev ve Francii za revoluce pronásledována, katolicismus si udržel svou sílu, což se projevilo „náboženským oživením v 90. letech 18. století“³¹³. Roku 1802 tak Napoleon zavedl konkordátní typ řízení náboženských věcí. Po dohodě

³⁰⁷ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 14

³⁰⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 40

³⁰⁹ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 14

³¹⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 40

³¹¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 42

³¹² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 40

³¹³ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 25

s papežem znovu podřídil katolickou církev svatému stolci. Ta už se však ve Francii nestala církví oficiální, jakkoli se k ní hlásila většina obyvatel³¹⁴.

S konkordátem už se stát „nevyjadřuje k pravdám katolického náboženství, ale bere ho jako sociálně užitečnou instituci. Stát náboženství chrání, a tedy i kontroluje“³¹⁵. Katolická církev ztrácí monopol, mezi uznané církve patří církev luterská a reformovaná (v roce 1802 je ve Francii 700 000 protestantů – 480 000 reformovaných a 210 000 luteránů, mají nedostatek duchovních i kostelů³¹⁶). Řeholní řády působící ve školství a zdravotnictví mohou opět fungovat. Napoleon dává medicíně a školství, do jehož centra se dostalo katolické náboženství, autonomii³¹⁷.

Zakladatelé nového režimu pokládali víru za užitečný prostředek k udržení morálky. Jeden z autorů nového občanského zákoníku (*Code civile* 1804), Portalis, uznával, že žádná společnost by se neměla náboženství zbavovat. „Zákony a morálka nestačí, náboženství však zahrnuje všechny případy“, tvrdil Portalis³¹⁸. Objevuje se zde myšlenka ochrany církví pod dozorem (*protection surveillée*), což mělo zaručovat veřejný pořádek. Konkordátní režim tak spočíval v myšlence svrchovanosti státu, zároveň i náboženského pluralismu³¹⁹. Jelikož Napoleon vyhlásil sekularizaci, všechnen církevní majetek byl zkonfiskován³²⁰, duchovní byli následně placeni státem. Napoleon získal kontrolu nad církvemi, neboť stát organizaci náboženského života přísně reguloval (bohoslužby se směly odehrávat pouze na zvláštní povolení

³¹⁴ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 20

³¹⁵ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 20

³¹⁶ BAUBÉROT, Jean, CARBONNIER-BURKARD, Marianne. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*. Ellipses, Paris, 2016, s. 281

³¹⁷ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 20

³¹⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 45

³¹⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 48

³²⁰ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 27

s jednotnou liturgií, musela zde zaznívat modlitba za prosperitu republiky)³²¹. Církev však získala prostor, který jí předešlá dekáda odepřela.

Státu se tak podařilo zklidnit společnost, římskokatolické vyznání se znovu integrovalo do života národa. Jean Baubérot vysvětluje, že pod Napoleonem vznikla úplně nová logika, která způsobila laicizaci, jež následně vedla k sekularizaci (byť ještě ne v takové podobě, jakou Francie pozná o století později)³²². Byla tedy (na rozdíl od ostatních evropských zemí) řízena politickým zájmem.

3.1.2 Po Napoleonovi

V následujících desetiletích se vztahy církve a státu ve Francii měnily souběžně s tím, jak se měnila politická situace.

Doba restaurace Bourbonů (1814–1830) je z náboženského hlediska ambivalentní. Na jednu stranu dochází „k obnově harmonické jednoty moci církevní a státní“³²³. Katolická církev se začala obnovovat (proběhl nábor nových duchovních, oživily se náboženské řády), římské katolictví je státním náboženstvím. Katolické oživení podporovala aristokracie³²⁴. Současně však roste antiklerikalismus, zároveň i náboženský pluralismus. V chartě z roku 1814 je zakotveno, že každý může svobodně vyznávat své náboženství a přitom požívat stejné ochrany (finance od státu)³²⁵.

Po červencové revoluci roku 1830 převzala článek o náboženství z této charty nová ústava. Ruší však článek 6 z onoho textu, který ustanovoval katolictví jako státní náboženství. Pouze připouští, že většina Francouzů náleží právě

³²¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 53

³²² BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 25–26

³²³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 66

³²⁴ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 28

³²⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 66

k tomuto vyznání. Také zdůrazňuje svobodu vyjadřování³²⁶. Režim posiluje pozici katolické církve, jakož i ostatních vyznání ve veřejném prostoru. Umožňuje jim rozvíjet se v občanské společnosti³²⁷. Protestanti tuto šanci využijí. Vznikají tak různé protestantské spolky (misijní, Biblická společnost), školy a nemocnice, zdůrazňují důležitost pomoci bližnímu³²⁸. Ve 40. letech se ve Francii rozmáhá probuzenectví a mezi protestanty vznikají nové menší církve: metodisté, baptisté, darbyisté³²⁹. Protestanti odmítli kult uzdravujících svatých, uctívání relikvií, procesí, poutě k zázračným studánkám³³⁰. Katolicismus se od 40. let naopak odmítá kompromitovat s moderním světem³³¹.

Roku 1848 vzniká liberálně-konzervativní druhá republika, která pokračuje v antiklerikálním směřování. Její nová ústava znovu potvrzuje ústřední roli práv a svobod (svoboda názoru, vyznání, tisku, právo na vlastnictví)³³². Prezident republiky Ludvík Bonaparte však roku 1852 provedl státní převrat a prohlásil se císařem³³³.

50. léta byla pro církve obdobím prosperity (stavěly se nové kostely, dokonce byla povolena veřejná procesí), jelikož císař církve za její loajalitu podporoval³³⁴. Také opět došlo ke klerikalizaci školství³³⁵. Spolu s vydáním Darwinovy knihy *O původu druhů* (1859) se aktualizuje debata

³²⁶ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 74

³²⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 78

³²⁸ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 291

³²⁹ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 323

³³⁰ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 330

³³¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 94

³³² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 80

³³³ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 43

³³⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 83

³³⁵ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 36

mezi vědou a vírou. Francouzi se dělí do dvou táborů. Tradiční katolíci (podpoření 1. vatikánským koncilem roku 1870) proti „zdrženlivým katolíkům, liberálním protestantům a svobodným evangelíkům (kladoucím důraz na osobní vyznání), židům, esoterikům, humanistům, spiritualistům, svobodným zednářům a volnomyšlenkářům“³³⁶. V letech 1840–1860 se spojenectví církve a státu stává terčem kritické diskuze ze strany intelektuálů, kteří chtějí společnost založit na obecných svobodách³³⁷. Vzdor všem těmto skupinám katolictví zůstává pilířem režimu, což trvá i po pádu císařství po prohrané válce s Pruskem roku 1870³³⁸.

V 70. letech 19. století přichází k moci republikánská frakce, která se chce rozejít s teologickými restrikcemi generací, které nahradila. Podle nich je na čase „osvobodit občanský řád od jeho závislosti na náboženství a založit jej na racionální politice“³³⁹. Republikáni tak volí separatistické řešení, které je podle nich zásadní pro přechod francouzské společnosti ke svobodě. Proto se opět mění církevní politika. V diskurzu se objevuje slovo *laïcité*. Prosazuje se snaha vyhostit náboženské z veřejného prostoru³⁴⁰. Převládají tendence, které chtějí zabránit expanzi klerikalismu a nastolit politický řád zcela oddělený od náboženství³⁴¹. Roku 1871 tak Komuna žádá odstranění křížů a madon ze škol, jelikož „jejich přítomnost ohrožuje svobodu svědomí“³⁴². Republikáni totiž zdůrazňují, že stát musí být laický.

V uplynulé epoše zažila (nejen) katolická církev období rozmachu. Církev početně rostla, angažovala se v politice a školství³⁴³. Došlo také

³³⁶ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 37

³³⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 89

³³⁸ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 43

³³⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 16

³⁴⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 89

³⁴¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 91

³⁴² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 104

³⁴³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 98

k architektonickému rozkvětu, vzniklo mnoho nových kostelů v novogotickém stylu³⁴⁴. V 80. letech se však tento model proměňuje, když se zdůrazňuje „oddělení státu a církvi na úrovni kulturní i institucionální“³⁴⁵.

3.2 Léta 1880–1945

Určujícím rysem politického života ve Francii 19. a počátku 20. století je souboj mezi katolickou církví a sekulárním státem³⁴⁶. Republikáni viděli budoucnost v separaci. Roku 1882 vzniká Liga pro odluku církve od státu³⁴⁷. Důležitá byla sekularizace školství (v letech 1876–1877 bylo 30 % vyučujících členy nějakého náboženského řádu, o třicet let později jejich podíl klesl na 1 %). Zrušila se výuka náboženství, místo něhož se začala učit morálka a občanská výchova³⁴⁸. Od 80. let 19. století má být škola zdarma, laická a povinná (od roku 1882 i pro dívky od 6 do 13 let)³⁴⁹. Podle ministra školství Ferryho má učitel rozvíjet systém hodnot a být tvář v tvář různým vírám nestranný. Laická morálka, kterou mají učitelé předávat, vychází z různých zdrojů: z antiky, osvícenství, novokantovství, od Augusta Comta, z křesťanství i konfucianismu. To vše je spojeno s vírou v pokrok a s pojmy důstojnosti a solidarity³⁵⁰. Roku 1885 vláda zrušila katolické teologické fakulty, aby z jejich rozpočtu financovala sekci religionistiky na École pratique des hautes études na Sorbonně, aby bylo možné „náboženské fenomény studovat vědecky“³⁵¹.

³⁴⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 96

³⁴⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 85

³⁴⁶ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 101

³⁴⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 122

³⁴⁸ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 78

³⁴⁹ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 39

³⁵⁰ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 49

³⁵¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 117

Idea *laïcité* se prosazuje i v dalších oblastech. Roku 1884 je znovu povolen rozvod, je zrušeno rozdělení hřbitovních oddělení podle vyznání. Začínají také působit laické zdravotní sestry³⁵². Vláda pak opět přebírá nad církvemi kontrolu, v 90. letech se vztah státu a církve uklidňuje³⁵³.

Ač podle zákona z roku 1901 směla církevní společenství vznikat pouze na základě povolení, byla na přelomu století náboženská situace ve Francii velmi pestrá³⁵⁴. „Republikánští politici byli většinou vychováni jako katolíci, z velké části pak od své církve odpadali a z mnoha z nich se stávali svobodní zednáři“³⁵⁵. Antiklerikální a antikatolické pozice zastávali především učitelé a lékaři³⁵⁶. Sekulární intelektuálové se obávali růstu protestantismu (Émile Zola)³⁵⁷. Protestanty i Židy ve Francii přitahoval sekulární liberalismus, protestantismus se pak prostřednictvím sekularizace stával humanismem³⁵⁸. Luteráni jsou v diskutované otázce odluky zdrženlivější. Vzhledem k Lutherovu učení o dvou říších mají za to, že stát a církve by měly spolupracovat. Reformovaní se obávají očekávaného samofinancování³⁵⁹. Protestanti se věnují sociálním aktivitám a misii (Madagaskar, Senegal). Ve Francii začíná působit i Církev adventistů sedmého dne a Armáda spásy³⁶⁰.

Velmi populárním se ve Francii stal spiritismus, jelikož nabízel podobu náboženství, které nebylo spojeno s katolickou církví. Potvrzoval nesmrtelnost,

³⁵² BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 57

³⁵³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 121

³⁵⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 125

³⁵⁵ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 114

³⁵⁶ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 130

³⁵⁷ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 350

³⁵⁸ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 155

³⁵⁹ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 370

³⁶⁰ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 357

ale odmítal peklo³⁶¹. Velké obliby na přelomu století dosahovalo též volnomyšlenkářské hnutí. Toto organizované antiklerikální hnutí se nejvíce prosadilo v převážně římskokatolických zemích. Volnomyšlenkáři prosazovali primát rozumu, humanitní ideál, vytvoření praktického „životního pravidla“ pro jedince i společnost, lidská práva³⁶².

Už v 19. století se ve Francii také projeví rozdíly ve zbožnosti mužů a žen. V některých částech Francie došlo k úplnému odcizení mužů od formální náboženské praxe, což bylo mimo jiné důsledkem liberální, radikální nebo socialistické politiky. Muži se také mohli obávat ztráty „vlivu na ženské příslušnice domácnosti“³⁶³.

Jak si všímá Roman Vido, ve Francii „sekularizační procesy na politické úrovni předcházely vývoji ve sféře hospodářské (v Anglii tomu bylo naopak)“³⁶⁴. Není však možné vyloučit ani vliv ekonomických a sociálních aspektů modernizačního procesu na sekularizaci. Francouzský sociolog náboženství Gabriel Le Bras se ve své studii o migraci z Normandie zabývá myšlenkou, „zda snad v dláždění na Gare du Nord neleží nějaká magická kostka. Vypadá to, jakoby se člověk ve chvíli, kdy sestoupí na chodník, proměnil z praktikujícího katolíka v osobu, která zásadně nedochází na mši a která o náboženství zdánlivě ztratila veškerý zájem“³⁶⁵.

³⁶¹ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 187

³⁶² NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 50

³⁶³ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 153

³⁶⁴ VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 105

³⁶⁵ BERGER. *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*, s. 26 in VIDO. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 104

3.2.1. Zákon o odluce církví a státu

Zásadní změnu v regulaci náboženství představuje zákon o odluce církví a státu, který byl po několikaleté přípravě a diskuzi přijat 9. prosince 1905³⁶⁶. Jeho prostřednictvím dochází k úplnému oddělení církví a státu, který chce nastolit „civilní náboženství“, jehož funkcí je vstřípit společnosti morální hodnoty³⁶⁷. Církev tak přijde o finanční podporu, stát se zříká odpovědnosti za platy duchovních³⁶⁸. Například římskokatolická církev se sice finančně oslabil, ale zároveň došlo k jejímu oživení. Rozvívely se různé katolické organizace³⁶⁹.

Čím se tento nový zákon vyznačuje? Philippe Portier podtrhuje, že „základem textu je idea svobody, nikoli separace“³⁷⁰. Zákon proklamuje svobodu svědomí a vyznání. Odluka rozšiřuje svobodu svědomí a náboženských úkonů tím, že tyto se nyní mohou konat bez omezení. Už neplatí zákaz veřejných procesí nebo nošení sutany³⁷¹. Republika svůj náboženský režim soustředí kolem dvou principů: privatizace církevního prostoru a neutralizace prostoru státního³⁷². Proto je například zakázáno vztyčovat na veřejných pamětihodnostech náboženské motivy³⁷³. Ve jménu oddělení sféry soukromé a veřejné ztrácí církev své výsostné postavení. To se dotkne například oblasti vzdělávání a rodiny³⁷⁴. Zákon také trestal ty, kdo by například ostatním věřícím bránili praktikovat jejich víru, nebo naopak jiné k určité víře nutili³⁷⁵.

³⁶⁶ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 12

³⁶⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 17

³⁶⁸ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 76

³⁶⁹ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 239

³⁷⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 137

³⁷¹ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 89

³⁷² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 145

³⁷³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 142

³⁷⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 157

³⁷⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 180

Dílo odluky bylo v politicko-administrativní sféře podporováno protestantskými osobnostmi a Židy. Ti nový řád bez problémů přijali. I liberální katolíci byli myšlenke odluky nakloněni³⁷⁶. Literární historik Ferdinand Brunetière k tomu řekl: „Odluka nám nezakazuje věřit tomu, čemu chceme, ani praktikovat to, čemu věříme“³⁷⁷. To však nebyla většinová pozice, věřící měli obavu, že tento „stát bez Boha“ je „státem proti Bohu“³⁷⁸. Pius X., jehož pontifikát se vyznačoval bojem proti modernismu v jeho teologické i politické podobě, proto ve své encyklice z února 1906 nový zákon odsuzuje³⁷⁹. Myšlenku odluky chápe jako velkou chybu, samotný zákon považuje za protiprávní. Zároveň měl také obavu, aby se podobný laicizační proces nepřenesl do dalších zemí³⁸⁰. Na katolické straně došlo i k nepokojům se ztrátami na životech³⁸¹, postupně se však napětí uvolnilo³⁸². Po diplomatické linii se nicméně podařilo spor uklidnit až ve 20. letech 20. století³⁸³.

Se začátkem první světové války se prudce zvedl počet aktivních věřících. Znovunastolení otázky vztahu mezi Bohem a zlem odhalilo, že náboženství zůstalo v lidové kultuře hluboce zakořeněno³⁸⁴.

Zvláštností francouzského případu je situace krajů Alsaska a Lotrinska, na něž se nový zákon nevztahoval. Po porážce druhého císařství totiž regiony Porýní a Mosely v letech 1871–1918 připadly Německému císařství³⁸⁵. Po připojení k německé říši zaznamenalo Alsasko i Lotrinsko náboženský růst, jelikož

³⁷⁶ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 146

³⁷⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 146

³⁷⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 146

³⁷⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 147

³⁸⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 151

³⁸¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 149

³⁸² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 156

³⁸³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 165

³⁸⁴ MCLEOD. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, s. 325

³⁸⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 167

církev se stala „symbolem místní identity a odporu vůči Německu“³⁸⁶. Když bylo toto území po první světové válce Francii navraceno, stále zde platil konkordátní režim. Proto jsou např. biskupové z východního regionu dodnes jmenováni prezidentem, kněží jsou stále financováni z veřejných zdrojů, teologické fakulty ve Štrasburku jsou součástí státní univerzity³⁸⁷.

Za druhé světové války se vichystická vláda se pokoušela re-christianizovat stát. Poválečná Francie pak přichází s novým typem *laïcité*, který je méně rozdělující a více partnerský³⁸⁸.

3.3 Do současnosti

Už od Velké francouzské revoluce byla Francie rozdělena na dvě části podle odlišného porozumění vztahu mezi politickou mocí a duchovní autoritou³⁸⁹. Sekularizační teze byla zpochybněna. Francie však od převratných událostí vrcholu 18. století až dodnes opakovaně stojí před otázkou místa náboženství v občanské společnosti a ve veřejných institucích, znovu promýšlí smysl a možné podoby *laïcité*.

3.3.1 Poválečný vývoj

Když roku 1946 vzniká čtvrtá republika, v základních principech nového režimu stojí, že Francie je republika „nerozdělitelná, laická, demokratická a sociální“³⁹⁰. I Ústava páté republiky připomíná její laický charakter³⁹¹. Pojem *laïcité* získává nový význam. Je to neutralita, která je nástrojem ochrany svobody svědomí. Ta byla umožněna striktním oddělením státních a církevních

³⁸⁶ GIBSON. *A social History of Modern French Catholicism*, s. 237 in MCLEOD.

Sekularizace v západní Evropě (1848–1914), s. 229

³⁸⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 168

³⁸⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 174

³⁸⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 7

³⁹⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 177

³⁹¹ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 105

institucí³⁹². Tato neutralita se projevuje i tak, že v úředním prostoru nesmí být žádný náboženský symbol³⁹³. V 60. letech 20. století se pak nabízí i jiné porozumění politice. Vláda už nechce lidem odnímat jejich jedinečnost, ale chce uznávat jejich vlastní identitu, pokud toto sebevymezení nepřekročí pravidla spolužití³⁹⁴.

I postoje představitelů katolické církve se s postupující dobou mění. Až do 40. let bylo pro Francouze katolictví náboženstvím normativním. Před druhou světovou válkou se církev stále odmítala smířit se zákony o *laïcité*. Zvláště po 2. vatikánském koncilu však už opustila ideu katolického státu³⁹⁵. Kardinál a pařížský arcibiskup Marty v roce 1971 řekl, že oddělení církve a státu „nevylučuje vzájemný respekt. Republika je laická, respektující všechna náboženská přesvědčení: rozdělení není roztržka“³⁹⁶.

Nové promýšlení konceptu *laïcité* se projevuje v různých oblastech společnosti. Co se týká školství, začali Francouzi znovu rozvažovat místo náboženství ve výuce. Současný francouzský filosof Régis Debray má za to, že navzdory zakořeněné podezřívavosti Francouzů vůči náboženské výuce ve školách je lepší „laicita inteligence“ než „laicita nekompetence“. Uvědomuje si totiž, že pro žáky je důležité poznávat kulturu a zvyky jiných civilizací, aby se naučili toleranci³⁹⁷. Schéma náboženské výuky ve školách se podle něj má řídit principem *teaching about religion* a nikoli *teaching into religion*. Tento přístup má oddělit vědu od víry stejně jako víru od morálky³⁹⁸. Do francouzských škol se tak vracejí různé formy náboženského vyučování „jako součásti

³⁹² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 177

³⁹³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 185

³⁹⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 17

³⁹⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 205

³⁹⁶ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 206

³⁹⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 232

³⁹⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 232

humanitních a společenskovedních disciplín, nezbytné k pochopení základů evropské kultury“³⁹⁹.

Ve veřejných zdravotnických zařízeních zase mají pacienti od roku 2006 právo na náboženské úkony, jestliže tyto neomezují fungování zařízení⁴⁰⁰. Ke změně došlo i v oblasti pohřebnictví. Za třetí republiky byla zrušena konfesijní rozdělenost hřbitovů, pročež zde nesměla být oddělení podle náboženské příslušnosti. Na žádost náboženských menšin se však tento přístup roku 1975 otočil. Již je možné utvořit oddělení podle konfese, avšak neutralita hřbitova musí být zachována (z hygienických důvodů je například zakázáno pohřbívání přímo do země, jakkoli by to židovské či muslimské zvyklosti vyžadovaly)⁴⁰¹.

Náboženství se na veřejnost vrací prostřednictvím různých iniciativ, které prostředkují dialog mezi představiteli některých náboženských skupin a státem (například v 90. letech při vytváření bioetické legislativy)⁴⁰².

Co se týká obecných úvah o *laïcité*, uvádí Philippe Portier, že od 60. let došlo ke třem velkým zlomům. Zlom filosofický spočívá v tom, že stát se začal otevírat jinakosti. Zlom sémantický se projevuje tak, že se o *laïcité* mluví v pozitivním a otevřeném smyslu. Zlom právní pak odhaluje, že i neutralita se může vyvíjet v politiku, kdy stát podporuje projevy víry, které se mohou ve společnosti zabydlet a mohou obohatit hodnotový systém demokracie⁴⁰³.

Jean Baubérot ve své knize o dějinách *laïcité* konstatuje, že v 80. letech se společnost tváří v tvář globálním problémům proměňuje. Místo respektu převažuje v chování k institucím konzumní přístup. Lidé necítí, že by měli ke

³⁹⁹ NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 91

⁴⁰⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 233

⁴⁰¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 234

⁴⁰² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 240

⁴⁰³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 241

společnosti a ke druhým lidem nějaké povinnosti, jde jim především o seberealizaci⁴⁰⁴. Dnes jsme ještě o několik desetiletí dál a spolu s dynamickým vývojem společnosti se mění i přístup lidí k církvím a náboženství. To budeme pozorovat v následujícím oddílu.

3.3.2 Charakter současné náboženské scény

Philippe Portier vysvětluje, že sekularizace ve Francii proběhla ve třech vlnách. První se projevovala militantním antiklerikalismem. Druhá (1960–1970) se pojí s proměnou společnosti na konzumní. Charakterizuje ji přechod ke spíše hedonistickému stylu života, který lidi odvedl od tradičních morálních a rituálních fenoménů, spojených s katolictvím (rychle klesá počet křtů, účast na mších)⁴⁰⁵. Třetí vlna se pak oproti sekularismu odbojnému a lhostejnému vyznačuje neznalostí. Mladá generace nemusí vyjadřovat nezáměr o spiritualitu. Pouze hranice mezi vírou a nevírou je velmi nejasná. Jejich spiritualita je ryze subjektivní, pestrá a nestálá⁴⁰⁶.

Portier si všímá i toho, že „ve velkých historických náboženstvích se dnes odlišují dva typy přístupu ke společnosti. Atestující postoj přijímá, že politika může fungovat nezávisle na Božím zákonu. Zpochybňující přístup staví věřící proti kultuře“⁴⁰⁷. Podotýká, že tento rozdíl můžeme pozorovat například mezi luthero-reformovanými protestanty⁴⁰⁸ a protestanty evangelikálními.

Až do 60. let byla drtivá většina francouzských věřících členy římskokatolické církve. Později však musí stát pracovat s rostoucím počtem denominací⁴⁰⁹. Ještě v 80. letech tvořili katolíci 80 % francouzské populace. V roce 2010 jich

⁴⁰⁴ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 112

⁴⁰⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 244

⁴⁰⁶ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 245

⁴⁰⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 246

⁴⁰⁸ Roku 2013 se církve luterská a reformovaná spojily v Église protestante unie de France.

⁴⁰⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 243

bylo už jen 64 %⁴¹⁰. Toto stále poměrně vysoké číslo však patrně svědčí o vysoké míře formální příslušnosti, jelikož podle údajů z téhož roku se pouze 36 % Francouzů považuje za náboženské⁴¹¹. Velká část Francouzů má pak o náboženství negativní mínění. Podle výzkumu Ipsos z roku 2017 se 61 % Francouzů domnívá, že náboženství přináší více zlého než dobrého⁴¹².

Nekatolíci, kteří naproti tomu v 50. letech představovali jen 1,5 % populace, tvoří dnes už 10 %⁴¹³. Tento fakt ovšem souvisí i s migrací, která zapříčinila současnou pestrost francouzské náboženské scény. Po bolševické revoluci přišlo do Francie mnoho pravoslavných, po pádu železné opony přišli další z Bulharska, Srbska a Rumunska. Buddhismus a taoismus přišel s Číňany, Vietnamci, Laosany a Kambodžany. Pravoslavných je dnes ve Francii asi 250 000, buddhistů 600 000⁴¹⁴.

Protestanti ve Francii vždy tvořili menšinu. Díky příchodu evangelikálních křesťanů z Afriky však jejich počty stoupají. Podle průzkumu z roku 2010 tvoří protestanté asi 4 % francouzské populace (přibližně 2,5 milionu lidí). 56 % z nich se cítí být luterány či reformovanými, 30 % evangelikálními⁴¹⁵.

Přistěhovalci ze severní Afriky a Turecka zvyšují počet muslimů. V 50. a 60. letech šlo o pracovní síly. Později s nimi začaly přicházet celé rodiny, s čímž stát původně nepočítal. V roce 2010 tvořilo 4,7 milionů muslimů 7,5 % francouzské populace a islám se tak stal po křesťanství co do následovníků nejpočetnějším náboženstvím ve Francii. Tito lidé pocházejí z prostředí, kde je

⁴¹⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 244

⁴¹¹ MARCHAND, Leila. *Plus de la moitié des Français ne se réclament d'aucune religion*. [online]

⁴¹² BARDON, Yves. *Religions: perceptions à travers le monde*. [online]

⁴¹³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 244

⁴¹⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 245

⁴¹⁵ BAUBÉROT, CARBONNIER-BURKARD. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*, s. 468

oddělení náboženství a politiky nežádoucí, což může zákonitě přinášet konflikty (o tom podrobněji v následující části)⁴¹⁶. Židů je ve Francii asi 500 000⁴¹⁷.

3.3.3 Výzvy nové doby

Ani stát, který chce být sekulární, se náboženským fenoménům nevyhne. Francie je příkladem toho, že před projevy religiozity nelze zavírat oči a že je nutné postupovat v této oblasti citlivě, jelikož náboženské otázky mohou budít velmi silné reakce.

Současně s tím, jak ve Francii v 60. letech slábly tradiční církve a rostl individualismus, začala růst též nová náboženská hnutí. Zvláště ta, která od svých členů žádají odstřížení se od jejich dosavadního okolí, byla v 80. letech v hledáčku státního aparátu⁴¹⁸. Tehdy se vláda pustila do „boje proti sektám“⁴¹⁹. V roce 1995 po sérii tragických událostí (útoky sarinem v tokijském metru, hromadné sebevraždy členů Řádu slunečního chrámu) byla ve Francii ustavena parlamentní komise, která označila na 170 nebezpečných skupin, jejichž společnými znaky byla „mentální destabilizace, velké finanční nároky, přetržení vazeb s dosavadním okolím“⁴²⁰. Za spolupráce několika ministerstev pak v roce 1998 vznikla skupina pro boj proti sektám (MILS), které jsou chápány jako organizace s totalitní strukturou, ohrožující lidská práva, důstojnost a veřejný pořádek⁴²¹.

Tato hnutí pak skupina MILS dělila na tři typy: absolutní sekty (Scientologická církev), skupiny, jejichž některé projevy jsou nepřijatelné (Svědkové Jehovovi)

⁴¹⁶ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 246

⁴¹⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 246

⁴¹⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 247

⁴¹⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 292

⁴²⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 293

⁴²¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 294

a skupiny, jež některé oběti chápou jako sektářské (waldorfské školy)⁴²². Zahraniční kritici upozorňovali na to, že francouzský přístup ohrožuje náboženskou svobodu. Roku 2002 pak byla skupina MILS nahrazena skupinou bdělosti a boje proti sektářským úchylkám (*Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires*), která má za úkol sledovat „sektářské úchylky“, informovat veřejnost o jejich možných nebezpečích a případně koordinovat státní preventivní či represivní postup vůči nim⁴²³. Tento přístup však podle některých zpochybňuje neutralitu politiky, jelikož zcela neutrální stát by náboženské skupiny vůbec neměl kontrolovat⁴²⁴.

Nové otázky ohledně prosazování principu *laïcité* přináší soužití s muslimskou komunitou. Pro muslimy totiž „*laïcité* není ideologicky neutrální, nýbrž slouží státu k popření jejich identity jako náboženské skupiny a k jejich asimilaci k nenáboženským hodnotám“⁴²⁵. Podle Zdeňka Nešpora je islám vůči evropskému sekularismu cizorodým živlem⁴²⁶.

První vlna muslimů přišla do Francie ve 30. letech. Jak již bylo řečeno, v době poválečného hospodářského rozmachu muslimové představovali důležitou pracovní sílu⁴²⁷. Jelikož stát předpokládal, že se tito opět vrátí do svých zemí a že pro ně náboženství není příliš důležité, mnoho se jim nevěnoval. V polovině 70. let se však ve Francii začaly usazovat jejich rodiny⁴²⁸. Philippe Portier uvádí, že přibližně do 90. let se chtěli nově příchozí začlenit do většinové společnosti. Generace mladých studentů však už od 80. let toužila po

⁴²² PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 295

⁴²³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 295

⁴²⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 297

⁴²⁵ JELEN, WILCOX. *Religion and Politics in Comparative Perspective*, s. 180 in NEŠPOR, LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*, s. 166

⁴²⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 143

⁴²⁷ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 249

⁴²⁸ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 250

větší islamizaci (v oblasti oblečení, pohřebních rituálů, volného času)⁴²⁹. Islám proto začal být chápán jako zásadní překážka jejich možné integrace⁴³⁰.

Portier si všímá toho, že muslimové byli ve Francii ekonomicky, politicky a sociálně znevýhodňováni. Proto si podle něj někteří vytvořili „unikovou identitu“, která se opírá o jejich náboženskou tradici⁴³¹. Ve Francii tak našel živnou půdu i islámský fundamentalismus. Ten se „pokouší o hlubší islamizaci muslimských společností a jejich vyhranění proti sekulárním západním vlivům“⁴³². Je úzce spjat s politikou. Neodmítá modernitu, chce ji však podřídit islámským pravidlům. Jde mu o desekularizaci⁴³³. Portier konstatuje, že po roce 2000 se požadavek na ochranu identity (co se týká jídla, rodiny, kultury) začal s novou generací přesouvat do malých skupin na sociálních sítích (což ilustruje nárůst skupin salafistů)⁴³⁴. Francii později zasáhla vlna terorismu. Je však nutné poznamenat, že muslimové v Evropě nejsou jednotní a například i mezi francouzskými muslimy se projevuje sekularizace. „Až 75 % muslimů přiznává, že se náboženského života účastní jen částečně. Ač jsou jejich názory spíše tradiční, uznávají stávající liberální řád“⁴³⁵.

Nešpor podotýká, že sekulární západní Evropa si své hranice proti islámu a tzv. novým náboženským hnutím střeží. Evropané přijímají církve jako „strážkyně“ sociálních hodnot a norem, odmítají však „fundamentální propojení náboženství a veřejného života“⁴³⁶. I proto došlo v roce 2004 k zákazu veřejného nošení náboženských symbolů ve francouzských státních školách.

⁴²⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 250

⁴³⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 143

⁴³¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 252

⁴³² KROPÁČEK. *Islámský fundamentalismus* in NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 31

⁴³³ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 31

⁴³⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 252

⁴³⁵ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 253

⁴³⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 33

Nešpor se domnívá, že byl „vynucen republikánskou tradicí důsledné sekularizace veřejných institucí a ušlechtilou myšlenkou rovnosti všech náboženství“⁴³⁷. Může být však vnímán jako projev „západní, postkřesťanské dominance nad jinými náboženstvími“⁴³⁸.

V podmínkách multikulturní společnosti se ukazuje, že aplikování právních principů je třeba nově reflektovat, jelikož se objevují fenomény, jež předešlé epochy neznaly. Na závěr se tedy zaměříme na to, jaký význam má *laïcité* pro dnešní francouzskou společnost.

3.3.4 Shrnutí

Jak tedy dnes Francouzi *laïcité* vnímají? Výmluvným faktem je, že od roku 2011 je 9. prosinec připomínán jako národní den *laïcité*. Tváří v tvář obavám z náboženských nepokojů vidí mnozí Francouzi v *laïcité* své národní dědictví, jehož zachování ochraňuje jejich identitu. Otázkou ale zůstává, zda a do jaké míry může být *laïcité* neutrální.

Teroristické útoky z roku 2015 (Charlie Hebdo, Bataclan) byly pro veřejnost šokem. V posledních letech se tak skutečně stupňují obavy většinové veřejnosti o uchování vlastní identity. Podle průzkumu se v roce 1989 37 % Francouzů domnívalo, že ze soužití cizích kultur s francouzskou mohou plynout problémy. V roce 2013 se 74 % dotázaných obávalo, že islám není slučitelný s hodnotami francouzské společnosti (jen 11 % si totéž myslelo o katolictví a 25 % o židovství). V roce 2003 schvalovalo zákaz nošení šátků ve školách 55 % Francouzů, v roce 2015 to bylo 85 %⁴³⁹. Také francouzští politici z celé širší spektra se obávají, že multikulturalismus založený pouze na právech jedince, dnes nemůže být základem pro politiku *laïcité*. Touží po integraci na

⁴³⁷ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 153

⁴³⁸ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 153

⁴³⁹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 269

základě většinových hodnot společnosti, zároveň však chtějí uchovat možnost praktikovat odlišnost⁴⁴⁰.

I mezi francouzskými intelektuály se začaly ozývat hlasy po novém uchopení *laïcité*. Kritizují její klasický model, hledají se modely nové⁴⁴¹. Filosof Alain Finkielkraut v jednom ze svých komentářů říká: „Sekulárnost je řešení, ke kterému dospěla novověká Evropa, aby se vymanila z náboženských válek. Současná Evropa však nebere náboženství natolik vážně, aby se tohoto řešení dokázala držet. (...) Skutečným životním procesem dnešního Evropana je jeho bytí, život je ekonomika a práce“⁴⁴². Kritizuje nezájem většinové společnosti o duchovní hodnoty, neboť *laïcité* vnímá jako důležitou součást svobody. To podtrhuje i charta o *laïcité* ve veřejných službách (*Charte de la laïcité dans les services publics*) z roku 2007, která přináší liberální koncept *laïcité*. „*Laïcité* představuje především svobodu přiznanou každému, a nikoli všem vnucené omezení. (...) Nenutí nás zapírat to, kým jsme, odkud pocházíme“⁴⁴³.

Ač si francouzská společnost prošla v otázce vztahu církví a státu mnoha složitými zvraty a přestože sekularizace jí byla de facto vnucena, nachází v ní svobodu a oporu v dnešní neklidné době, hodnotí ji spíše kladně. To však neznamená, že vývoj role *laïcité* ve francouzské společnosti zde končí, jelikož současnost vyžaduje stále nové promýšlení jejího smyslu.

⁴⁴⁰ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 276

⁴⁴¹ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 256

⁴⁴² FINKIELKRAUT, Alain. *Jedině to je přesné*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2017, s. 71

⁴⁴³ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 265

4. Srovnání českého a francouzského případu

Francie je spolu s Českou republikou údajně nejvíce sekularizovanou evropskou společností⁴⁴⁴. Při bližším prozkoumání obou případů můžeme zpozorovat, jaké shodné aspekty procesu sekularizace se v těchto zemích objevily, v čem se případně mírně liší a jaké projevy jsou pro danou společnost unikátní.

Britský historik Hugh McLeod se domnívá, že se „příliš ochotně předpokládalo, že sekularizace je souvislý ‚proces‘, pohybující se jedním směrem a poháněný stejnými silami“. Na případu České republiky a Francie se ukazuje, že ač mohou být projevy sekularizace obdobné, jejich kontext shodný být nemusí.

Obě země byly poznamenány dlouhodobým monopolem římskokatolické církve. Pro obě země je charakteristický komplikovaný vztah s tímto vyznáním. V obou zemích byly přítomné i protestantské menšiny, v Čechách se na rozdíl od Francie v době před bělohorskými událostmi dokonce těšily období rozmachu. V obou zemích se projeví osvícenské ideály, k nám byly importovány právě z Francie. Obě země prošly v 19. století modernizačním procesem. V českých zemích si však římskokatolická církev udržela dominantní postavení až do konce první světové války, zatímco ve Francii už revoluční události roku 1789 do té doby neochvějnou pozici církve otřásl.

Ač se ve Francii v průběhu 19. století postavení katolické církve měnilo v závislosti na politickém dění, lze říci, že převážil názor těch politiků a intelektuálů, kteří náboženství považovali za prvek, jenž stabilitu společnosti zbytečně narušuje. Proto se rozhodli nastolit neutrální princip *laïcité* a jako

⁴⁴⁴ PORTIER. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, s. 311

první se vydali cestou úplné odluky církví a státu. Ve Francii tak došlo k systematické sekularizaci státu, kterou zaštitil zákon z roku 1905.

Francouzský historik Jean Baubérot, který se této problematice dlouhodobě věnuje, zdůrazňuje, že *laïcité* měla vysoce konfliktní charakter⁴⁴⁵. Naproti tomu sekularizace obecně může probíhat i jako pouhé snižování sociálního významu náboženství. Toho jsme byli svědky v případě českých zemí. Hlavní rozdíl mezi oběma zeměmi tedy tkví v tom, že ve Francii se prosadila tzv. separatistická sekularizace, zatímco v Čechách sekularizace rekognitivní. Laicky řečeno, ve Francii postupovala sekularizace shora, zatímco v Čechách zespodu.

Zdeněk Nešpor spatřuje velkou podobnost českého a francouzského případu ve vlivu, jakému se dostalo antikatolickému republikanismu⁴⁴⁶. Podle Marcela Gaucheta můžeme být v obou zemích svědky toho, že se rozchod s náboženstvím v letech 1880–1914 projevil „všeobecným rozšířením demokracie“⁴⁴⁷. Hlavními hodnotami nově demokratických společností je svoboda a občanství. V Čechách, kde vedl národní prvorepublikový diskurz k rozchodu s římskokatolickou církví, se sice odloučení státu a církví neprojevalo tak radikálně jako ve Francii, nicméně i zde se občanství stalo jakýmsi náhražkovým náboženstvím.

Zvláštní kapitolou je pak období vlády komunistického režimu. Komunisté dlouho cíleně vedli protináboženskou politiku, neváhali sáhnout ani k nátlaku a represím. Jakkoli Francie podobnou zkušenost nemá, religiozita jejích obyvatel je s tou českou v zásadě srovnatelná. Je možné, že čtyřicet let totalitního režimu naši společnost v tomto ohledu nijak zásadně

⁴⁴⁵ BAUBÉROT. *Histoire de la laïcité en France*, s. 91

⁴⁴⁶ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 188

⁴⁴⁷ GAUCHET. *Dějinný úděl: hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*, s. 166

nepoznamenalo? Mladou generaci Čechů i Francouzů charakterizuje převážně nezájem o náboženství. Čeští badatelé se domnívají, že komunismus prohloubil v naší společnosti náboženský analfabetismus. Avšak i ve Francii si v současnosti uvědomují, že mladí nejsou v této oblasti dostatečně informovaní. Všímají si, že neznalost náboženských kořenů jejich kultury je pro společnost nevýhodou a hledají způsoby, jak za zachování principu *laïcité* vrátit tyto hodnoty do školní výuky.

Lze se spolu s Davidem Václavíkem oprávněně domnívat, že náboženská uniformita, jež dlouhou dobu charakterizovala českou i francouzskou společnost, „vedla k postupné formalizaci náboženské příslušnosti, která nakonec přerostla v lhostejnost a nedůvěru“⁴⁴⁸. Tak můžeme v obou zemích sledovat podobné trendy. Výrazně se zde projevila privatizace náboženství. V obou zemích převládá podobně nízká účast na bohoslužbách, je zde i srovnatelné množství lidí bez zájmu o náboženství. Ve Francii je znatelná větší míra formální příslušnosti k církvím, zatímco Češi se s institucionalizovanou religiozitou ve velkém rozešli. Podobně nízká je v obou zemích důvěra v církve. Převážně zde totiž vládne pocit, že přinášejí více zlého než dobrého. Co se týká vztahu společnosti a římskokatolické církve, ve Francii došlo k uklidnění vzájemných sporů, zatímco v Čechách se opět „derou na povrch“⁴⁴⁹ (například aktuální spor o zdanění církevních restitucí).

Zájem o náboženství však ani v Čechách, ani ve Francii zcela nepominul. Obě země zažily nárůst nových náboženských hnutí i nárůst poptávky po alternativní religiozitě. Ve Francii je navíc díky etnické rozmanitosti náboženská scéna velmi pestrá. Díky přistěhovalcům z afrických zemí je zde v současnosti na vzestupu letniční hnutí (jako je tomu i v jiných částech světa).

⁴⁴⁸ VÁCLAVÍK. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 212–213

⁴⁴⁹ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 188

Nelze ovšem zastírat, že i kvůli západnímu konzumnímu stylu života je česká i francouzská společnost značně sekularizovaná. Zdeněk Nešpor soudí, že současná západní Evropa je „postkřesťanská v tom smyslu, že vychází z hodnot a institucí svého někdejšího náboženství (...), současně se však staví negativně nejen k tomuto náboženskému základu, ale i vůči jakékoli viditelné religiozitě“.⁴⁵⁰

Tento fakt umožňuje pochopit zdánlivý paradox toho, že obyvatelé obou zemí hodnotí sekularizaci kladně. Češi ji chápou jako známku pokroku, Francouzi jako důležitý znak jejich národní identity. Vysoké hodnocení *laïcité* pramení z toho, že podle nich může náboženská neutralita zabránit násilí.

Jako skutečný paradox se však jeví to, že Češi ani Francouzi neaplikují náboženskou neutralitu absolutně. Ač se Češi rádi označují jako ateisté, velká část z nich chová náboženské představy (alternativní religiozita). V reakcích na migrační vlnu, která v Evropě kulminovala v roce 2015, se Češi v diskuzích začali hlásit ke „křesťanským hodnotám“. Dovolávali se dávného dědictví své kultury, s nímž však již dávno ztratili spojení. Jak soudí Danièle Hervieu-Léger, moderní společnosti ztrácejí svou náboženskou paměť. Ani Francouzi, čelící problémům nábožensky motivovaného násilí, nezachovávají princip *laïcité* docela neutrálně (křesťanské hodnoty jsou vnímány lépe než islámské). Francouzský případ se ovšem liší v tom, že v 19. století se jim do velké míry náhradou za náboženství stalo občanství, jež však migranty, kteří přicházejí ze silně náboženského prostředí, nemůže uspokojit.

V obou společnostech si tak lidé mohou všimnout, že většinovým odmítnutím církevního křesťanství a snahou vytlačit náboženské z veřejného prostoru

⁴⁵⁰ NEŠPOR. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, s. 151

nedochází k vyřešení společenských problémů, natož k uspokojení duchovních potřeb obyvatel.

Závěr

V závěru této práce shrneme, co jsme se na základě prostudování teoretických příspěvků odborníků z oblasti sociologie náboženství, seznámení se s dynamickým historickým vývojem a prozkoumání současné náboženské situace dozvěděli o fenoménu sekularizace v západní Evropě a především o jeho francouzské a české podobě. Zároveň se pokusíme zodpovědět otázky položené v úvodu.

V první kapitole, která se věnovala představení fenoménu sekularizace za definování klíčových pojmů, nastínění jeho charakteristických rysů, osvětlení sekularizační teze i její kritiky jsme nahlédli, že sekularizace je proces, který může nabývat mnoha podob, například probudit i procesy antisekularizační. V západní Evropě se sekularizace rozvinula s modernizační epochou, její kořeny však lze odhalit mnohem dříve. Svou dosavadní pozici začaly náboženské instituce ztrácet vlivem souhry více faktorů, jako byl individualismus, racionalizace, ale též neschopnost nabízet dostatečnou oporu v době výrazných společenských změn. Sekularizaci mimo jiné charakterizuje desakralizace, strukturální diferenciací sociálního systému, privatizace náboženství, které dostalo pouze zástupnou roli. V současnosti se však ukazuje, že úpadek církví neznamená úpadek náboženství, jelikož lidé stále mají potřebu sebetranscendence a socializace. Pouze se mění formy, jakými svou religiozitu realizují. Jak shrnuje Grace Davie, „spíše, než lidmi sekulárními, zůstávají Západoevropané lidmi bez církve“⁴⁵¹.

Ve druhé části jsme se podrobněji seznámili s případem sekularizace české společnosti. Ukázalo se, že za její původce nelze jednoduše označit často zmiňované fenomény, jako je násilná rekatolizace či antikatolické zaměření

⁴⁵¹ DAVIE. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, s. 19

českého národního obrození či pouze komunistický útlak. Je vhodné přemýšlet i o tom, že náplň národního obrození byla spíše nenáboženská, o původu české nedůvěry vůči institucím, zvážit i význam antiklerikálního a sekularizačního charakteru masarykovského Československa. Stejně jako v období první republiky, kdy se u nás projevil náboženský pluralismus, získává však i dnes na popularitě alternativní religiozita. Ač tedy velká část české populace nechová důvěru k náboženským institucím a nejeví o náboženské otázky zájem, nelze naši společnost označit jako vyloženě nenáboženskou.

V části věnované společnosti francouzské jsme mohli pozorovat situaci, která je skutečně ojedinělá. Zde totiž proběhla sekularizace separatistická, která byla řízena shora (politicky), proti vůli velké části společnosti, o čemž svědčí i složité historické obraty, kterými Francie ve svých moderních dějinách prošla. Když pak došlo k úplné odluce církví od státu, společnost se postupně sekularizovala a náboženské ideály měl nahradit ideál občanství. *Laïcité* (ač se její význam stále nově uchopuje) vnímají Francouzi jako velkou devizu. Přesto je dnes náboženská situace ve Francii velmi pestrá, a to z velké části díky přistěhovalcům ze všech koutů světa. Ukazuje se, že sekularita státu nezaručuje, že se ho náboženská témata nebudou týkat. Ovšem ani Francouzi nejsou výhradně národem ateistů, jak by mohly naznačovat některé průzkumy. Naopak, v době, kdy společností hýbe multikulturalismus, se objevují jednak snahy navázat na dávno opuštěné křesťanské kořeny a jednak se lidé uchylují také k různým náboženským alternativám.

V poslední části jsme mohli nalézt odpovědi na otázku, jak došlo k tomu, že ve dvou zemích s odlišným historickým vývojem můžeme nalézt shodné aspekty sekularizace, které se v rámci Evropy spíše vymykají. Odlišný historický vývoj totiž v obou zemích vedl ke ztrátě důvěry v náboženské instituce, obě země poznamenal i složitý vztah s římskokatolickou církví. Víra v pokrok a vědu

ovlivnila francouzské myšlení v osvícenecké epoše, Češi si tyto ideály vštěpovali v rámci komunistické ideologie. V obou zemích lze pozorovat neznalost kulturních kořenů vlastní společnosti, náboženskou lhostejnost a vysokou míru privatizace náboženství. Díky srovnání obou případů však můžeme dojít k závěru, že ač si česká i francouzská společnost nepochybně prošla procesem sekularizace, (a to do té míry, že v rámci Evropy se jedná o země s nejnižší důvěrou v církve a velmi nízkým zájem o náboženství), nevedl tento proces k úplnému vymizení náboženských fenoménů. Patrně z toho důvodu, že ani v moderní, individualizované konzumní společnosti lidé neztrácejí duchovní potřeby, potřebu vyššího smyslu.

Jelikož cílem této práce bylo širší vykreslení fenoménu sekularizace v moderní Evropě s přihlédnutím k historickému vývoji i současnému dění, pokusili jsme se o srovnání českého a francouzského případu právě z toho důvodu, že oba (ač reprezentují dvě kulturně dosti odlišné země) ukazují, že tento proces může nabývat různých podob a sekularizace může být i „mnohaúrovňová“.

Ukázalo se, že i velmi sekularizované společnosti si tváří v tvář náboženskému pluralismu musejí klást otázky po vlastním ukotvení. Překvapivé bylo i zjištění, že přes obvyklé opodstatněné výtky vůči sekularizaci (ztráta historické paměti, etického i spirituálního základu, individualismus a konzumerismus) ji lze vnímat i pozitivně (*laïcité* jako hráz proti nábožensky motivovanému násilí). Shledali jsme také, že sekularizace není proces jednosměrný a nevratný.

Práce jistě nebyla vyčerpávající a může vést k dalším otázkám. Rozhodně se ukazuje, že religiozita je tématem i v sekularizovaných společnostech a pro lepší porozumění je vhodné zkoumat širší historický, společenský i geografický rámec. Případy z jiných oblastí světa nás totiž mohou zavést k úvahám nad tím, proč se nám důvěrně známé prostředí nechová jako prostředí jiná. Dále se

můžeme zamýšlet nad tím, jakým způsobem se situace může vyvíjet dál. Budou evropské společnosti (či přímo společnost česká) v budoucnu podobně nábožensky živé jako společnost severoamerická, která vzešla ze stejných kořenů jako starý kontinent, či jako společnosti asijské, kterým ani vysoká míra modernizace nebrání v pestrém náboženském životě? Zažije evropské křesťanství v konfrontaci s náboženským pluralismem renesanci nebo bude význam náboženství naopak klesat? To už se posouváme do sféry dohadů. Jisté ovšem je, že navzdory sekularizaci je v české, francouzské i evropské společnosti náboženství tématem, které je nutně brát vážně. Religiozita je totiž živý fenomén a může být zrádné pokoušet se na něj aplikovat generalizující a univerzalistické koncepty.

Seznam literatury

BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France, Paris, 2017.

BAUBÉROT, Jean, CARBONNIER-BURKARD, Marianne. *Histoire des protestants: une minorité en France (XVI^e–XXI^e siècle)*. Ellipses, Paris, 2016.

BERGER, Peter, DAVIE, Grace, FOKAS, Effie. *Religious America, Secular Europe?*. Ashgate, Farnham, 2008.

BLÁHOVÁ, Marie, FROLÍK, Jan, PROFANTOVÁ, Nad'a. *Velké dějiny zemí Koruny české*, svazek XIII. Paseka, Praha, Litomyšl, 1999–2007.

DAVIE, Grace. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2009.

FILIPI, Pavel. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Libri, Praha, 2008.

FINKIELKRAUT, Alain. *Jedině to je přesné*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2017.

GAUCHET, Marcel. *Dějinný úděl: hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2006.

GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2004.

HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Karolinum, Praha, 2013.

HOŠEK, Pavel. *A bohové se vracejí: proměny náboženství v postmoderní době*. Mlýn, Jihlava, 2012.

HOŠEK, Pavel. *Je to náš příběh: teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2018.

LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Masarykova univerzita, Brno, 1999.

MACEK, Ondřej. „... i kdyby sám anděl z nebe přišel... nemohu jinak...“ *Bible a náboženská kniha v rukou kacířů 18. století*, Studie a texty evangelické teologické fakulty č. 16, 2010/1 (Život Dekalogu, život Písma), s. 73–91

MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008.

NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Kalich, Praha, 2010.

NEŠPOR, Zdeněk R., LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Portál, Praha, 2007.

PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016.

SCHNAPPER, Dominique, BORDES-BENAYOUN, Chantal, RAPHAËL, Freddy. *La condition juive en France: la tentation de l'entre-soi*. Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Grada, Praha, 2010.

VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2011.

Internetové zdroje

BARDON, Yves. *Religions: perceptions à travers le monde*. [online] ©2016, dostupné z: https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2017-10/Ipsosglobaladvisor_Religion_VF.pdf [cit. 27. 12. 2019]

MARCHAND, Leila. *Plus de la moitié des Français ne se réclament d'aucune religion*. [online] ©2015, dostupné z: https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/05/07/une-grande-majorite-de-francais-ne-se-reclament-d-aucune-religion_4629612_4355770.html [cit. 27. 12. 2019]

VÁCLAVÍK, David, HAMPLOVÁ, Dana, NEŠPOR, Zdeněk R. *Současná náboženská situace v České republice*. [online] ©2016, dostupné z: http://www.budoucnostnabozenstvi.cz/wp-content/uploads/2016/10/WhitePaper_SoucasnaNabozenskaSituaceCR.pdf [cit. 20. 12. 2019]

UNIVERSITY OF MINNESOTA, Human Rights Library. *All Amendments to the United States Constitution*. [online] ©2018, dostupné z: http://hrlibrary.umn.edu/education/all_amendments_usconst.htm [cit. 20. 12. 2019]