

Posudek diplomové práce Pavla Roubíka:

Sekularizace v České republice jako teologický problém

Rozsáhlá diplomová práce (139 stran) Pavla Roubíka se k titulnímu tématu přibližuje zeširoka, ale logicky: Pojednáním o sekularizaci jako pojmu a tématu sociologie a teologie (kap. 1). V pasáži o sociologii (resp. sociologii náboženství kde má teorie sekularizace své rodné místo, vydatně kryta filozofickým pozadím) autor podrobněji pojednává o Thomasi Luckmannovi (úkolem je „definovat příčiny marginalizace tradičního, na církve vázaného náboženství a zjistit, zda do prostoru dříve vyhrazeného církevnímu náboženství vstoupilo něco, co by sociologie mohla označit jako náboženství“ s. 14) a Peteru L. Bergerovi (dnešní svět „je zuřivě náboženský stejně, jako byl vždy a na některých místech více, než kdy dříve“ s. 20). Již zde se ukazuje a v průběhu práce ještě několikrát potvrdí, že sám titulní pojem „sekularizace“ je příliš vrstevnatý, neurčitý a vlastně nevhodný; zejména pak se tzv. „sekularizační teze ukázala spíše jako legenda o nenáboženském věku“ a vhodnější je uvažovat „deinstitucionalizaci, dekonfesionalizaci, pluralizaci, oddogmatizování a individualizaci náboženských postojů“ (S. 13).

V sekci teologické se diplomant – po krátkém přehledu o výskytu pojmu (Světová konference MMR 1928!) - dává ve své úvaze ukázkově vést 5 jmény: D. Bonhoeffer („Bůh se dává ze světa vytlačit na kříž“ s. 26); F. Gogarten (s biblickou zvěstí a křesťanskou tradicí je konformní „desakralizace a automatizace světa, a tím i osvobození víry člověka k její službě“ s. 28); Harvey Cox¹ („odkouzlení přírody, programová myšlenka stvoření, připravilo půdu pro rozvoj vědy a techniky“ s. 30); W. Pannenberg („sekularistická moderna“ představuje pro křesťanství výzvu... „přijmout momenty skutečně sekulární humanity ve vědění člověka o své konečnosti... a nenechat se strhnout ke klerikalistickým reakcím“ s. 34). Již z toho je patrné, jak disparátní mohou být perspektivy, v nichž teologie na problém nahlíží. Autor však pokládá „za nejhlubší, nejkompexnější a nevyváženější“ (s.39) reflexi problému u Ulricha Bacha, který postuluje „interdisciplinární kriteriologii“ pro hlavní systémové charakteristiky (post)moderny (byrokratizace, kapitalismus, technologizace, informační média) a pro posouzení, jak si osvojují funkce náboženské či pseudonáboženské. – Zmapování české teologické scény si autor ponechává do pozdější kapitoly (III).

Kapitolu II: Sekularizace a religiozita v ČR zahajuje Roubík řadou výsledků empirických průzkumů, které uvádí v tabulkách s krátkým komentářem. Neuvádí toliko data ze sčítání lidu, nýbrž speciálnější a kompetentnější průzkumy, zčásti mezinárodně koncipované (AUFBR, EVS aj.) a doprovází je názory (českých) sociologů. Protože však jejich vypovídací hodnota není absolutní, přikročí autor na jejich základě k vlastnímu shrnujícímu pohledu. Především odmítá názor, že by hlavní příčinou náboženské situace v ČR byla vláda

¹ Oponent se domnívá, že přesnějším překladem titulu *The Secular City* by bylo Sekulární město.

komunistického režimu (s. 41). (Ne na tomto místě, ale později se pokusí zmapovat příčiny v historickém vývoji českých zemí.) Aktivní ateismus české společnosti je patrný jen u některých témat (restituce); pro své argumenty sahá ovšem většinou do zastaralého arzenálu. Proto diplomant navrhuje opustit heslo o nejateističtější národě a přeformulovat je na „nejnedůslednější ateistický národ“ (s. 63). Je ovšem pravda, že počet věřících tradičních církví ubývá a alternativní religiozita nadále sílí (61). Čechům vadí bohaté a vlivné církve, ale charitní práci pokládají za jejich samozřejmou povinnost; asistenci církve vyžadují jen občas a „kazuálně“ (pohřeb, svatba). Přesto lze obecně pozorovat jakýsi proticírkevní afekt, který (podle mínění diplomantova) nespadá vjedno s obecnou nedůvěrou v instituce. Většina české společnosti zkrátka „nemůže svou religiozitu artikulovat jazykem některé náboženské instituce“ (63); odtud jistá přitažlivost „nových náboženských hnutí“, jejichž věrouka je povětšinou difúzní, emotivní a které se honosí tím, že to nejsou „církve“ (64). Jistěže v pozadí může být minulou i současnou školou zaviněná neznalost toho, oč v křesťanství jde, takže vzniká „masivní předsudečná hráz, která nábožensky cítícího Čecha podněcuje věřit nejen mimo náboženské instituce, nýbrž spíše navzdory jim“ (t.) Roubík se v charakteristice současného Čecha dovolává Luckmannova pojmu „privátní synkretismus“, který umožní „namíchání si vlastního náboženského koktejlu:… Křesťanem jsem, pokud se já za něj považuji“ (64). Po malém exkurzu do Tomkovy analýzy, která viní (katolickou) církve z toho, že nenalezla konstruktivní vztah ke společnosti, protože lpí na předmoderních, předvatikánských paradigmatech (v kázání, katechezi, teologické výuce, ve vnitřních vztazích) autor resumuje poněkud egimantickým citátem z Nešpora (jehož se ostatně častěji dovolává): Dnes zažíváme „dekonstrukci rozchodu většiny Čechů s (církvením) náboženstvím“, ale současně „problematizaci jejich deklarovaného ateismu“ (66).

V jakémisi historickém exkursu se autor zamýšlí nad možnými historickými předpoklady náboženské situace v ČR. Vzhledem k tomu, že jde o exkurs, upouští oponent od podrobného kritického zhodnocení této pasáže, ačkoli podnětů k nesouhlasu by bylo více (např. odvozovat český antiklerikalismus od Husovy kritiky neřádných kněží, s. 66, je anachronismus atd.); v jakémisi nesouladu se svým tvrzením, že příčinou sekularizace je komunistická totalita, věnuje autor této fázi dějinného vývoje převážnou pozornost, jistě na úkor zkoumání příčin v násilné rekatolizaci atd.

Těžiskem práce je ovšem kap. III: Teologická a filozofická reflexe tématu sekularizace a religiozity v ČR. Ve výkladu o paradoxech českých náboženských dějin se opírá o zkoumání L. Prudkého². (Tento oddíl by se ovšem slušelo zařadit do předchozí kapitoly, Prudký není teolog.) Za významného teologa, reflektujícího českou náboženskou scénu, pokládá autor právem Tomáše Halíka v rozsáhlém výkladu. Neuniklo mu, že Halíkův prvotní záměr není prostá analýza situace, nýbrž způsob pastorační a evangelizační v této situaci. „Vzdáleným nablízku“ je pro Halíka vedoucí myšlenka. Proto Halík odmítá všechny typy evangelizace, které by se snažily „sekulárního“ člověka „zařadit“, ať věroučně, ať církevně. Halík očekává „novou tvář křesťanství“, která uzná sekulární společnost za jednu z forem křesťanství,

² Mylně připisováno T. Halíkovi, s. 77.

laickou, anonymní, v mnohém heterodoxní...ale jev, který nestojí vně, nýbrž uvnitř širokého, dějinného proudu křesťanství“ (s. 90).

V prostoru evangelické teologie se téma sekularizace od konce 2. sv. války objevuje v širším kontextu Barthovy distinkce mezi křesťanstvím a náboženstvím (J.B.Jeschke). Teprve poněkud později se, v návazání na Bonhoeffera, objeví zčásti laické (Bulla, Komárková) hnutí „civilní interpretace“. Do diskuse o tématu se vložil radikálně L. Hejdánek („sekularizace je programem, který má být doveden do konce“, 94) a další. Zajímavou epizodou je, že J. Smolík souhlasně uveřejnil v KR článek J. Ellula (Sekularizace a Kristus inkognito), soudě, že za sekularizaci mají být volány církve k pokání. Jan Heller v reakci na tento článek razí svou tezi o rozdílu mezi náboženskostí, který je jakousi antropologickou konstantou, a náboženstvím, které je dějinným, podmíněným jevem; náboženskost si vždy za náboženství jedno vytváří náboženství jiné. Smolík ve své linii pokračuje i po r. 1989 a sekunduje mu J.S. Trojan („Bud' spojíme osud víry s osudem náboženství, a pak musíme být proti sekularizaci. Anebo pochopíme sekularizaci jako nový model a prostředek, jímž se dnes vyjadřuje sama víra“ (s. 107).

Diplomant přichází k závěru, který nazval: Církev a ti druzí. Soudí, že církve a křesťané by měli mít zvláštní citlivost pro obohacující potenciál pohledu „těch druhých“ a zakazují si jakékoli majetnictví pravdy. Souhlasí s P. Hoškem, že „spolupráce se všemi lidmi dobré vůle...v uplatňování spravedlnosti a pokoje znamená uvádět do praxe principy Božího království a tím zároveň připravovat jeho eschatologický příchod (s. 111). Navrhuje proto dialog jako přiměřenou metodu komunikace církve s okolím. Evangelické církve zde mají několikero výhod: Nevedou ostrou hranici mezi věřícími a nevěřícími; integrují různé názorové proudy, žádné etické téma pro ně není jednoznačně vyřešeno; nepokládají se za „ecclesia triumphans“; jazyková hra jejich bohoslužby má šanci „oslovit Zachea“. Autor ovšem klade otázku, zda s „apateisty“ je možno dialog skutečně navázat. Již dříve (s.63) citoval Z. R. Nešpora: Nelze komunikovat s někým, kdo se s vámi nechce moc bavit. Proto v závěru volí (aniž návrh dialogu zpochybňuje) raději oponentův oblíbený pojem „pozvání“. „Církve zvou všechny bez rozdílu k dialogu jakožto způsobu existence, v němž je odhalováno bohatství života neseného vírou, nadějí a láskou“ (s.115). Když se kdysi podařilo křesťanství integrovat zcela odlišné kulturní a náboženské světy, snad se to podaří i dnes.

K hodnocení:

Je jasné, že tak rozsáhlá a obsažná práce může v jednotlivostech vyvolávat kritické otázky. Namátkou: Jaká úvaha vedla k tomu, že diplomant zvolil uvedených 5 teologických autorit svého tématu – a ne jiné (např. D. Sölle, A. Rich aj.). Selektace je zajisté právem autora, je však vhodné, aby byla vysvětlena. – Nebo: Jak by diplomant vysvětlil Coxovo překlopení od Secular City k Feast of Fools? – Nebo: Proč podrobněji nevyložil Habermasův pojem postsekularity, když v mnoha ohledech s jeho vývody konverguje? Atd. Ke kapitole o dějinných souvislostech české náboženské scény se oponent nyní vyjadřovat nebude, snad někdy jindy.

Roubíkova práce je velmi důkladná, široce založená; do diskuse vnáší nová témata. Všechna autorova tvrzení jsou spolehlivě dokumentována použitou literaturou, jejíž seznam v závěru práce je impozantní. Ortograficky je bez závad, graficky s malými závadami, nejspíše způsobenými kulhající elektronikou. Má také všechny obvyklé náležitosti diplomové práce. **Proto s potěšením práci doporučuji k obhajobě a navrhuji nejvyšší hodnocení.**

Pro rozpravu při obhajobě doporučuji:

- K návrhu o dialogu: Jak se vyhnout „dialogu hluchých“, a to hluchých na obou stranách. Co to vyžaduje od církve (křesťanů)? Nebo není náš současník tak „hluchý“ (Halík)?
- Jaký názor má diplomant na Hellerovo pojmové rozlišení mezi náboženstvím a náboženskostí? Lze stopy toho nalézt na české náboženské scéně? Jaké?

2. 7. 2013

Prof. ThDr. Pavel Filipi

